

PARADOXOS ALEXANDRINOS

ALEXANDRIAN PARADOXES

Luis S. Krausz*

Resumo

Este artigo analisa duas representações literárias da vida judaica em Alexandria: os romances *Kaitz Alexandroni*, de Itzhak Gormezano-Goren, e *Out of Egypt*, de André Aciman. Dá-se ênfase aos significados atribuídos à identidade judaica no contexto de uma sociedade cosmopolita, na qual a presença hegemônica de uma classe dominante colonial, de extração europeia, torna os árabes estrangeiros em sua própria terra. Gormezano-Goren e Aciman focalizam, em suas narrativas, a vida da burguesia judaica de Alexandria, que parece viver numa condição extraterritorial, sonhando com os grandes centros da Europa e, ao mesmo tempo, marcada por um provincianismo mal-disfarçado. A ascensão de Nasser ao poder e a expulsão dos judeus do Egito levarão essa população a se dar conta da artificialidade de seu ecúmeno abstrato, precipitando-os num novo exílio, para o qual parece não existir redenção possível.

Palavras-chave: Literatura *Mizrachi*, Alexandria, Exílio, Literatura Judaica, Literatura Hebraica.

Abstract

This article analyzes two literary renderings of Jewish life in Alexandria: the novels *Kaitz Alexandroni*, by Itzhak Gormezano-Goren, and *Out of Egypt*, by André Aciman. It investigates the different meanings attributed to Jewish identity within the context of a cosmopolitan society, in which the hegemonic presence of a class of foreign colonizers of European origin makes the arabs foreigners in their own land. Gormezano-Goren's and Aciman's narrative focus the bourgeois life of Alexandrian Jews, who seem to live outside

* Professor de Literatura Hebraica na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

time and space, dreaming with the big European metropolis while being marked, at the same time, by provincialism in disguise. Nasser's ascension to power and the expulsion of Egyptian Jews will lead this population to realize how artificial their abstract homeland was, leading them to a new exile.

Keywords: *Mizrachi* Literature, Alexandria, Exile, Jewish Literature, Hebrew Literature.

Mude de país, se isto lhe agrada, visite regiões longínquas, experimente comidas estranhas, instrua-se em aventuras perigosas, mas que sua alma lhe pertença. Não se torne um estranho a si mesmo pois neste dia você estará perdido; não haverá mais paz para você se não existir, no fundo de você mesmo, um canto de certeza, águas tranquilas onde você possa se refugiar por meio do sono.

Dépaysez-vous si le jeu vous plaît, visitez des contrées lointaines, goûtez à des nourritures étranges, instruisez-vous dans des aventures dangereuses, mais que votre âme vous appartienne. Ne devenez pas un inconnu à vous-même car ce jour là vous serez perdu ; il n'y aura plus de paix pour vous s'il n'existe plus au fond de vous-même un coin de certitude, des eaux tranquilles où vous refugier par le sommeil.

Albert Memmi, *La statue de sel*.

A história dos judeus está ligada ao Egito desde os tempos bíblicos, e a presença judaica às margens do Nilo é praticamente ininterrupta desde a Antiguidade até a expulsão dos judeus decretada por Gamal Abdel Nasser, na década de 1950. Em tempos mais recentes, até 1914, o Egito foi parte do Império Otomano, e seus residentes judeus viam a si mesmos como um dos muitos grupos que habitavam um império multiétnico e multirreligioso tolerante, que lhes concedia um grau de autonomia elevado e propiciava a simbiose entre muçulmanos, cristãos e judeus.

Em 1860, a Alliance Israélite Universelle, instituição baseada em Paris, deu início à sua chamada *mission civilisatrice*, cujo objetivo era educar e modernizar os judeus do Oriente Médio por meio da instrução e da cultura francesas, para, assim, capacitá-los a se integrarem na realidade econômica, social e cultural do capitalismo industrial em expansão. No âmbito dessa missão, dezenas de escolas e liceus de língua francesa foram instalados no Norte da África e no Oriente Médio. Assim, os judeus dessas regiões se voltaram em direção à cultura francesa, que adquiriu, para eles, o estatuto de “bilhete de entrada” para a civilização moderna.

Já no fim do século XIX, o francês se tornara o idioma de toda a classe comercial egípcia, e o conhecimento de uma língua europeia era, então, visto como imprescindível para conseguir trabalho no setor privado e moderno da economia, tornando-se um importante capital cultural. Isso levou uma parcela importante da comunidade judaica egípcia a se afastar, voluntariamente, da cultura árabe, empenhando-se em substituí-la pela cultura europeia.

A burguesia judaica egípcia formou-se no final do século XIX e no início do século XX, principalmente com a vinda de migrantes sefarditas, provenientes de outras localidades do Império Otomano – em especial, de cidades como Alepo, Istambul, Esmirna, Salônica e Túnis – e que se dirigiram ao Egito, à época da grande expansão econômica resultante da abertura do Canal de Suez e do *boom* do algodão. Nas últimas décadas de existência do Império Otomano, um número considerável de judeus ascendeu a posições de importância na vida política e econômica do Egito, em decorrência da grande expansão da economia local. Essa burguesia judaica manteve suas posições no Egito monárquico, ligado à Inglaterra (1922-1953), graças às suas relações comerciais em todo o arco mediterrâneo, a uma longa tradição de atividade comercial e à participação nas culturas do Levante tanto quanto na cultura francesa, que possibilitaram aos comerciantes judeus agirem como intermediários entre os âmbitos europeu e otomano. Na vida econômica florescente do Egito, muitos judeus empregados em empresas estrangeiras conseguiram adquirir cidadanias europeias.

A ocupação militar britânica, após o fim do período otomano, assim como os privilégios desfrutados pelos europeus e o conflito entre árabes e sionistas na Palestina, levou à ascensão do nacionalismo árabe no Egito, movimento que culminou no estabelecimento da República do Egito em 1953 e na ascensão de Gamal Abdel Nasser ao poder. A partir desse momento, a situação dos judeus egípcios deteriorou-se rapidamente: a população judaica do país, de cerca de 80.000 pessoas, passou a emigrar – primeiro, por vontade própria e, depois, forçada pelos decretos de expulsão que atingiram todos os estrangeiros, como os gregos, os italianos, os belgas, os franceses e os ingleses, promulgados por Nasser, em 1956, como um desdobramento da crise do Suez.

Em 1954, só uma pequena minoria dos membros da comunidade judaica egípcia, de 5.000 a 10.000 pessoas, efetivamente possuía a nacionalidade egípcia. Do restante da comunidade, cerca de 40.000 pessoas eram apátridas, e os restantes 30.000 eram portadores de passaportes estrangeiros, de nações europeias, especialmente da França e da Itália.

