UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE LÍNGUA HEBRAICA, LITERATURA E CULTURA
JUDAICAS

**Exílio entre o *Shtetl* e o crepúsculo:
Joseph Roth e o judaísmo no *fin-de-siècle* austríaco**

Luis Sérgio Krausz

**São Paulo
2006**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE LÍNGUA HEBRAICA, LITERATURA E CULTURA
JUDAICAS**

**Exílio entre o *Shtetl* e o crepúsculo:
Joseph Roth e o judaísmo no *fin-de-siècle* austríaco**

Luis Sérgio Krausz

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura Judaica, do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Letras.

Orientadora: Profa. Dra. Nancy Rozenchan

**São Paulo
2006**

**À saudosa e abençoada memória de meus avós,
Alice e Wilhelm Krausz, judeus da *Welt von gestern* que
reconstruíram, no Brasil, ruínas deixadas pelo anjo da história.**

Agradecimentos

À minha orientadora, Nancy Rozenchan, cuja paciência e dedicação acompanharam o desenvolvimento deste trabalho desde uma origem mais distante do que seria razoável supor; a Andrea Lombardi, que no curso “Migrações e Trauma”, na USP, me levou de encontro à obra de Joseph Roth e à sua interpretação; a Alberto Dines, pelas conversas e indicações de artigos sobre Roth e Stefan Zweig; a Helmut Galle e Márcio Seligmann-Silva, membros da banca do exame de qualificação, que me ofereceram sugestões preciosas de caminhos a seguir; a Eva Lieblich Fernandes, por sua colaboração com este trabalho a partir da biblioteca da Universidade de Mainz; a Hans Günter Flieg, que viu de mais perto o mundo sobre o qual fala Roth.

A Sara, David e Elias, pela paciência, pela compreensão e pelo respeito por um projeto não tão favorável à vida quotidiana.

Minha gratidão, também, à FAPESP (Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo), que tornou possível a realização deste trabalho por meio de uma bolsa de estudos; ao DAAD (Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico), que me proporcionou produtivos meses de pesquisa na Universidade Livre de Berlim, e a Karen Lisboa e Claudio Struck, pela companhia e pela amizade, em Berlim e em São Paulo.

RESUMO

Este tese aborda a obra do escritor judeu austríaco Joseph Roth, buscando entender a crítica que ele faz à modernidade como resultante de um ponto de vista singular, determinado pelo encontro entre dois mundos: o mundo do tradicionalismo judaico no Leste europeu e o mundo da monarquia habsburga, em seus anos finais. Pretende-se demonstrar que é tomando como referência os parâmetros destes dois universos que Roth dirige um olhar cético para a modernidade e para o mundo pós-1ª. Guerra Mundial.

Ao mesmo tempo, pretende-se demonstrar como o conceito de exílio está inextricavelmente ligado a uma obra crítica com relação a seu tempo, embasada na memória de dois mundos em extinção. Trata-se, porém, de um exílio que se configura mais como a expulsão de um tempo do que como uma simples expulsão geográfica – o que o torna, de certa maneira, mais trágico. O exílio é também uma das categorias centrais da reflexão mística e filosófica judaica, e neste sentido busco apontar para as coincidências entre o tema do exílio em Roth e nas doutrinas desta tradição.

Ao conceito de exílio corresponde, como seu duplo e seu oposto, o conceito de *Heimat* (terra-mãe), que em Roth se torna uma categoria abstrata, pertencente ao universo da metafísica e da memória, e, como tal, objeto de culto e paradigma, à luz dos quais ele interpreta a realidade do universo europeu entre-guerras. Diante do que foi discutido sobre os temas acima, conclui-se que esta *Heimat* imaginária afigura-se como uma das suas obsessões literárias, em torno da qual ele construirá uma obra que é, sobretudo, a tentativa de restauração de uma paisagem humana desaparecida e um retrato profundamente nostálgico da memória de uma civilização, ancorada na Idade Média, e sepultada pelo tempo e pelas guerras.

Palavras chave: literatura alemã, literatura judaica, autores judeus, literatura de exílio, Joseph Roth.

ABSTRACT

This thesis discusses the *oeuvre* of the Jewish Austrian writer Joseph Roth, and aims at an understanding of his critique of modernity, which is seen as a result of a unique point of view, determined by the encounter between two worlds: the traditional world of Eastern European Jewry on one hand and the world of the final years of the Habsburg Monarchy on the other. I try to show that Roth takes a skeptical look at modernity and at post-World War I Europe using the paradigms of these two lost worlds.

At the same time I aim at demonstrating how the concept of exile is deeply rooted in his critique of modernity. However he is dealing with an exile in time here, as opposed to a purely geographical exile – an exile that is far more tragic, since it is irreversible. Exile is also a core theme in traditional Jewish mystical and philosophical thought and I try to point to coincidences in the treatment of this topic in Roth and in traditional Jewish doctrines. The concept of exile has the idea of *Heimat* or homeland as its opposite, and in Roth *Heimat* becomes an abstract category, pertaining to the universe of metaphysics and memory, in the light of which he interprets European civilization of the 1920's and 1930's. I conclude by showing how this fictive *Heimat* turns into one of his literary obsessions, around which he will build an *oeuvre*, which is, more than anything else, an attempt at restoring a vanished human landscape, anchored in the Middle Ages and buried by time and by wars.

Key words: German literature, Jewish literature, Jewish authors, Exile literature, Joseph Roth.

Sumário

Apresentação	6
Introdução: A Fronteira	16
I – Uma <i>Heimat</i> ; dois mundos	29
II – Fragmentos de uma épica reconstruída	42
III – O duplo exílio	60
IV – Roth e a <i>haskalá</i> galiciana	80
V – Exílio ontológico: Roth e a Cabala	106
VI - No pântano da assimilação	120
VII– <i>Amerika</i> : profecia fáustica e paroxismo do exílio	151
VIII - O exílio no coração: modernidade e messianismo em <i>Hiob</i>	174
IX - O paraíso artificial	185
Bibliografia	196

Apresentação

A literatura judaica alemã – ou literatura alemã judaica – é representativa de um universo cultural extremamente rico em seu período de maior florescimento, no último quartel do século 19 e nas primeiras quatro décadas do século 20. Com a ascensão do nazismo e o desmanche da simbiose judaico-germânica, em todas suas nuances reais e imaginárias, este universo tão rico quanto multifacetado ficou, feitas umas poucas exceções, relegado a um segundo plano na reflexão literária judaica tanto quanto alemã, quando não ao simples esquecimento – um esquecimento que se deve, entre outros fatores, à idéia predominante nos grandes centros da diáspora, de que não havia mais um futuro judaico alemão; ao fato de que a maior comunidade judaica do mundo passou a ser a americana, onde floresceria uma literatura própria, em ídiche e em inglês, e à esperança de que o surgimento da nação israelense polarizaria toda a futura criatividade judaica, fazendo com que a língua e as letras hebraicas passassem a ser a única maneira de expressão legítima para um povo que, supostamente, retornava à terra de seus ancestrais.

Já no universo da cultura alemã, o legado literário judaico germânico ficou, também, relegado a uma posição desconfortável: no pós-guerra as duas Alemanhas tratavam de reconstruir suas identidades culturais e nacionais tendo como fundamento um rompimento com o passado nacional-socialista e neste sentido a literatura judaica alemã, depois do genocídio, significava um vínculo nem sempre suportável com um passado para o qual não se queria e não se podia olhar.