Quando da expulsão dos judeus decretada por Nasser, a maior parte dessa elite judaica, educada na cultura francesa e que, como outros judeus do Oriente Médio, teve que deixar seus países de origem em decorrência da intensificação do conflito árabe-israelense, se dirigiu à Europa ou às Américas, e não emigrou para Israel. Assim, a comunidade judaica do Egito desapareceu e, com ela, o ambiente multicultural de cidades como Alexandria e o Cairo.

Décadas depois do desaparecimento da comunidade judaica do Egito, alguns escritores têm voltado a investigar sua origem multifacetada nesse país, cujo judaísmo se caracterizava por uma multiplicidade de identidades, decorrentes de diferenças de classe social, de origem étnica e de formação. Reconstruções literárias nostálgicas de um Egito cosmopolita põem em xeque os discursos nacionalistas que, hoje, dominam o cenário político do Oriente Médio e apontam para uma época em que cidades como o Cairo e Alexandria eram habitadas por uma plethora de etnias, nacionalidades e culturas díspares, em meio às quais idiomas como o francês, o italiano e o grego se sobrepunham ao árabe, reforçando o caráter internacional das cidades e o pertencimento da elite econômica, cultural e social a um ambiente mediterrâneo, aparentemente livre dos exclusivismos nacionalistas.

Itzhak Gormezano-Goren (1941-) explora, em sua obra literária, o caráter plural e ambivalente da identidade dos judeus egípcios de classe burguesa. *Kaitz alexandroni* (1978), seu primeiro romance, é ambientado numa Alexandria idílica, como a conhecida pelo escritor durante sua infância. No início da narrativa, ficamos sabendo que os irmãos mais velhos do narrador emigraram para o Estado Judeu, mas Israel e o sionismo não fazem parte das preocupações e da vida quotidiana dos personagens, cujo repertório cultural, ambições e paradigmas provêm, em sua totalidade, do universo ocidental e mediterrâneo. Paris, Londres e Nova York – e não Jerusalém – são os lugares para onde se voltam os olhares e os desejos dos membros desse grupo, que tem ambições internacionais, que se comunica em francês e conhece o inglês, que mimetiza os costumes e os hábitos europeus e que tenta, sobretudo, manter-se sempre a um passo de distância do Egito e dos árabes.

Embora o Egito fosse, na década de 1950, um Estado soberano e independente, a burguesia judaica retratada por Gormezano-Goren porta-se como um grupo de colonizadores que, identificados com a Europa – ou com uma imagem da Europa que, não necessariamente, corresponde à Europa real –, têm seus quadros de referências fora do ambiente onde vivem e, portanto, julgam esse ambiente a partir de conceitos que lhe são estranhos.

O mundo árabe, a língua árabe e os costumes árabes são alvo da permanente ironia e do desprezo dos membros dessa classe social. Ao mesmo tempo, eles atribuem a si mesmos origens e raízes que estão em outro lugar – numa Europa fictícia à qual imaginam pertencer por causa de sua educação francesa, mas que eles, no mais das vezes, sequer conhecem: “Vivem em Alexandria. A maior parte deles nasceu ali. Árabe? Deus me livre! Francês, às vezes inglês. Olham e flertam vaidosamente com os centros da moda na Europa, fazendo um grande esforço para não ficarem atrás do *dernier cri* de Paris, Londres ou Nova York” (GORMEZANO-GOREN, 1978, p. 4).

Sob uma redoma de ilusões europeias, esses personagens vivem numa situação de total disparidade com relação aos nativos, e essa disparidade se revela por meio das diferenças de costumes tanto quanto por meio do enorme abismo econômico que os separa da maioria da população local, árabe. Assim, “para ter sucesso do Egito”, escreve Gormezano-Goren, “basta ser um judeu ou um europeu, com um mínimo de inteligência, e nem mesmo esta é necessária sempre”.

Qualquer funcionário de qualquer empresa estrangeira sediada no Egito pode-se permitir o luxo de ter dois ou três empregados domésticos, de passar suas muitas horas de ócio em meio aos prazeres mundanos das confeitarias, dos cafés, da praia ou do Jockey Club, e de olhar para o universo de confortos no qual vive, isolado de seu entorno, como para uma ilha de civilização em meio a um contexto de barbárie.

Assim, por exemplo, os veranistas que se dirigem à praia, no verão de Alexandria, alugam barracas onde possam se trocar com toda privacidade, evitando os vestiários públicos “com todos aqueles árabes” (GORMEZANO-GOREN, 1978, p. 3). Os personagens de *Kaitz Alexandroni* levam às últimas consequências as liberdades do mundo burguês, no qual os papéis a serem representados por cada um são escolhidos livremente, em lugar de serem determinados, de forma heteronômica, pelo nascimento, pela nacionalidade ou pelo pertencimento a uma casta. É a amplitude dessa liberdade, que se abre para o Mediterrâneo e para a modernidade, o determinante fundamental da vida dos judeus burgueses de Alexandria, que se definem pela oposição a tudo o que seja ou soe árabe, por um lado, e por uma identificação, desprovida de crítica, com tudo o que seja ou que pareça ser de origem europeia: “Sim, são cosmopolitas até a medula. Falam um com o outro em francês, em inglês, em espanhol, em italiano, em grego. Só conhecem aquelas palavras árabes das quais há

necessidade absoluta. A maior parte dos empregados fala francês e eles são os intermediários entre seus senhores e os habitantes locais” (GORMEZANO-GOREN, 1978, p. 8).

Assim, a narrativa se desenvolve num lugar que é Alexandria e, ao mesmo tempo, não é Alexandria: uma ilha imaginária, regida por valores estranhos à sociedade majoritária, que se desdobra nos bairros da elite, um não-lugar que parece estar muito mais próximo de Paris e Londres do que do Egito real:

Moradores das cidades. Natureza selvagem? Só nos filmes de Hollywood. O Nilo? Nojento, cheio de árabes. O nascer do sol no deserto? Deixe isto para Lawrence da Arábia, ele gosta deste tipo de coisa, pobre diabo. As pirâmides? Sim, são interessantes. De qualquer forma, estão perto do Cairo. Você pode visitá-las pela manhã e depois arranjar um jogo de rummi com alguns amigos em Heliópolis. E todos os turistas americanos são loucos pelas pirâmides, isto deve significar alguma coisa, não? Mas viajar até Luxor? Só para ver algumas pedras? Com todo o respeito pelos templos da Karnak, passar a noite lá, no fim do mundo, no meio dos árabes, longe da civilização? Faça-me o favor... (GORMEZANO-GOREN, 1978, p. 8)

Essa colônia cujos colonos, paradoxalmente, são autóctones, mas não se identificam com seus lugares de nascimento, é um universo particular, vinculado não a uma metrópole real, mas ao país imaginário do cosmopolitismo e da modernidade, um lugar que, por definição, está alhures, ninguém sabe dizer exatamente onde, em algum ponto imaginário que contém em si as grandes capitais metropolitanas, essas cidades com as quais todos sonham, mas que poucos conhecem. As raízes desses judeus de Alexandria, como é característico das sociedades capitalistas modernas, estão na mobilidade e na transitoriedade, e não numa tradição vinculada a alguma localidade específica.