Entretanto encontra-se, no acervo literário judaico-alemão um dos resultados mais frutíferos do diálogo entre duas culturas, cuja afinidade resulta, entre outros fatores, de uma linguagem comum: a fonte mais importante do ídiche, matriz da cultura judaica asquenazi, é o médio-alto alemão, a mesma fonte a partir da qual surgiu o alemão moderno. Esta afinidade talvez explique, em parte, a incomum atração que a cultura alemã exerceu, ao longo de todo o século 19 e no início do século 20, sobre a população judaica da Europa – um fato que muitas vezes é esquecido em deocrência da catástrofe nazista.

Porlífica em autores geniais, na literatura judaica alemã há muitos dos grandes nomes da reflexão humanística universal – como Elias Canetti, Walter Benjamin, Franz Kafka, Alfred Döblin, Hermann Broch e dezenas de outros de mesmo quilate. Ver estes autores como representantes de uma identidade cultural supra-nacional, e híbrida, que depois da 2^a Guerra tornou-se uma impossibilidade impõe-se assim como investigar essa identidade cuja essência é a conjunção da origem judaica com a expressão alemã, uma identidade híbrida que floresceu num vasto território, muito além das atuais fronteiras da Alemanha, estendendo-se sobre boa parte das terras que antes constituíam o Império Austro-Húngaro.

O encontro entre a tradição judaica e a tradição alemã, tão criativo nas letras e artes quanto desastroso, do ponto de vista da história, representa um paradoxo e talvez um enigma ainda indecifrado da história européia do século 20. Como tal, tem sido objeto de uma infinidade de estudos em todas as áreas do conhecimento humanístico. Na medida em que hoje existe uma reavaliação da importância das comunidades judaicas espalhadas em todos os continentes, um olhar sobre este acervo literário, que privilegie sua relação com o judaísmo, não o vendo simplesmente como literatura universal, propõe um campo de pesquisas fecundo, de interesse não apenas histórico, mas também paradigmático de uma simbiose cultural, tema urgente e atual na conjuntura mundial.

Joseph Roth (1894-1939) é autor de uma obra literária que está, em grande parte, embasada neste encontro entre culturas, neste diálogo entre a tradição imperial austro-húngara e o mundo do *Shtetl*, por um lado, e no confronto deste universo oitocentista com o frenesi do século 20. Dono de um estilo que o torna um dos escritores mais admirados do idioma alemão, de um olhar agudo sobre os problemas, as contradições e os absurdos da sociedade moderna, e ao mesmo tempo conhecedor da tradição cultural dos judeus do leste da Europa, Roth reflete, tanto em sua obra quanto em sua trajetória pessoal, o trânsito entre universos culturais distintos, ao qual foram obrigados os judeus da Europa, e também, num sentido mais amplo, as profundas transformações que a 1a. Guerra Mundial provocou na realidade e na consciência européias.

Roth foi um escritor em trânsito. Em trânsito entre o universo da tradição judaica e o mundo emancipado e elegante da Viena do fim do século e, ao mesmo tempo, em trânsito entre o mundo monárquico austro-húngaro do século 19, com suas instituições que pareciam destinadas à eternidade, com sua paixão pela ordem, pela estabilidade e pela segurança, e o desvairio fáustico do século 20, de que a América é, em sua visão, a mais perfeita realização.

Sua obra, portanto, assenta-se sobre um duplo referencial. O primeiro aspecto deste duplo referencial é a monarquia austro-húngara, em cujo seio ele nasceu, e que se torna, em sua literatura, composta no entre-guerras, uma espécie de pátria metafísica, à qual ele se volta, a partir da nostalgia do exílio, e sobre a qual projeta uma série de idealizações, das quais muitas, inclusive, parecem influenciadas pelos ideais de um messianismo judaico. De outro lado está a tradição judaica propriamente dita – o universo de rabinos milagrosos e fiéis devotos, de transcendência e elevação da alma às esferas superiores, de pobreza e fé, de certeza da proximidade do divino e da preponderância dos valores éticos e religiosos. Estes dois âmbitos foram os extremos do universo em que Roth viveu e formou-se, desde o seu nascimento, em 1894, até a eclosão da 1a. Guerra Mundial e o seu alistamento no exército do Kaiser, em 1916. Ao longo deste período Roth percorreu, por assim dizer, o longo itinerário que separava estes dois universos, geograficamente representados pela Galícia oriental, onde nasceu, e por Viena, onde ele foi estudante de Letras Germânicas e Filosofia até seu alistamento militar.

Neste sentido, a obra de Roth é uma dupla ponte: entre o universo da modernidade, com seu materialismo crescente e suas ambições fáusticas e o universo de raiz medieval, que abrange tanto o mundo do *Shtetl* quanto as instituições da dupla monarquia; mas também uma ponte entre dois extremos do Império Austro-Húngaro oitocentista: o mundo judaico tradicional, com suas formas de vida sedimentadas pelos séculos, e o ideário surgido com a *Haskalá*, ou iluminismo judaico, com seus principais desdobramentos: o sionismo, o socialismo e o assimilacionismo.

Segundo David Bronsen ¹, Roth nasceu numa família rigorosamente ortodoxa, e viveu sob a proteção de seu avô – seu pai desapareceu, em sua infância, durante uma viagem, aparentemente vitimado por um ataque psicótico, e jamais foi reencontrado. Segundo consta, passou o resto da vida ao abrigo de algum rabino místico, mas não voltou a fazer contato com sua família. A língua na casa de sua mãe e de seu avô era o ídiche, mas Roth foi, desde os seus tempos de *Gymnasium*, um dedicado estudante de língua e literatura alemã, seguindo a tradição que fez de sua Brody natal um dos principais centros da *Haskalá* ou iluminismo judaico no leste europeu, mas que, à época de sua juventude, já se tornara anacrônica, em função do crescente anti-semitismo por parte dos nacionalistas alemães, no seio da monarquia habsburga.

A este referencial duplo, que determina os contornos de sua trajetória espiritual e intelectual na juventude, ele contrapõe, em sua obra romanesca, as sociedades de massas do século 20, que se lhe afiguram como dominadas pela violência e pela cobiça, pela obsessão materialista e pela loucura.

O declínio do império habsburgo, cuja memória preenche de nostalgia a obra de Roth, e o desaparecimento do universo do *Shtetl*, são temas a que ele retorna permanentemente em sua fase criativa mais tardia, criando um *opus* literário de singular unidade e continuidade, na medida em que projeta sobre estes dois mundos o ecúmeno natal que perdeu irreversivelmente – um ecúmeno marcado pelas tradições e por uma ligação visceral com instituições de raiz medieval, fundamentadas num sentido de reverência ao divino. Ao mesmo tempo, ele contrapõe este universo em extinção à voragem secularista da modernidade – na qual estão incluídos, num *continuum*, tanto as sociedades de massas da União Soviética e dos Estados Unidos quanto a Alemanha hitlerista, como diferentes faces,

¹ David Bronsen. *Joseph Roth – Eine Biographie*, Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 1974

mas aspectos indissociáveis, de um mesmo fenômeno – que se afigura, em sua obra, como o território da perplexidade e da banalização, e sobre o qual ele projeta o mesmo sentimento de perdição associado, em sua origem, à temática da expulsão de Adão e Eva do jardim do Éden na tradição mística e filosófica do judaísmo.