O romance, assim, está impregnado de ambivalências e de identidades mutáveis: o movimento e a horizontalidade são os determinantes da existência de uma classe social dinâmica e ambiciosa, e seus antigos laços, com crenças, raízes e nacionalidades, são rompidos com facilidade, de maneira a facilitar a integração na mutável sociedade capitalista moderna.

Talvez o exemplo mais eloquente da substituição dos antigos laços étnico-religiosos por valores modernos, na sociedade retratada no romance, seja o de Iossef Hamdi-Ali, muçulmano turco que, por amor a uma judia, abandona o Islã, converte-se ao judaísmo e, conseqüentemente, rompe com sua família na Turquia, para viver em Alexandria ao lado de sua amada, com quem se casará e constituirá família.

Em meio a um ambiente que mimetiza a Europa ao mesmo tempo em que cria uma Europa imaginária, desenvolve-se a narrativa que tem a estrutura de um dramalhão mediterrâneo, onde o sentimentalismo se sobrepõe a tudo, como numa versão *kitsch* do romantismo. Os personagens, passionais e desvinculados de supostos valores perenes, são tomados por emoções exacerbadas e por sentimentos exaltados, tornam-se joguetes dessas emoções e desses sentimentos e, frequentemente, são por eles extraviados, como acontece nas tragédias gregas e nas óperas italianas.

Emancipadas do jugo das autoridades religiosas normativas, as subjetividades se tornam os referenciais absolutos de personagens que, entregando-se a seus impulsos, suas vontades e seus desejos, são conduzidos a finais desastrosos. Assim, as consciências parecem flutuar livremente, e as facilidades proporcionadas pelos privilégios coloniais favorecem o desenvolvimento de aberrações e patologias, frequentemente retratadas pelo autor por um prisma grotesco.

As relações intrincadas entre colonizadores e colonizados, as relações de classe no Egito, a permeabilidade entre grupos tradicionalmente segregados, evidentemente sob influência do pensamento europeu, convivem com o declínio patético da autoridade religiosa, no contexto da classe social burguesa. Esse declínio é representado, no romance, pela figura patética do *chacham* Ferreira, o rabino de Alexandria a quem ninguém mais parece dar muita importância.

Joseph Hamdi-Ali foi convertido ao judaísmo pelo *chacham* Ferreira três décadas antes do tempo ficcional da narrativa e, desde então, contribui, mensalmente, com a sinagoga de Alexandria, muito embora viva no Cairo e só esteja em Alexandria para passar o verão e para que seu filho, o jóquei David Hamdi-Ali, possa participar das corridas de cavalos. O *chacham* é chamado por Joseph Hamdi-Ali para proferir uma bênção, que deve propiciar a vitória do jóquei David Hamdi-Ali. Ao chegar à casa onde está hospedada a família Hamdi-Ali, porém, é deixado esperando na sala, onde encontra Robi, o filho da família judaica que hospeda os Hamdi-Ali, e o convida a participar do coro da sinagoga, afirmando que se trata de uma *mitzvá*. O menino, que não conhece o significado do *shabat* ou das *mitzvot*, retruca que não sabe cantar. “Você acha que as outras crianças sabem?”, responde o *chacham*. “O mais importante é fazer com que *elas* pensem que você está cantando. Precisamos de muitas crianças no coro, você entende? Tantas quanto for possível. E talvez, com isto, seus pais também irão à sinagoga. Aqui, tome uma bala!” (cap. 41).

Quando é finalmente atendido por Joseph Hamdi-Ali, o *chacham* decide, depois de relutar um pouco, proferir a bênção solicitada, porque não tem como opor argumentos ao fato de que a conversão de Joseph, realizada 30 anos antes, foi simplesmente um assunto de dinheiro. Além disso, por 30 anos, Joseph, que vive no Cairo, contribuiu com a sinagoga de Alexandria. Em troca desse pagamento, o *chacham* profere uma prece especial pela vitória de David Hamdi-Ali no Jockey Club.

Assim como a religião, o sionismo tampouco é retratado como uma atividade séria: trata-se, na visão do narrador, de um projeto diletante e pouco efetivo, iniciado por judeus *ashenazitas* e que não diz respeito às famílias judaicas cosmopolitas e europeizadas do Cairo e de Alexandria. Ainda que os personagens de *Kaitz Alexandroni* reconheçam não haver futuro para os judeus do Egito ante a ascensão do nacionalismo árabe, sua postura diante do projeto sionista permanece distante e ambivalente.

Não obstante os acontecimentos que marcaram o destino do judaísmo europeu menos de uma década antes do tempo ficcional da narrativa, durante a II Guerra Mundial, a Europa e os valores europeus não perderam seu estatuto soberano para os judeus afrancesados de Alexandria e do Cairo. A artificialidade das construções identitárias desse grupo, menos do que uma denúncia de hipocrisia, torna-se, no romance, um desafio e um questionamento sobre o sentido das identidades cristalizadas: o fluxo da história e os acontecimentos da vida impõem transformações, que evidenciam a impermanência e o caráter ilusório das identidades fixas. Esse é, ao que parece, o custo do ingresso na modernidade.

Assim, ao contrário dos modelos religiosos tradicionais ou daqueles valores sionistas cristalizados pela sociedade israelense da década de 1950, a Alexandria burguesa de Gormezano-Goren é um universo de permeabilidades, onde parecem não existir identidades estanques: muçulmanos podem se converter em judeus, judeus podem se tornar franceses, colonizados podem se tornar colonizadores.

Ao mesmo tempo, paradoxalmente, a persistência dos laços tribais mantém unidos os membros dessa comunidade de judeus europeizados e francófonos e demarca os limites desse grupo de forma clara: Yossef Hamdi-Ali, o convertido, será visto, para sempre, como o “outro”, ainda que em segredo, por essa comunidade, que não o aceita verdadeiramente. Sua tragédia pessoal, que culmina no suicídio, está também ligada ao fato de que, como os próprios judeus de Alexandria, ele deixou para trás o mundo de sua origem, como turco muçulmano, sem ter ingressado verdadeiramente no mundo judaico, da mesma forma que os

judeus de Alexandria se tornam os imitadores e os criadores de uma Europa imaginária que, no entanto, reluta em acolhê-los verdadeiramente.

Subjacente à narrativa, assim, encontra-se o contexto histórico e político do Egito em meados do século XX, atingido em cheio pela expansão colonial europeia e transformado em suas estruturas econômicas tanto quanto em suas estruturas culturais, sobre as quais se impõem os valores do Iluminismo, da democracia e da modernidade e, ao mesmo tempo, o racismo excludente – essas duas faces da “civilização” europeia que se instalam simultaneamente, apesar de suas irresolúveis contradições.

Albert Memmi, em *Portrait du colonisateur* e *La statue de sel*, expõe o caráter hipócrita da civilização colonialista, que se fundamenta em dois conceitos que são, por definição, mutuamente excludentes: a superioridade da civilização (e, mais tarde, da “raça”) europeia, por um lado, e a pregação iluminista dos “direitos do homem” e da democracia, por outro. As duas faces desse rosto de Jano se encontram presentes, de forma simultânea, na cultura do colonizador: são os valores da “civilização”, da filosofia francesa oitocentista, que justificam e sustentam o pressuposto da superioridade europeia e, portanto, o discurso colonialista e racista. Ao mesmo tempo, a premissa da superioridade da “civilização” sobre a barbárie serve para sustentar as políticas excludentes e para legitimar a dominação europeia, contradizendo, de maneira hipócrita, os próprios valores sobre os quais se assenta a ideia de “civilização” superior.

Enredada até a medula nesse paradoxo, a comunidade judaica burguesa de Alexandria continua, inconscientemente, a se entregar aos deleites proporcionados por sua situação privilegiada, identifica-se com os colonizadores, imita-os em seu desprezo pelos “orientais” e permanece alheia a qualquer tipo de comprometimento ético ou nacional, habitando o lugar intermediário e impossível de quem é e não é ao mesmo tempo: identificados com os europeus quando se encontram no Egito, sentem-se superiores aos árabes por causa do seu conhecimento e do seu domínio da cultura europeia. Mas, ainda assim, sentem-se inferiores aos cidadãos europeus “verdadeiros”, numa Europa que nunca deixou de ser antisemita.

A Tunísia francesa de Albert Memmi, vizinha, afinal, do Egito, foi o palco não só de demissões sumárias dos funcionários judeus do aparato de Estado, sob o governo de Vichy, menos de uma década antes do tempo ficcional de *Kaitz Alexandroni*, mas também de deportações de judeus para campos de concentração e de trabalhos forçados instalados pelas autoridades francesas em solo tunisiano. Mesmo depois do fim da guerra, havia, como narra

Albert Memmi em *La statue de sel*, grande reticência, por parte das autoridades coloniais francesas, em empregar judeus – exclusivamente pelo fato de serem judeus.

O complexo do colonizado, assim, adquire nuances intrincadas no contexto norte-africano em meados do século XX: para uma identidade fraturada, em estado de labilidade, não há porto seguro em parte alguma do mundo, mas nem mesmo a constatação dessa realidade parece capaz de pôr em dúvida a identidade ilusória dos personagens de *Kaitz Alexandroni*.

É esse passado proibido dos judeus de Alexandria, com sua hipocrisia e com seu cinismo, com suas conversas em francês, ladino e inglês, com sua sensualidade e seu hedonismo, que Gormezano-Goren recapitula, na Israel dos 1970, em *Kaitz Alexandroni*, contrapondo-se frontalmente ao imperativo sionista de esquecer o passado diaspórico. O continente naufragado dos judeus egípcios e a Alexandria dos tempos do Rei Farouk são tema central desse romance, mais irônico do que nostálgico, mais engraçado do que crítico, mas sempre impregnado com as atmosferas de um mundo que desapareceu sem deixar rastros visíveis e que se torna, afinal, seu assunto central.

Recusando-se a abandonar a cultura em ruínas que, para todos os efeitos, se torna um absurdo após a II Guerra Mundial e uma impossibilidade absoluta a partir da ascensão ao poder de Nasser, em 1954, Gormezano-Goren se recusa ao imperativo de identificação com os valores hegemônicos no Estado de Israel e, portanto, permanece como um *outsider* no ambiente cultural e literário do país.

Voluntária e deliberadamente identificado com a cultura *mizrachi*, que reconhece como uma colcha de retalhos díspares, ele perpetua, em *Kaitz Alexandroni*, um universo contraditório de identidades fluídas e de tribalismo, de cosmopolitismo e de paroquialismo, de pretensão e de racismo e, assim, se torna o recolhedor de fragmentos de um continente desaparecido, uma espécie de arqueólogo do declínio e do desaparecimento de um mundo vibrante, saturado de ilusões: aquele dos *sefardim* de Alexandria, que se contrapõe, em tudo, ao destino que espera os que serão denominados *mizrachim* do outro lado da fronteira, no contexto da austera sociedade israelense da década de 1950.

Sua literatura, assim, é também um retrato irônico da ingenuidade e da inconsciência de um grupo que, mesmo sabendo-se condenado à extinção, perpetua seu estilo de vida e se mantém deliberadamente alheio e impermeável aos acontecimentos da história e da política, numa espécie de cegueira voluntária de quem se recusa a acatar a validade das ideologias, a se

submeter à força das ideias, sejam elas quais forem, e que, de forma característica da cultura mediterrânea, permanece ligado ao fluxo da vida visceralmente, garantindo, de forma herética, o domínio da estética sobre a ética, o do prazer sobre os valores morais.

O estoicismo e a austeridade da tradição religiosa judaica tanto quanto da ideologia sionista encontram-se em desacordo com os valores desse grupo que se furta ao imperativo de assumir identidades consistentes e que, como o Tio Villi, personagem de *Out of Egypt*, romance de André Aciman ambientado nessa mesma Alexandria de Gormezano-Goren, transita livremente pelas línguas, nações e culturas da Europa, sem se preocupar em encontrar uma resposta definitiva à questão “*siamo o non siamo?*”, “somos ou não somos?”, que o perseguirá até o fim da vida.