As paisagens, as tradições, a gente e a maneira de ser de sua Galícia natal são reiteradas no conjunto de sua obra, que assim faz as vezes de uma pátria imaterial, cultuada numa literatura que se torna um símbolo perpétuo de uma *Heimat* desaparecida. Seus livros compõem um *corpus* literário no qual diferentes obras são como aspectos de uma só totalidade já que seus romances – especialmente os de sua fase mais madura – compõem uma espécie de épica sem descontinuidades, cujos personagens transcendem os limites deste ou daquele livro para ressurgirem em outros, como a emprestar unidade a um conjunto. Todos eles têm suas trajetórias delimitadas por uma dupla oposição: de um lado está o eixo cujos limites são o *Shtetl* e o esplendor das instituições monárquicas, isto é, o universo que a 1ª. Guerra Mundial sepultou, e de outro o triunfo dos valores profanos do século 20.

A oposição entre os mundos de antes e depois da 1ª. Guerra, portanto, fundamenta-se na incompatibilidade do século 20 com o que é, para Roth, o essencialmente humano, qual seja, a ruptura das ideologias contemporâneas com qualquer tipo de visão de caráter metafísico e religioso. Olhando em retrospecto, Roth consegue expor, em sua obra, as contradições deste mundo desaparecido, ao qual ele permaneceria apegado por toda sua vida, numa espécie de arqueologia ideológica que vai buscar as causas da falência daquele universo em seus próprios vícios. Neste sentido, Roth muitas vezes volta-se com um olhar crítico para o universo de suas idealizações, como que em busca de respostas para o enigma de seu desaparecimento.

Ao mesmo tempo, ele vê a modernidade nascente com o fim da 1ª. Guerra Mundial como o início de uma era de desorientação, de cegueira, estigmatizada pela perda da dimensão vertical da existência. As transformações históricas da Europa – e especialmente do Império Austro-Húngaro – com a 1ª. Guerra Mundial são vistas por Roth como uma catástrofe, em decorrência da qual o ser humano torna-se um brinquedo de forças políticas que ele não compreende, mas que o desorientam e escravizam.

Neste novo mundo, o desenraizamento é parte inseparável da condição humana – e o desenraizamento é o tema central da obra de Roth. Trata-se, para ele, de um fenômeno que vai além da dimensão simplesmente espacial para adquirir uma dimensão existencial: o confronto com o vazio e a tentativa de preenchimento deste vazio é um aspecto essencial da experiência do homem moderno, uma existência que, na visão de Roth, necessariamente possui algo de intrinsecamente farsesco, como ele veria, antecipando-se aos escritores existencialistas.

Por outro lado, ao debruçar-se sobre o ocaso do universo habsburgo já antes do início da 1ª. Guerra, ao mesmo tempo em que aí insere os conflitos do judeu com a modernidade, Roth o faz à maneira de um Singer ou um Agnon, o que o coloca em par com toda uma linhagem de escritores judeus, especialmente do leste europeu, para quem a inserção de um povo que vivia num mundo de feições medievais na era do racionalismo, das luzes e da indústria se constitui como matéria central.

Sua obra, portanto, trata do declínio e do conflito entre mentalidades e visões de mundo, e em seu tecido encontram-se inscritos os dilemas do povo judeu em seu doloroso encontro com a história europeia do século 20, ao mesmo tempo em que o triunfo do mito fáustico sobre a sociedade ocidental – pois o que é o século 20 europeu senão o triunfo de Fausto – por ele é tratado com espírito crítico agudo e implacável.

Os aspectos destruidores e desumanos de uma modernidade que pretende resolver os problemas humanos por meio da razão são destacados por Roth em toda a extensão de sua obra, e contrapostos a um universo extinto, em que conviviam, separados pelas crenças porém unidos pela fé, tanto a monarquia habsburga quanto o mundo tradicional judaico.

O iluminismo, aí, aparece como o prelúdio do totalitarismo, e não como o seu antídoto. Roth é um escritor comprometido com uma visão metafísica do homem, para quem a religiosidade permeia o essencialmente humano: o mito habsburgo tanto quanto o mito judaico são as fontes de sua obra, e da crença nestes mitos surge uma identidade austro-judaica artificial, construída de forma tardia, por meio de um conflito póstumo entre dois mundos já inexistentes: o *Shtetl* e a dupla monarquia.

*

Roth combateu como soldado na 1ª. Guerra Mundial e seus primeiros trabalhos jornalísticos, em Viena (1918-1920) e Berlim (1920-1922) tratam do retorno após a guerra – um retorno sob o signo da perda e da destruição de uma pátria e de um lar. Nos romances de seu primeiro período criativo – como *Hotel Savoy* e *Die Flucht ohne Ende* – Roth também tematiza o exílio perpétuo, a impossibilidade de retorno a um lugar que já não mais existe, e retoma, assim, um tema central à reflexão filosófica judaica: o exílio de um povo condenado a “vagar por ruelas estreitas” (*Hotel Savoy*).

Ao contrário de tantos outros judeus ocidentalizados e germanizados, Roth nunca se sentiu superior aos judeus do Leste, denominados *Ostjuden* no universo judaico de língua alemã. Apesar de sua intensa afinidade eletiva com o idioma e a literatura alemãs, ele sempre se posicionou como um defensor da fé e da cultura dos judeus do Leste, que lhe parecia mais antiga, mais autêntica e mais calorosa do que o judaísmo “de uma classe ocidentalizada, civilizada, aplainada e aguada de judeus emigrados” (*Juden auf Wanderschaft*) que, “por meio do sionismo ou da assimilação, se rende aos valores do Ocidente.” (*Juden auf Wanderschaft*)

O conflito de Roth com as ideologias dominantes entre os judeus aculturados ao universo alemão – como assimilacionismo e, mais tarde, o sionismo, que eram por ele vistos como duas faces de uma mesma moeda – decorre de sua visão de que o verdadeiro judaísmo era, justamente, aquele que ele conheceu na casa de sua mãe e de seu avô: o judaísmo marcado pela tradição dos moradores das pequenas aldeias do Leste europeu, e que ele descreve em obras como *Das falsche Gewicht*; *Der Leviathan* e *Hiob*. Sua obra, assim, é antes de qualquer outra coisa um testemunho aprofundado de um mundo já inexistente, para o qual ele olha com intensa nostalgia e respeito, ao contrário do olhar irônico dos seus predecessores históricos, expoentes da literatura da *Haskalá* – seja em língua ídiche, como Mên dele e Peretz, seja em alemão, como Karl Emil Franzos. Tampouco é o olhar de Roth marcado por uma condescendência que será tanto maior quanto mais tiver implícita em si a suposição de uma superioridade cultural – como é o caso de Alfred Döblin em sua *Reise in Polen*.

Neste sentido, os parâmetros políticos do século 20 não são adequados para uma avaliação da obra de Roth. Ele se volta contra o materialismo do século 20 – seja este

socialista ou capitalista – e sua nostalgia volta-se sobre os valores que se perderam com o triunfo do materialismo na Europa. Ao voltar-se, insistentemente, ao longo de toda sua carreira, sobre o passado ele busca recuperar aqueles conteúdos espirituais que já não mais encontram espaço no “admirável mundo novo”, no qual jamais foi capaz de encontrar seu lugar.

Testemunho de um mundo extinto, Roth nos oferece uma visão única de uma sociedade e de um ideário, que nos permite conhecer o mundo de onde veio boa parte do judaísmo europeu. As raízes culturais do judaísmo europeu – seja ele oriental ou ocidental – estão entranhadas na obra de Roth e conhecê-lo mais de perto significa, também, conhecer melhor os fundamentos de uma cultura determinante na formação da identidade judaica contemporânea.