Ser ou não ser é, afinal, a questão central do esnobismo – esse fenômeno que surge entre a burguesia emergente da Europa, que tentava imitar as aparências do estilo de vida aristocrático e que também define todos aqueles que buscam protótipos modernos em suas aparências, sejam estes de natureza econômica, artística ou política. Mais facilmente descrito do que definido, o esnobismo consiste no desejo de frequentar determinados ambientes sociais julgados superiores, pelos quais o esnobe gostaria de ser adotado, e leva à divisão da humanidade em dois campos: o dos eleitos e o dos excluídos. Ser ou não ser torna-se, portanto, a questão central da existência do esnobe, e a figura desse tio Vili, de André Aciman, exemplifica, de forma exacerbada, essa mesma impermanência das identidades dos cosmopolitas judeus “modernizados” de Alexandria retratada por Gormezano-Goren e, ao mesmo tempo, a subsistência de um substrato mínimo de judaísmo por detrás de todas as mudanças de máscaras que, forçosamente, ocorrem durante as existências conturbadas de um grupo marcado por emigrações voluntárias, por expulsões, por ambições e aspirações, pelo sentimento de desterritorialização e, sobretudo, pelo desejo constante e nunca satisfeito de integrar-se a grupos sociais e culturais que se admira, mas cujas portas parecem sempre estar fechadas.

Assim como a maior parte dos homens jovens nascidos na Turquia perto do fim do século, Vili desprezava tudo o que tivesse a ver com a cultura otomana e ansiava pelo Ocidente, tornando-se, afinal, ‘italiano’ da mesma forma que o fazia a maior parte dos judeus da Turquia: alegando laços ancestrais com Leghorn, uma cidade portuária próxima

de Pisa, onde judeus foragidos da Espanha se estabeleceram no século XVI. (ACIMAN, 1994, p. 4)¹

A permanência de um substrato mínimo de judaísmo em meio a esse turbilhão de mudanças faz lembrar a figura dos marranos que, tendo-se convertido ao cristianismo por questões de conveniência, para escaparem da expulsão e das perseguições na Península Ibérica, praticavam, em suas vidas privadas, um judaísmo residual e secreto. Não por acaso, o Tio Vili e, em menor escala, seus familiares têm uma propensão a se tornarem agentes duplos, espiões e contrabandistas, ao mesmo tempo em que seu judaísmo permanece como uma espécie de porto seguro ante as falsidades e o cinismo inerentes às suas existências duplas. Nascido em Constantinopla, ele lutou pela Itália durante a I Guerra Mundial, fez carreira em Alexandria, com vários tipos de negócios, espionou para os ingleses durante o fascismo, ao mesmo tempo em que colaborava com o exército italiano, foi ameaçado de morte pelos sionistas no pós-guerra e terminou seus dias sob a máscara de um aristocrata inglês no condado de Surrey, convertido ao cristianismo, com um nome inglês falso. Ainda assim, todas as noites, antes de dormir, ele costumava ouvir as transmissões em francês da rádio israelense, em ondas curtas, e proferia as preces hebraicas. “‘Cristão, judeu, Bélgica, Egito, estes são tempos modernos’, diz, ‘o século XX’” (ACIMAN, 1994, p. 19).²

O caráter absoluto dos valores alardeados pela modernidade, que, supostamente, tornam obsoletos, quando não diretamente “bárbaros”, todos os demais sistemas de valores, faz com que aqueles que os adotam possam vestir a máscara do colonizador, a quem admiram e a quem desejam assimilar-se, distanciando-se, para isso, de suas origens étnicas, culturais e religiosas. Essa atitude é a essência do comportamento de quem, deixando de lado sua própria identidade e sua própria origem, almeja ingressar no mundo dos valores modernos, que regem uma classe social à qual ele não pertence – no caso da Alexandria de Aciman, a sociedade dos colonizadores europeus. A veracidade e a legitimidade dessa máscara, porém, dependerá das circunstâncias e dos talentos individuais. No caso do Tio Vili, que encarna a perfeição, sob o nome falso de Dr. Spingarn, uma figura da aristocracia britânica decadente, a vinculação com a máscara é levada, como se vê, até as últimas consequências.

¹ Texto original: “Like most young Jewish men born in Turkey towards the end of the century, Vili disparaged anything having to do with Ottoman culture and thirsted for the West, finally becoming “Italian” the way most Jews in Turkey did: by claiming ancestral ties with Leghron, a port city near Pisa where Jews escaped from Spain had settled in the sixteenth century.”

² Texto original: “Christian, Jewish, Belgium, Egypt, these are modern times,” said Vili, “the twentieth century.”

Do alto de sua pose, ele contempla o mundo com a liberdade de quem, não devendo satisfações a ninguém, pode se dar ao luxo de viver numa posição ambígua e equidistante em relação à pergunta que ele repete como um mantra: “*siamo o non siamo?*” Como diz a avó materna do autor, “na vida, é preciso por viseiras, olhas para frente e, sobretudo, aprender a esquecer. *Débarrasser*” (ACIMAN, 1994, p. 86).³

A aspiração de tornar-se europeu, porém, convive, aparentemente sem contradições, com o orgulho étnico daqueles que se consideram *sefarditas puros* e que – mantendo vivos, por meio do Ladino, os vínculos com a Espanha do convívio e do respeito mútuo entre judeus, cristãos e muçulmanos tanto quanto com a Espanha da Inquisição e do marranismo – se consideram candidatos privilegiados à admissão no universo da “civilização”, cujo idioma, evidentemente, é o francês. A partir dessa posição ilusória, eles olham com desprezo para os árabes muçulmanos e para os judeus árabes, que, no seu entender, são equivalentes aos bárbaros.

A força desses vínculos idiomáticos, étnicos e culturais com uma remota origem ibérica se sobrepõe até mesmo aos laços de família: os avós maternos do autor de *Out of Egypt* eram de origem síria, por um lado – seu avô materno era um judeu de Alepo que não conhecia o ladino –, e turca-sefardita, por outro – sua avó, nascida em Constantinopla, era falante de ladino. Assim, o avô detestava o ladino, porque “tudo em torno desta língua conspirava para excluí-lo de um mundo cuja cultura lhe era estrangeira, tanto por causa de seus costumes e de seus sons quanto por causa de suas gentilezas insidiosas e etiqueta de clã” (ACIMAN, 1994, p. 57).⁴ “‘Espanhol, espanhol,’ resmungava o alepino quando ele e sua esposa cruzavam a Rue Memphis em seu caminho para casa” (p. 56).⁵ Os avós paternos do autor, por outro lado, são ambos sefarditas de Constantinopla, de linhagem ibérica e falantes de ladino, de maneira que a avó materna acaba se identificando mais com os co-sogros do que com o próprio marido. Insultos como “sírio hipócrita” e “turco sujo” circulam, conseqüentemente, de uma casa a outra.

Seja como for, o judeu sírio de língua árabe, sendo considerado árabe, fica, automaticamente, excluído do tão desejado âmbito da civilização: “Eles são judeus das

³ Texto original: “In life, one must put blinders on, look straight ahead, and, above all, learn to forget. *Débarrasser*.”