*

Esta investigação do universo de Joseph Roth toma como ponto de partida os principais romances que ele escreveu, em diferentes etapas de sua trajetória criativa. Da primeira fase, composta ainda sob o impacto de sua participação na 1ª. Guerra Mundial, e do desaparecimento de seu mundo natal, destaco *Hotel Savoy* (1924); *Die Flucht ohne Ende* (1926); *Zipper und sein Vater* (1928) e *Der Stumme Prophet*, escrito em 1929 mas publicado postumamente só em 1966. Dos romances e contos ambientados no universo do judaísmo leste-europeu, sobre o qual Roth se voltaria a partir de 1929, *Hiob* (1930), *Der Leviathan* (1940), *Das falsche Gewicht* (1937), e o ensaio *Juden auf Wanderschaft* (1927). Finalmente, dentre suas obras que têm como característica determinante a reconstrução do universo austro-húngaro, *Radetzky marsch* (1932), *Die Kapuzinergruft*, (1938) e *Die Geschichte von der 1002 Nacht* (1939).

Outras obras marcadas pelo exílio como *Beichte eines Mörders* (1936), *Tarabas* (1938) e *Die Legende vom heiligen Trinker* (1939), bem como de coletâneas de artigos jornalísticos – tais como *Reise in Russland* e *Die Filiale der Hölle auf Erden*, juntam-se a leituras de contemporâneos e predecessores do autor – tais como Benjamin, Broch, Brod, Canetti, Dessauer, Döblin, Franzos, Kafka, Kisch, Morgenstern, Schnitzler, Zweig, Wasserman e Werfel – para fundamentar, neste trabalho, uma reflexão acerca do trânsito entre mentalidades a que estiveram sujeitos os judeus da Europa – especialmente os do

Império Austro-Húngaro – e mostrar os desdobramentos do duplo choque de culturas pelo qual passaram o autor e seus contemporâneos, sempre atentando para o fato de que Roth dá voz a um processo de ruptura, deslocamento e estranhamento que envolveu todos os judeus da Europa de sua geração.

Neste sentido, situar a obra de Roth no panorama mais amplo das transformações históricas e ideológicas por que passou o judaísmo europeu, especialmente sob influência do iluminismo judaico ou *Haskalá*, significa, também, expressar um processo mais amplo e generalizado, determinado pela substituição de um modo de vida por outro, pela emigração e pelo triunfo dos valores da modernidade, em meio ao qual os envolvidos perdem a noção de lar e origem, sujeitando-se, assim, a uma confusão de referenciais.

O olhar crítico de Roth sobre este processo, e sobre as quimeras do século 20, o torna um dos mais agudos e perspicazes observadores de seu tempo, que nunca perdeu a perspectiva daquilo que considerava como os valores perenes da humanidade. Ao mesmo tempo, uma visão de mundo essencialmente judaica e impregnada da tradição religiosa permeia todos os estágios do seu olhar sobre este processo de migração e transformação.

*

A leitura da obra de Roth e de seus contemporâneos, escritores judeus de língua alemã, enseja, portanto, uma discussão sobre o choque entre os valores tradicionais do judaísmo com os valores da nova cultura e da nova civilização. Neste sentido, elaborei, nos capítulos que são apresentados a seguir, uma reflexão acerca da importância de alguns conceitos-chave da obra de Roth: a fronteira, enquanto representação simbólica em sua literatura; a noção de *Heimat* (Lar nacional) na literatura de Roth e a questão do exílio, que é um tema central não só à literatura de Roth mas também a toda a literatura e à reflexão mística judaicas. Em capítulos subsequentes são discutidos o conflito entre a *Haskalá* e as tradições religiosas dos *Hassidim* e *Mitnagdim* – aspectos determinantes da história e da reflexão judaicas na Galícia do século 19, e conflito responsável, inclusive, pelo surgimento de uma literatura judaica segundo os moldes modernos; outras visões sobre o universo que Roth idealiza em seus romances da Dupla Monarquia; o significado da obra de Roth à luz de alguns conceitos da mística judaica; a visão que Roth e contemporâneos como Kafka e Kisch tinham da América como o *topos* da alienação por excelência, e o lugar de Roth na literatura judaica como uma ponte entre o universo do Leste e o universo literário judaico-

alemão. A idealização que Roth faz do universo *Biedermeier* como expressão da nostalgia por uma *Heimat* perdida será também comentada.

Cabe, ainda, observar aqui que todas as traduções de textos em alemão citados neste trabalho são de minha autoria – exceto as de *O Desaparecido ou Amerika*, de Franz Kafka, extraídas do volume publicado por Susana Kampff Lages, a quem agradeço.

Introdução: A Fronteira

Joseph Roth nasceu em Brody, na Galícia, em 2 de setembro de 1894, e faleceu no exílio em Paris, num hospital de pobres, em 1939. Brody era uma localidade nos confins do império austro-húngaro, junto ao reino do czar, e hoje faz parte da Ucrânia. A Galícia era, no final do século 19, uma espécie de enclave polonês e ucraniano dentro do território multi-étnico, multi-religioso e multi-lingüístico dos Habsburgos, um território que foi conquistado no século 18, e considerado, em Viena, como um lugar distante, primitivo, estranho.

Os judeus da Galícia conviviam, à época, quotidianamente, com uma multiplicidade de idiomas: o ídiche, tradicionalmente falado nas casas judaicas do Leste europeu – estivessem estas deste ou daquele lado da fronteira que separava as terras do Kaiser daquelas do czar –, o polonês, o ucraniano, o hebraico e o aramaico, dos estudos religiosos e das preces, normalmente reservados aos homens, e o alemão, a língua oficial do Império,

cujo conhecimento era, também, a melhor via de acesso para o mundo ensolarado, próspero e seguro das metrópoles habsburgas – ou melhor, da grande metrópole habsburga: a dourada Viena, onde residia o Kaiser Franz Joseph.

De Viena, o centro da monarquia cuja luminosidade se espalhava por toda a Europa, alguns raios distantes alcançavam Brody, e muitos dos jovens judeus da cidadezinha sonhavam com um futuro na metrópole, que vivia um longo apogeu. Décadas antes da ascensão do nazismo, o significado do idioma alemão para os judeus do Leste europeu era o de um passaporte para a modernidade, o de um visto de saída do gueto para a Europa – para usar a expressão cunhada pelo crítico judeu alemão Arthur Eloesser ². E isto era especialmente verdade para aqueles que, por força das guerras, tinham nascido dentro do território dominado pelo Kaiser Franz Joseph. Este monarca, ao contrário do czar, concedera aos judeus de seu reino a plenitude dos direitos de cidadania. Conhecer bem o alemão significava a possibilidade de integrar-se ao mundo “civilizado” que florescia no Oeste europeu – ainda que os termos de tal civilização fossem tornar-se, já nas primeiras décadas do século 20, assustadores mesmo em comparação com a mais hedionda das barbáries até lá conhecidas.

Se conhecer bem o alemão significava deixar para trás um universo marcado pela pobreza e pela perseguição – o *Shtetl*, cuja descrição ocupa boa parte das páginas da literatura judaica da segunda metade do século 19 e da primeira metade do século 20 – os judeus das províncias orientais do império austro-húngaro dedicavam-se com afã ao seu estudo e cultivo, não só por motivos práticos, mas porque com ela identificavam o que de melhor havia no espírito humano. Em *Juden auf Wanderschaft*, texto de 1927, Roth escreveria: “Para o judeu do Leste, a Alemanha é o país de Goethe e Schiller, dos poetas alemães que todos os jovens judeus estudiosos conhecem.” ³

E no discurso proferido numa solenidade fúnebre em honra a Roth em Paris, em 1939, Stefan Zweig lembrou que

... justamente na Áustria podia-se assegurar irrefutavelmente que em todas aquelas regiões marginais onde a preponderância da língua alemã estivesse ameaçada, o hábito da cultura alemã era conservado única e exclusivamente pelos judeus. Os nomes de Goethe,

² Arthur Eloesser. *Vom Ghetto nach Europa*. Berlim: Jüdische Buch-Vereinigung, 1936

³ Joseph Roth. *Juden auf Wanderschaft*. p. 560 : „Dem Ostjuden ist Deutschland das Land Goethes und Schillers, der deutschen Dichter, die jeder lernbegierige jüdische Jüngling... kennt...“

Hölderlin e Schiller, Schubert, Mozart e Bach não eram menos sagrados para estes judeus do Leste do que os dos seus patriarcas. É possível que este tenha sido um amor infeliz – e hoje certamente não correspondido, mas a existência deste amor não poderá, jamais e em tempo algum, ser obliterada do mundo, pois dela são testemunhos milhares de obras e de feitos singulares. Quanto a Joseph Roth, seu desejo mais íntimo foi, desde a infância, servir à língua alemã, e através dela os grandes ideais que, antigamente, eram a honra da Alemanha: o cosmopolitismo e a liberdade de espírito.⁴

As palavras de Zweig ecoam uma carta que o próprio Roth lhe dirigira, alguns anos antes: “Somos provenientes mais da ‘Emancipação’, da Humanidade, do ‘Humano’ de um modo geral do que do Egito. Nossos antepassados são Goethe, Lessing e Herder não menos do que Abraão, Isaac e Jacó. E de resto, nós não fomos mais assassinados por fiéis cristãos, como os nossos ancestrais, mas por pagãos ateus...”⁵

A admiração juvenil de Roth pela cultura alemã estava afinada com o espírito de seu tempo. À participação dos judeus no universo cultural alemão do Império Austro-Húngaro correspondera, também, segundo Ernst Toller (1893-1939), igual entusiasmo nos territórios alemães outrora pertencentes à Polônia:

Os judeus sentiam-se como pioneiros da cultura alemã. Nas pequenas cidades as casas de famílias burguesas judias eram centros espirituais. Literatura alemã, filosofia e arte eram ali “abrigadas e cultivadas” com um orgulho que beirava o ridículo. (...) Os judeus sentavam-se à mesa, no aniversário do Kaiser, com os oficiais da reserva, o *Kriegsverein* e a guilda dos artilheiros, bebiam cerveja e *Schnaps* e davam vivas ao Kaiser Wilhelm.⁶

⁴ David Bronsen. *Joseph Roth – Eine Biographie*. Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 1974, p. 81 (transcrição de um trecho do discurso que Stefan Zweig pronunciou numa solenidade fúnebre em honra a Joseph Roth): „...gerade in Österreich konnte man unwidersprechlich gewahren, dass in all jenen Randgebieten wo der Bestand der deutschen Sprache bedroht war, die Pflege der deutschen Kultur einzig und allein von Juden aufrechterhalten wurde. Der Name Goethes, Hölderlins und Schillers, Schuberts, Mozarts und Bachs war diesen Juden des Ostens nicht minder heilig als der ihrer Erzväter. Mag es eine unglückselige Liebe gewesen sein und heute gewiss eine unbedankte, das Faktum dieser Liebe wird doch nie und niemals wegzuleugnen sein aus der Welt, denn sie ist in tausend einzelnen Werken und Taten bezeugt. Auch Joseph Roths innerstes Verlangen war von Kindheit an, der deutschen Sprache zu dienen und in ihr den großen Ideen, die vordem Deutschlands Ehre waren, dem Weltbürgertum und der Freiheit des Geistes.“

⁵ Zweig *apud* Helmut Nürnberger. *Joseph Roth*. Reinbeck: Rowohlt, 1981, p.107: „Wir kommen eher aus der ‚Emanzipation‘, aus der Humanität, aus dem ‚Humanen‘ überhaupt als aus Ägypten. Unsere Ahnen sind Goethe Lessing Herder nicht minder als Abraham, Isaac und Jacob. Im übrigen waren wir nicht mehr wie unsere Vorfahren von frommen Christen geschlagen, sonder von gottlosen Heiden...“

⁶ Ernst Toller. *Prosa – Briefe – Dramen – Gedichte*. Hamburgo, 1961, p. 30: „Die Juden fühlten sich als Pioniere deutscher Kultur. In den kleinen Städten bildeten jüdische bürgerliche Häuser die geistigen Zentren, deutsche Literatur, Philosophie und Kunst wurden hier mit einem Stolz, der ans Lächerliche grenzte, ‚gehütet und gepflegt‘ (...). Die Juden sassen an Kaisers Geburtstag mit den Reserveoffizieren, dem Kriegerverein und der Schützengilde an einer Tafel, tranken Bier und Schnaps und liessen Kaiser Wilhelm hochleben.“

A noção de que a língua alemã era sinônimo de cultura e formação está presente, também, nas memórias de Soma Morgenstern, escritor nascido na Galícia oriental, amigo pessoal e contemporâneo de Roth:

Com muita frequência ouvi-o (meu pai) dizer: você pode aprender o que quiser – se você não souber alemão, não será uma pessoa culta. Visto de maneira superficial, isto poderia ser considerado como evidente. Afinal, a Galícia era território austríaco, ainda que houvesse uma autonomia cultural irrestrita para a nação polonesa. (...) Porém quase todos os estudantes judeus conheciam suficientemente bem a língua alemã para prosseguir seus estudos sem qualquer dificuldade, depois de passado o exame de conclusão, na Universidade de Viena ou em qualquer outra universidade alemã.⁷

Na obra de Roth, o triunfo do novo espírito e a destruição da velha ordem são vistos, em retrospecto, como catástrofes. Sua obra torna-se, igualmente, emblemática da falência de uma afinidade eletiva: o esforço por assimilar-se à cultura alemã, e sua eleição voluntária do idioma alemão como meio de expressão. Em sua juventude, esta escolha de Roth representava o sonho oitocentista de gerações de judeus das províncias orientais do império austro-húngaro, que se dedicavam com afã ao estudo e ao cultivo das letras germânicas porque aí identificavam o que de melhor havia no espírito humano, seguindo o ideário do iluminismo judaico ou da *Haskalá*.

A língua alemã, assim, significava, no universo judaico do Leste do império, a passagem para a modernidade, para o ocidente, para uma nova terra prometida, que se anunciava como o fim dos sofrimentos inerentes à condição de *Galut* (exílio) no *Shtetl*. E o interesse de Roth pela cultura germânica, à qual ansiava por integrar-se, é emblemático de uma época de passagem, que se iniciara um século antes de seu nascimento: a passagem do gueto para a liberdade, alardeada pela *Haskalá* ou emancipação judaica. Neste sentido, Viena e a Alemanha eram, para o jovem Roth, uma espécie de pátria eletiva – ainda que, mais tarde, sua pátria literária voltasse a ser sua Galícia natal, na medida em que o autor se confrontaria com o desenraizamento e as dúvidas quanto à própria identidade, inerentes à modernidade. Diante de tal confronto, “ele recriou para si, em sua obra de caráter épico,

⁷ Soma Morgenstern, *In einer anderen Zeit*. Berlim, Aufbau Verlag, 1999 p. 86: „Nur zu oft habe ich ihn sagen gehört: Du kannst lernen was immer – wenn du Deutsch nicht kannst, bist du kein gebildeter Mensch. Oberflächlich gesehen, könnte das als selbstverständlich gelten. Schliesslich war Galizien ein österreichisches Land, obgleich die kulturelle Autonomie für die polnische Nation eine unbeschränkte war. (...) Das im Gegensatz zu den jüdischen Schülern, die fast alle so weit die Sprache beherrschten, dass sie ohne Schwierigkeiten nach Ablegung der Reifeprüfung ihre Studien in Wien oder an einer anderen beliebigen deutschen Universität fortsetzen konnten.“

uma pátria perdida, aquele Império Austro-Húngaro tão detalhado, vívido e verossímil, ..., que ele povoou, em seus romances e histórias, com gente de sua vida...”⁸

Brody foi um importante centro da *Haskalá*. A cidade, no limiar entre o império austro-húngaro e a Rússia, tinha uma comunidade judaica estabelecida desde o século 16. O domínio habsburgo, a partir de 1772, foi favorável aos judeus de Brody, que se dedicavam ao comércio e eram a maioria da população: em 1826 a cidade tinha 16.315 habitantes judeus, 89% da população total, e em 1910 os judeus eram 12.188. Brody era, além disto, um importante ponto de trânsito para os refugiados judeus russos que fugiam dos *pogroms* e da miséria em direção à Europa ocidental e aos Estados Unidos.