⁴ Texto original: “He despised Ladino because everything about it conspired to exclude him from a world whose culture was foreign to him, as much by its customs and sounds as by its insidious niceties and clannish etiquette.”

⁵ Texto original: “‘Spanish, Spanish,’ the Aleppid would mutter as he and his wife crossed Rue Memphis on their way home.”

favelas árabes, avaros, chauvinistas, que imitam os ares de carros velozes e coquetéis europeus. Mas são árabes até a medula” (ACIMAN, 1994, p. 73)⁶, diz a avó paterna do narrador, argumento que lhe basta para que eles sejam excluídos do grande baile no qual se comemora o centenário da bisavó do narrador, o que, para esses avós maternos, significa uma grande ofensa.

A introdução e a incorporação, por parte dos judeus, dos preconceitos e dos sistemas de valores dos colonizadores, por meio dos quais os que melhor imaginam assimilar-se aos colonizadores supõem equiparar-se a eles, fazem deles esnobes, cujos gostos e preferências se dobram aos imperativos de uma Europa que lhes parece ser seu lar verdadeiro, e alcançam até mesmo o âmbito dos odores: para o pai do narrador, o odor de *hilba* que se desprende da passadeira Aziza é motivo de indignação e de fúria:

Aziza sempre deixava um rastro daquele odor pungente de *hilba*, uma substância castanha que os egípcios bebiam em grandes quantidades por causa de suas supostas virtudes curativas e que tingia as palmas das suas mãos de vermelho e fazia com que seus corpos exalasses aquilo que os europeus consideravam um odor sujo e repelente. Meu pai o chamava de *une odeur arabe*, um odor árabe, e detestava encontrá-lo impregnado em suas camisas, sua roupa de cama, sua comida [...]. Este odor era tão inconfundível e tão avassalador que, por meio dele, podia-se distinguir imediatamente os egípcios ocidentalizados, que usavam *aftershaves* fortes, daqueles que imitavam os hábitos ocidentais, mas cujas mentes, lares e dietas ainda estavam mergulhados no universo da *hilba*. (ACIMAN, 1994, p. 104)⁷

Na festa de 100 anos da bisavó do autor, a velha senhora, que emigrou de Constantinopla para Alexandria aos 50 anos de idade, profere um breve discurso, no qual se orgulha de afirmar que, durante toda sua permanência no Egito, aprendeu, no máximo, 50 palavras em árabe, isto é, uma palavra por ano,⁸ como se, afinal, a grande realização de sua vida tivesse sido o fato de ter sido capaz de permanecer sempre distante do mundo árabe e

⁶ Texto original: “They’re miserly, bigoted, Arab-shantytown Jews imitating fast-car, cocktail-lounge airs of Europeans. Bet they’re Arabs through and through.”

⁷ Texto original: “My father was right about one thing: Aziza always trailed that pungent odor of *hilba*, an auburn-colored substance that Egyptians drank in large doses for its alleged curative properties and which dyed their palms red and made their bodies exude what Europeans considered a repellent, dirty odor. My father called it *une odeur d’arabe*, an Arab smell, and he hated to find it trapped in his shirts, his linens, his food. (...) This odor was so unmistakable and so overwhelming that one could immediately distinguish Westernized Egyptians, who used a strong aftershave, from those who affected Western habits but whose minds, homes, and regimens were still steeped in the universe of *hilba*.”

⁸ Texto original: In all these years, she went on proudly, she had never learned more than fifty words of Arabic : “One for every year”, snickered her elder son Nessim.

vinculada às suas origens hipotéticas, muito embora tivesse passado metade de sua vida em Alexandria.

Distanciar-se dos árabes significa, na lógica do esnobe, aproximar-se da Europa, mas, ainda assim, os familiares do autor se dão conta, de maneira dolorosa, da distância que os separa da França “verdadeira”. Assim, ao ouvirem as notícias da Radio Montere Carlo, pelo aparelho de ondas curtas, em meio à Guerra do Suez, em 1956, eles se dão conta, por um momento, dessa distância infranqueável: “A voz que nos falava de longe, do outro lado do escuro Mediterrâneo, parecia vir de anos-luz de distância, elevada, polida e inabalável, declamando a antiga promessa de que a França resistiria, sempre, contra as forças da escuridão” (ACIMAN, 1994, p. 169).⁹ Aquele francês, o francês dos astros do cinema, era o francês que os tios do autor imitavam, mas nunca dominaram. “Era um francês que nos fazia sentir-nos distantes, ultrapassados, inferiores” (p. 169).¹⁰

Como escreve Jacqueline Bel (2011), “o personagem esnobe, privilegiando o conformismo e a assimilação a um meio determinado à felicidade existencial, sua felicidade resulta, finalmente, de sua integração ao meio que o fascina”. A assimilação aos paradigmas coloniais permanece incompleta e ilusória, e os sefarditas de Alexandria parecem, para sempre, presos a uma inescapável condição de alteridade, tornando-se estrangeiros em toda a parte e, talvez, até mesmo estrangeiros a si mesmos: sua identidade cosmopolita parece definir-se não pelo pertencimento a um grupo – étnico, religioso ou nacional –, mas, antes, pelo não pertencimento aos grupos estabelecidos que os circundam, pelo compromisso com a liberdade de poder trocar de nacionalidade, idioma e aparência conforme os desejos e conforme as conveniências, numa forma moderna de nomadismo cultural, que parece ter se tornado o destino judaico-diaspórico por excelência.

Nesse sentido, a referência a outro lugar, os parâmetros de um mundo que está sempre alhures – não importa se real ou irreal, se numa França imaginária ou se na memória de uma Espanha que, talvez, nunca tenha existido; se numa Jerusalém de ouro ou se numa Constantinopla de felicidade –, a memória e o desejo de um lugar completamente diferente estão sempre presentes, como contrapontos à realidade dos dias e como instrumentos de

⁹ Texto original: “The voice that spoke to us from far across the dark Mediterranean seemed to come from light-years away, lofty, polished, and unshaken, declaiming the old promise that France would Always stand against the forces of darkness.”

¹⁰ Texto original: “It was a French that made us feel remote, dated, inferior.”

resistência que se contrapõem às identidades uniformes dos grandes grupos religiosos, das nações e das culturas.

A família e o clã, com seus códigos secretos, com suas mensagens cifradas, adquirem o estatuto de referência fundamental, ao mesmo tempo em que tudo o que se encontra além dos limites do clã parece estranho, estrangeiro e, necessariamente, diferente: ou admirável demais, como a França ou a Inglaterra, ou desprezível demais, como os árabes e os judeus árabes.