Uma das páginas mais eloqüentes de *Radetzkymarsch*, apontado por muitos estudiosos de Roth como a sua obra prima, oferece uma descrição dos moradores de uma cidade judaica nos confins do império austro-húngaro, evidentemente derivada das lembranças que Joseph Roth trazia de sua terra natal:

A fronteira entre a Áustria e a Rússia, na região nordeste do Império, era àquela época um dos lugares mais curiosos. O batalhão de caçadores de Carl Joseph situava-se numa cidadezinha de dez mil habitantes (...). Dos dez mil habitantes da cidade, cerca de uma terça parte vivia de todo o tipo de artesanato. Uma outra terça parte vivia miseravelmente de suas terras escassas. O restante ocupava-se com uma espécie de comércio.

Dizemos: uma espécie de comércio, pois nem as mercadorias nem os hábitos comerciais correspondiam às idéias que se faz acerca do comércio no mundo civilizado. Os comerciantes daquela região viviam mais de acasos do que de perspectivas, muito mais de imponderáveis premonições do que de ponderações comerciais, e cada comerciante estava pronto a agarrar a mercadoria que o destino lhe oferecesse a cada momento, e também a inventar alguma mercadoria, se Deus não lhe destinasse nenhuma. Efetivamente, a vida destes comerciantes era um enigma. Eles não tinham lojas. Eles não tinham nomes. Eles não tinham crédito. Mas eles possuíam um apurado sentido sobrenatural para todas as fontes secretas e misteriosas do dinheiro. (...) Eles viviam (...) entre o oriente e o ocidente, entalados entre o dia e a noite, eles mesmos uma espécie de fantasmas vivos, que a noite pariu e que vagam pelo dia. ⁹

⁸ Hermann Kesten. *Die Erzählungen von Joseph Roth*. Posfácio de Joseph Roth. *Der Leviathan*. Munique, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980

⁹ Joseph Roth. *Radetzkymarsch*. Colônia e Berlim, Kiepenheuer & Witsch, 1964, p. 465: „Die Grenze zwischen Österreich und Russland, im Nordosten der Monarchie, war um jene Zeit eines der merkwürdigsten Gebiete. Das Jägerbataillon Carl Josephs lag in einem Ort von zehntausend Einwohnern (...). Von den zehntausend Einwohnern der Stadt ernährte sich ungefähr ein Drittel Von Handwerk aller Art. Ein zweites

Não por acaso, o tema da fronteira é uma constante na obra de Roth, povoada de passagens entre o império austro-húngaro e o reino do czar, entre o universo do *Shtetl* e a modernidade. Mas, como veremos, a sua própria trajetória, ainda em Brody, é um emblema da passagem do mundo envolto em mistério do judaísmo tradicional, impregnado de uma fé que atinge todas as esferas da vida humana, para o universo iluminista, impregnado da língua alemã.

Roth não chegou a conhecer seu pai, e foi criado na casa do seu avô materno, Jechiel Grübel, comerciante bastante próspero, e profundo estudioso e conhecedor do Talmude. Roth, porém, jamais frequentou o *cheder*, a escola tradicional de primeiras letras onde eram educados os meninos judeus.¹⁰ Assim, sua formação reflete a história de Brody, que, durante o século 19, tornou-se, em função das freqüentes viagens de negócios de seus moradores à Alemanha, um importante centro de difusão da filosofia do iluminismo judaico ou *Haskalá*. A comunidade judaica local inaugurou, em 1815, um ginásio secularista de língua alemã e Roth foi um estudante brilhante nesta escola, à sua época já pouco freqüentada.

Brody, assim, era uma fronteira não só entre dois impérios, mas também entre dois mundos representados por duas maneiras de encarar o judaísmo – o tradicionalismo pietista e o iluminismo racionalista, cuja dialética desenhou os contornos da história mosaica na Europa entre os séculos 19 e 20. Brody era uma ponte entre um oriente e um ocidente espirituais: em seu território, como mostra Joseph Perl¹¹, o conflito entre o universo dos *Maskilim* (seguidores da *Haskalá* ou iluminismo judaico) encontrava-se em pleno desenvolvimento, já em meados do século 19.

Drittel lebte kümmerlich von seinem kargen Grundbesitz. Und der Rest beschäftigte sich mit einer Art Von Handel.

Wir sagen: eine Art Von Handel: denn weder die Ware noch die geschäftlichen Bräuche entsprachen den Vorstellungen, die man sich in der zivilisierten Welt vom Handel gemacht hat. Die Händler jener Gegend lebten viel eher von Zufällen als von Aussichten, viel mehr von der unberechenbaren Vorsehung als von geschäftlichen Überlegungen, und jeder Händler war jeder Zeit bereit, die Ware zu ergreifen, die ihm das Schicksal jeweilig auslieferte, und auch eine Ware zu erfinden, wenn ihm Gott keine beschert hatte. In der Tat, das Leben dieser Händler war ein Rätsel. Sie hatten keine Läden. Sie hatten keinen Namen. Sie hatten keinen Kredit. Aber sie besaßen einen scharfgeschliffenen Wundersinn für alle geheimen und geheimnisvollen Quellen des Geldes. (...) Sie lebten (...) zwischen dem Osten und dem Westen, eingeklemmt zwischen Nacht und Tag, sie selbst eine Art lebendiger Gespenster, welche die Nacht geboren hat und die am Tage umgehn.“

¹⁰ Cf. David Bronsen. *Joseph Roth – Eine Biographie*, Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 1974 e Soma Morgenstern. *Joseph Roths Flucht und Ende*. Lüneburg, Dietrich zu Klampen Verlag, 1994.

¹¹ Joseph Perl. *The Revealer of Secrets*. Boulder, Westview Press, 1997

O almejado ingresso dos judeus do Leste no mundo europeu ocidental por meio da emancipação, porém, tinha um preço: sua integração num universo radicalmente alienado da experiência religiosa só poderia dar-se à custa de uma transformação ideológica, destinada a banir da consciência a religiosidade no sentido místico, oriental, do termo. A tradição místico-religiosa judaica tinha que ser deixada de lado para permitir a integração do povo judeu numa Europa estruturada em torno do racionalismo, do consumo, do trabalho. O espírito oriental do judaísmo tradicional fazia dele uma crença inadequada à moderna sociedade ocidental, e os que subscreviam a tal visão de mundo eram cidadãos indesejáveis numa sociedade estruturada em torno de novos parâmetros.