Alexandria, assim, torna-se o palco de um grande teatro, onde as máscaras nacionais podem ser utilizadas livremente pelos atores: na grande mitologia do colonialismo, os eternos candidatos à assimilação podem tornar-se representantes de nações estrangeiras escolhidas livremente, às quais, na realidade, não pertencem e sabem que não pertencem que e não pertencerão. As máscaras que eles portam enganam apenas a eles mesmos, e os dramas nacionais vividos pelos personagens de *Out of Egypt* encontram seu nexos no quadro mais amplo da busca dos judeus emancipados dos séculos XIX e XX por um lugar ao sol nas sociedades burguesas das nações coloniais.

Talvez o paradigma dessa mutabilidade permanente seja, no livro, o Sr. Ugo da Montefeltro, descrito como o mais famoso agente da bolsa de valores egípcia, que nasceu em Czernowitz, na Bucovina austro-húngara, com o nome de Hugo Blumberg. Ele emigrou para a Turquia e de lá para a Palestina, onde foi correspondente de um jornal ídiche e, então, seguiu para o Egito, onde, depois de fazer fortuna no mercado de capitais, mudou seu nome, sucessivamente, para Montefiore, Montfleury e Montefeltro. Adquiriu, ilegalmente, um passaporte italiano e se deleita, ao lado de sua mulher, em cantar duetos famosos de óperas de Verdi e Rossini. Depois da ascensão de Nasser ao poder, tendo perdido sua fortuna, converte-se ao cristianismo grego ortodoxo para poder escapar da expulsão do Egito e torna-se professor de história no liceu francês. Mais tarde, depois do fechamento do liceu por ordem do governo nacionalista, converte-se ao Islã, torna-se cidadão egípcio e passa a sobreviver à custa de aulas de yoga para os oficiais do exército egípcio. Essa trajetória, que leva às últimas consequências as ambivalências identitárias, destaca a artificialidade dessas construções ao mesmo tempo em que questiona sua legitimidade.

Chama a atenção também, em *Out of Egypt*, a virtual ausência de qualquer tipo de identificação dos personagens com Israel ou mesmo de referência ao sionismo. Ao ficarem sabendo que, como vingança pela participação de Israel na Guerra do Suez, Nasser pretende expulsar os judeus do Egito, os tios do narrador reagem com a afirmação peremptória de que

não são israelenses. Eles parecem não se dar conta de que, embora imaginem que tudo o que diz respeito aos judeus não diga respeito a eles mesmos, esse distanciamento orgulhoso e esse desprezo nem sempre secreto por tudo o que se encontra além do âmbito das suas antigas e tão desejadas metrópoles coloniais são só uma miragem, que substitui as reações naturais dos membros desse clã.

Os paradigmas e os modelos de comportamento dos personagens de *Out of Egypt* se encontram entre os judeus emancipados e assimilados da alta burguesia europeia do início do século XX, como representados nos romances de Arthur Schnitzler, Marcel Proust, Elias Canetti e outros investigadores do esnobismo judaico nas grandes metrópoles europeias, que compartilham da crença de que os valores modernos tornaram obsoleta a tradição cultural e religiosa judaica, subentendendo-se aí uma confiança ingênua e mesmo anacrônica nas promessas não realizadas dos valores da “civilização”. Cegados por essas imagens, eles parecem incapazes de reagir ante o que acontece à sua volta, no Egito, a partir da ascensão de Nasser ao poder: o mundo está se desfazendo, mas eles continuam aferrados a suas identidades ilusórias e a seu estilo de vida impossível, protelando, até o último momento, a emigração e o abandono de suas existências opulentas, sem se dar conta de que os modelos anacrônicos que regem seus comportamentos pertencem a um universo irreal.

Se, como escreve Nancy Milford (JULIAN, 2006), a aristocracia, numa república, se parece com uma galinha que foi degolada, porque continua a andar, mas nem por isso deixa de estar morta, a existência de um grupo que, ciente de que seu mundo está se desfazendo, continua os rituais de suas existências como se nada estivesse acontecendo tem como metáfora, no livro de Aciman, a maneira pela qual o cozinheiro árabe Abdou abate as pombas que serão servidas no jantar:

Ele não dizia nada e continuava com o abate dos animais, que fazia à maneira judaica, fazendo cortes no pescoço da pomba – um, dois – com uma faca muito afiada. Depois, soltando a ave, ele ria enquanto ela esvoaçava pela nossa cozinha, chocando-se com as paredes e com os armários e espalhando sangue por toda a parte. (ACIMAN, 1994, p. 226)¹¹

¹¹ Texto original: “He would say nothing and go on with the slaughter of the birds, which he performed the Jewish way: by slitting the dove’s neck – once, twice – with a very sharp knife. Then, releasing the bird, he would laugh as it flew and flounced about our kitchen, slamming into walls and kitchen cabinets, spattering blood everywhere.”

Num mundo que está em vias de se desintegrar, o esnobismo surge como um refúgio ou como uma fortaleza ilusória, revelando a fragilidade de uma sociedade baseada em falsidades. Assim, a narrativa de Aciman põe em evidência a hipocrisia e o conformismo cosmopolita dos judeus afrancesados de Alexandria e seu mundo frívolo de cosmopolitismo e de ecletismo, ao mesmo tempo em que aponta para a modernidade europeia como o lugar de origem desse impulso irrefreável de imitação de tudo o que parece superior. “O esnobismo é revelador de uma sociedade ilusória que se paramenta com identidades emprestadas, inadequadas, e eminentemente artificiais” (BEL, 2011).

A efervescência, o divertimento e a competição, nesse universo, tomam o lugar das tradições abandonadas: o homem, desorientado ante o surgimento das novas ideias e das novas regras, supostamente melhores do que as antigas, limita-se à superficialidade e sofre um enrijecimento e uma paralisação no seu comportamento.

[O] esnobismo causa o fim das trocas humanas e culturais, tornando-as rígidas e sem vida: os ritos tomam o lugar do que é natural e espontâneo, o valor dos homens não é apreciado em função daquilo que eles são, e sim em função do que eles possuem, o hedonismo e a futilidade determinam o curso das suas existências. (ACIMAN, 1994, p. 226)

Assim, desumanizados, os esnobes mergulham na vida mundana e se assemelham a reproduções de fotografias das revistas de moda: os cafés da moda, os restaurantes elegantes e as recepções frequentadas por diplomatas estrangeiros escondem a frieza e a indiferença, a falta de discernimento, a ausência de autonomia e, por fim, a marginalidade.