Os judeus do Leste, que fugiam da perseguição e da miséria, haviam sido recebidos friamente pela maioria dos judeus integrados às metrópoles do ocidente, onde eram vistos como gente grosseira e primitiva, ludibriada por superstições sem sentido e crenças sem fundamento. Assim, tornou-se necessária a criação de um judaísmo “civilizado”, capaz de incorporar os padrões vigentes na cultura à qual os judeus desejavam integrar-se, um judaísmo expurgado de seus componentes obscurantistas, místicos, irracionais, capaz de persuadir os alemães de que os judeus estavam aptos a serem, como eles, membros de uma sociedade de valores burgueses.

Brody, portanto, continha, dentro de si mesma, de forma embrionária – e de maneira simbólica se pensarmos em sua localização na fronteira entre a Rússia e a Áustria – os dois lados da fronteira em torno da qual Roth gravitaria ao longo de toda a sua existência literária: o mundo impregnado de Deus dos judeus do Leste europeu e o Ocidente com as suas promessas de progresso e de modernidade, seu racionalismo, seu ateísmo, disfarçado num ritualismo freqüentemente vazio, e sua ênfase sobre o *Erlebnis*, isto é, a experiência sensorial, em detrimento da *Erfahrung*, a experiência imaterial do indizível.

A incompatibilidade entre estes dois mundos não era ainda evidente para Roth – ao menos não durante a sua juventude, antes da eclosão da 1ª Guerra Mundial. O império austro-húngaro tal qual Joseph Roth o conheceu em sua Brody natal, e sobretudo como ele o imaginou, posteriormente, era uma *Übernation*, uma nação multinacional, em que o convívio pacífico entre diferentes etnias, idiomas e religiões era uma realidade em radical contraposição ao nacionalismo que, depois da 1ª Guerra Mundial, passaria a dominar as vontades políticas na área anteriormente governada pelos Habsburgos e no universo

europeu de língua alemã. Neste contexto multi-étnico e multi-religioso, em que judeus chegavam até mesmo a obter títulos de nobreza. A presença de judeus no mundo da cultura era marcante e o seu acesso e integração à sociedade mais ampla eram percebidos como possibilidades reais.

Desde a sua época de aluno do *Gymnasium*, Roth via-se como *Assimilant*, como alguém que desejava ingressar na cultura moderna de seu tempo, deixando para trás as tradições e os costumes que haviam norteado as trajetórias de seus antepassados. Roth, assim, realizava um *iter* que fazia parte de um projeto imperial, destinado a promover a integração nacional dos súditos da coroa por meio da introdução de um idioma e de um repertório cultural e espiritual de moldes alemães, numa região fronteiriça do império, onde o ídiche, o polonês e o ucraniano eram línguas correntes. A germanização da população judaica da Dupla Monarquia era, antes de qualquer outra coisa, uma política de estado habsburga.

Klaus Dohrn, um amigo de Roth entrevistado por Bronsen, lembra-se que Roth lhe dissera, na adolescência: “Eu não sou um *Assimilant* polonês e sim um austríaco”.¹² O mundo pelo qual Roth se apaixonou, do qual estava decidido a fazer parte e que tentou agarrar com todas as suas forças a partir de seu ingresso no *Gymnasium* era o mundo das letras germânicas, sob os auspícios da monarquia habsburga.

Assim, Roth diria que “a pátria do verdadeiro escritor é a língua”¹³. De sua formação, portanto, como de resto de sua trajetória literária vista como uma totalidade, pode-se dizer que gravitava entre dois sóis – o da tradição judaica oriental, ancorada no pietismo, na mística e na experiência imediata do divino, e o da cultura imperial austro-germânica, que seduziria a criatividade de tantos artistas, pensadores, filósofos, escritores e intelectuais judeus com seu ideário em tudo diverso do tradicional.¹⁴

¹² David Bronsen, *op. cit.* p. 82

¹³ „Das Vaterland des echten Schriftstellers ist die Sprache“ cf. Joseph Roth. *Gesammelte Werke*. Colônia: Kiepenheuer & Witsch, 2000 (W4) p. 220

¹⁴ A admiração dos judeus do Leste pela língua e pela cultura alemãs transcendia as fronteiras do Império Austro-Húngaro. Assim, pode-se pensar no pintor lituano Lasar Segall (1891-1957), que foi buscar em Dresden e em Berlim oportunidades para desenvolver e aprofundar a sua carreira ou na presença dos alemães como um fator civilizador em Varsóvia durante a 1ª Guerra Mundial, recordada com um tom de nostalgia por Isaac Bashevis Singer em sua obra de acentos autobiográficos *Der Zertifikat*¹⁴, que se passa em Varsóvia, em 1922, e cujo protagonista, David Bendiger, é também nativo da Galícia – àquela altura não mais pertencente ao Império Austro-Húngaro, mas à Polônia.

Esta condição, longe de ser uma patologia individual, é emblemática do próprio confronto do judeu com a modernidade. Mas é também um emblema da condição judaica em si, isto é, uma metáfora da condição de perpétuo estranhamento e inadequação inerente à situação de exílio ou *Galut* – uma condição ontológica que é descrita e discutida em textos fundamentais da mística judaica. Se a ascensão do iluminismo e do racionalismo na Europa, a partir do século 18, levaram à gradativa suspensão das barreiras a que ficavam sujeitos os judeus por força de sua condição de não-aderentes à religião majoritária, do ponto de vista judaico a emancipação era uma promessa de suspensão das barreiras de preconceito e intolerância por parte da sociedade mais ampla, que os mantinha confinados aos guetos. Mas significaria, também, a introjeção daqueles portões e muralhas que mantinham os judeus do lado de fora da sociedade, isto é, a eliminação, no interior do próprio judaísmo, daqueles elementos irracionais considerados incompatíveis com os padrões da sociedade na qual se desejava ingressar. O exílio, portanto, e a alienação de si mesmo, deixaram de ser uma condição social e geográfica para se tornarem uma condição existencial – algo que Roth não imaginava ao ingressar em seu projeto pessoal de integração à cultura germânica, mas que descobriria com o desenrolar da história das quatro primeiras décadas do século 20, em sua trajetória enquanto indivíduo e artista.

Poucos foram os intelectuais judeus de expressão alemã a descobrirem este lado oculto do grande projeto assimilacionista. Um deles foi Gershom Scholem – de quem se pode dizer que descreveria uma trajetória oposta à de Roth, tendo nascido de uma família assimilada em Berlim, mas interessando-se, desde a juventude, pelo universo *ostjüdisch* (judaico oriental), no qual intuía estar um aspecto essencial do judaísmo, deixado de lado pelos membros da comunidade judaica moderna de Berlim. As fronteiras pelas quais Scholem e Roth transitariam eram, num certo sentido, as mesmas, só que eles as atravessariam em sentidos opostos.

Para Roth, a fronteira era parte do cotidiano e ele não imaginava ter que cruzá-la de maneira definitiva. Desejava, muito mais, continuar para sempre convivendo com ela, e transitando livremente de um lado a outro, como o faz o mal-afamado Kapturak, presente em tantos de seus romances, e que se ocupa, exclusivamente, de transportar gente e mercadorias para um lado e para o outro da fronteira entre a Áustria e a Rússia.