À errância e à ânsia nacional e cultural dos sefarditas de Alexandria corresponde também certo nomadismo religioso. Se a religiosidade, como é característico da sociedade burguesa, não faz parte da vida cotidiana – exceto pela celebração do *Pessach*, descrita, no capítulo denominado *The last seder*, como uma espécie de Santa Ceia –, não há, no romance, outras referências a práticas religiosas judaicas, seja nas casas, seja nas sinagogas. Na verdade, o judaísmo dos personagens passa a se manifestar de maneira mais clara só a partir do momento em que começa a perseguição aos judeus pelo governo de Nasser, com os insultos, as prisões, o confisco de bens e as expulsões. Assim como ocorre em *La statue de sel*, de Albert Memmi, porém, quando a mãe do narrador não hesita em participar de uma grande cerimônia dionisíaca, de origem pagã, em seu prédio em Tunis, os membros do clã Aciman também participam de um ritual turco, o *buhur*, cujo objetivo é evitar a má sorte e

que, excepcionalmente, congrega os membros da família tanto quanto a criadagem árabe (ACIMAN, 1994, p. 193), num momento único de proximidade entre as classes que a sociedade se empenha em manter distantes uma da outra, isto é, entre os colonizadores (ou pseudocolonizadores) e os colonizados. Esse lapso momentâneo em direção à Ásia e à África, esse rasgo no frágil tecido da “civilização”, que interrompe, por um instante, o sonho da assimilação à Europa e suspende as leis sociais não escritas, é, porém, logo remediado: funciona apenas como uma espécie de válvula de escape, um breve carnaval, cujo propósito, afinal, é ratificar a ordem vigente.

Assim, se, na descrição de Memmi, o mergulho de sua mãe no passado animista da África é mais profundo, e sua descrição detalhada manifesta o horror e o desprezo do autor¹², o narrador de *Out of Egypt* descreve esse incidente com surpreendente naturalidade, como se a participação no rito mágico do *buhur* fosse um detalhe sem importância, uma espécie de ornamento que acrescenta uma aura de exotismo à suposta identidade europeia dos personagens.

A meio caminho entre o Oriente e a Europa, os sefarditas de Alexandria parecem locomover-se numa zona cinzenta entre religiões antigas e crenças modernas, entre diferentes nacionalidades, que provocam fissuras nas suas identidades, num empenho permanente para serem e não serem ao mesmo tempo. Como afirma Vassily, o padre grego que batizou Ugo de Montefeltro e, ao fim da narrativa, recebe o narrador e seu pai, que cogitam converter-se, porque imaginam, assim, poder escapar à perseguição de Nasser, “comunhão aos domingos, mas às sextas-feiras, *Shemá* [...]. Pobres judeus, vocês não são cidadãos em lugar nenhum e são traidores em todo lugar – inclusive de vocês mesmos” (ACIMAN, 1994, p. 265).

Na terra de ninguém, entre dois mundos, num espaço incerto de errâncias, entre o desprezo pelo suposto atraso da cultura árabe e pela tradição religiosa e a admiração pelas

¹² “Uma mulher vestida com lantejoulas coloridas, dançava selvagememente, lançando os braços, atirando a cabeça para traz com violência brusca que me causava foles na nuca. Ela nos voltava as costas e eu via seus longos cabelos negros. Bem ao fundo, sentados no chão, terríveis, tocavam os músicos negros. [...] Era minha mãe! Minha própria mãe! [...] Depois de quinze anos de cultura ocidental, dez anos de recusa consciente à África, talvez fosse preciso que eu aceitasse esta evidência. Seus velhos compassos monocórdicos me emocionavam mais do que as grandes obras da música da Europa.” [Texto original : «Une femme, vêtue d’oripaux de couleurs, dansait sauvagement, lançant ses bras, jetant sa tête en arrière avec une violence saccadée qui me fit mal à la nuque. Elle nous tournait le dos et je voyais ses longs cheveux noirs. Tout au fond, assis à terre, terribles, jouaient les musiciens nègres. (...) C’était ma mère! Ma propre mère! (...) Après quinze ans de culture occidentale, dix ans de refus conscient de l’Afrique, peut-être faut-il que j’accepte cette évidence: ses vieilles mesures monocordes me bouleversent davantage que les grands musiques de l’Europe.»] (MEMMI, 1966, p. 178)

conquistas de um Ocidente que não os vê como iguais, os sefarditas assimilantes de Alexandria se tornam os imitadores de todas as modas, os esnobes que batem em todas as portas – e nenhuma delas se abre realmente para eles. Assim, quando o narrador passa a estudar no colégio americano, imediatamente passa a tomar o café da manhã à moda americana em sua casa: aos sábados de manhã, a cozinha, dirigida pelo cozinheiro muçulmano Abdou, exala um aroma delicioso de café e de ovos com bacon.

Quando, ao final da narrativa, a família tem seus bens confiscados, é expulsa do Egito e olha para sua vida em Alexandria com os olhares de quem já está longe, essa vida lhes parece “irreal e transitória, como se nós tivéssemos vivido uma mentira e, subitamente, tivéssemos sido descobertos” (ACIMAN, 1994, p. 309).¹³ À pergunta da tia Elsa, que indaga que tipo de judeus eles são, o narrador tem uma resposta: “O tipo que não comemora a saída do Egito quando esta é a última coisa que eles desejam fazer. Eu não desejo cruzar o Mar Vermelho e não quero estar em Jerusalém no ano que vem” (p. 333).¹⁴

Os olhares da família, enquanto isso, permanecem sempre voltados para Paris, a metrópole cujo bairro mais elegante, o *16ème arrondissement*, abrigará a avó e a tia-avó do autor, depois de sua expulsão do Egito. Lá, elas passam a viver num apartamento de um só cômodo, na Avenue Georges Mandel, no quinto andar de um prédio sem elevador, cujas dimensões equivalem, aproximadamente, às do quarto de uma das empregadas da família em Alexandria. Ocupando o pior lugar do melhor bairro, as duas senhoras se tornam a metáfora consumada da precariedade das conquistas de gerações de falantes do francês norte-africano.

¹³ Texto original: “Now it all seemed unreal and transitory, as if we had lived a lie and suddenly had been found out.”

¹⁴ Texto original: “The kind who don’t celebrate leaving Egypt when it’s the last thing they want to do. I don’t want to cross the Red Sea and I don’t want to be in Jerusalem next year.”

Bibliografia

ACIMAN, A. *Out of Egypt*. Nova York: Farrar, Strauss & Giroux, 1994.

BEL, J. Snobisme à l'Est et à l'Ouest: «Die Flucht ohne Ende» de Joseph Roth. *Germanica*, n. 49, 2011/2.

GORMEZANO-GOREN, I. *Kaitz Alexandroni*. Tel Aviv: Am Oved, 1978.

JULLIAN, P. *Dictionnaire du snobisme*. Paris: Christian de Bartillat, 2006.

MEMMI, A. *La statue de sel*. Paris: Gallimard, 1966.