Este trânsito permanente, porém, era possível somente no âmbito do mundo anterior à 1ª. Guerra Mundial. O mundo pelo qual Roth se apaixonou, do qual estava decidido a fazer parte e que tentou agarrar com todas as suas forças a partir de seu ingresso no *Gymnasium* era, como dissemos, o mundo das letras germânicas, sob os auspícios da monarquia habsburga. E a grande tragédia existencial que Roth passa a viver a partir da derrota do Império na 1ª Guerra Mundial é diretamente vinculada ao desaparecimento deste universo, que se desfez como uma boneca de nuvens quando ele estava prestes a abraçá-lo e se esvaiu, entre seus braços, como uma ilusão. A morte do Kaiser Franz Joseph em 1916 deixaria-lhe uma saudade irremediável, que se acirraria numa obra que reflete a longa agonia de um ideal. Anti-sionista, tomado para sempre pelo encanto do universo da cultura austríaca e alemã, Roth chegou atrasado ao mundo que amava.

A Áustria do pós-guerra era uma pequena república alpina, em que o convívio entre etnias sob a égide de um monarca que parecia eterno era só uma memória em vias de obliteração. Assim, numa carta de 1932, Roth escreveria: “A mais forte de minhas vivências foi a guerra e o desaparecimento de minha pátria, da única coisa que jamais possuí: a monarquia austro-húngara. Ainda hoje sou, inteiramente, um austríaco patriota e amo o que restou de minha *Heimat* (terra natal) como uma relíquia”.¹⁵

A *Heimat* – de Roth e dos outros artistas e escritores judeus da Áustria, tais como Stefan Zweig – tornou-se uma abstração, uma memória do paraíso perdido, um *topos* de estatura mítica cujas emanções acompanhariam esta geração de exilados por todas as partes do mundo. A nostalgia de Roth não deve ser vista como um *pathos* individual, e sim como um sentimento que impregnou toda sua geração de artistas, intelectuais, escritores e cidadãos comuns. Assim, por exemplo, Carl Burckhardt escreveria, numa carta dirigida a Hugo von Hofmannsthal: “Tudo em nossa geração é despedida. Para os próximos já será mais fácil, o melhor já terá sido esquecido.”¹⁶ Quando da morte de Hofmannsthal, Thomas Mann a ele referiu-se como um autor para quem “o mundo, o cosmos, a ordem e a monarquia desaparecem...”¹⁷

¹⁵ David Bronsen. *Op. cit.*, p. 177 (transcrição de carta a Otto Forst de Battaglia, de 28.10.1932)

¹⁶ *Ibid.*, p. 180 (transcrição de trecho de artigo de Marion Gräfin Dönhoff publicado em *Die Zeit* em 15.9.1961).

¹⁷ *Ibid.*, p. 181 (“In memoriam Hugo von Hofmannsthal” in: *Altes und Neues. Kleine Prosa aus fünf Jahrhunderten*, Frankfurt/Main, 1953, p. 196)

Willy Haas referiu-se ao império austro-húngaro nos seguintes termos: “O que havia de belo e de grandioso na antiga Áustria – o último estado universal, o legítimo sucessor do Sacro Império Romano Germânico – tornou-se mais claramente visível para nós depois do seu declínio do que no tempo da guerra. Efetivamente, esta velha Áustria-Hungria, com seu velho Kaiser, foi a última coluna sólida do ocidente cristão-universal.”¹⁸ Para Stefan Zweig, assim como para muitos outros, a Áustria de antes da guerra era “a época dourada da segurança. Tudo em nossa monarquia austríaca quase milenar parecia baseado na permanência e o próprio Estado era a maior garantia desta durabilidade...”.¹⁹ O próprio Roth, referindo-se ao desaparecimento do Império, escreveria: “Só nós, só a nossa geração, passou pelo terremoto depois de termos contado com a absoluta segurança da terra desde o nosso nascimento. Nós nos sentíamos como alguém que se senta no trem, com os horários em mãos, para percorrer o mundo. Mas uma tempestade arrastou nosso veículo para longe...”²⁰

Diferentes nações, cada qual com seu idioma, conviviam num mesmo espaço econômico e político, cuja língua franca era o alemão, sob a égide de um imperador, e perplexidade da obra de Roth reflete o seu desespero ante a dissolução irreversível deste mundo essencialmente cosmopolita, aberto para a diversidade, e em que era possível a comunicação entre as várias esferas nacionais de um reino, e a sua substituição pelos nacionalismos cada vez mais virulentos do período entre-guerras.

A sedução da modernidade, porém, logo cessaria o seu encanto e, à medida em que os ventos nacionalistas da Europa do entre-guerras anunciavam a grande tempestade, Roth ia se tornando cada vez mais cético com relação ao “novo” mundo. Nos manuscritos de *Juden auf Wanderschaft*, obra de 1927, existe uma dedicatória, posteriormente obliterada, onde se lê: “Um povo que está entregue a tão tristes humilhações, e indefeso, pode contar, desde sempre, com a simpatia de todas as pessoas decentes. Para estas este livro foi escrito.”²¹

¹⁸ *Ibid*, p. 181 (transcrição de *Die literarische Welt. Erinnerungen*, München 1960 p. 73)

¹⁹ *Ibid* (transcrição de *Die Welt von Gestern*, Stockholm 1941, p. 17)

²⁰ *Ibid* p. 184 (transcrição de Joseph Roth. *Im mittäglichen Frankreich*, III, 511-513) “Nur wir, nur unsere Generation, erlebte das Erdbeben, nachdem sie mit der vollständigen Sicherheit der Erde seit Geburt gerechnet hat. Uns allen war es, wie einem, der sich in den Zug setzt, den Fahrplan in der Hand, um in die Welt zu reisen. Aber ein Sturm blies unser Gefährt in die Weite...”

²¹ “Ein Volk, das solchen traurigen Demütigungen wehrlos ausgesetzt ist, genießt von vornherin die Sympathie aller anständigen Menschen. Für sie ist dieses Buch geschrieben.”

Juden auf Wanderschaft é uma obra de tons premonitórios, que já observa a situação dos judeus no mundo moderno com um ceticismo extremo. Ao comentar as sociedades de massas do século 20, Roth não hesita em afirmar: “Todos os nossos países são barracões e campos de concentração, porém equipados com os confortos mais modernos”.²²

A América era, na visão de Roth, a exacerbação do desvairio da modernidade a que ele repetidas vezes se refere em sua obra. Mas se a percepção da América como o paroxismo do exílio e da alienação é enfatizada em seus artigos de jornal – e sobretudo em *Hiob*, o mais bem-sucedido de seus romances, ao comentar, num jornal alemão,²³ uma viagem à União Soviética, ele escreveria, igualmente: “O mundo inteiro é um aparelho gigantesco”. Para Roth, a vida na União Soviética estava envenenada pelo mesmo “otimismo banal, que apenas aparece com cores proletárias, porém é na essência o mesmo que grassa na América.”

Na interminável máquina do mundo, que se alastra a Leste tanto como a Oeste, e que banaliza a experiência humana, não existe mais a noção de *Heimat*. Os judeus que emigram, que deixam para trás o mundo ao qual estavam habituados para se deixarem arrastar pelas correntes da história tornam-se, assim, as metáforas vivas do desenraizamento numa sociedade desprovida de valores perenes, isto é, desprovida de uma dimensão vertical, onde tudo é transitório.

O anti-americanismo acompanhou Roth ao longo de sua trajetória. Para ele o novo mundo era o “representante do progresso grosseiro, da cultura do gramofone, do arranhar dos céus”²⁴

É em *Hiob*, porém, que Roth concebe de maneira mais clara a América como o país do desenraizamento e do estranhamento, ecoando sua opinião, expressa reiteradas vezes em artigos de jornal, em que o novo mundo torna-se uma metáfora do progresso tecnológico vazio, que se dá às custas da substância humana, da *Humanitas*.²⁵

O declínio do velho mundo, com sua multiplicidade de aspectos e de causas, e o mergulho inevitável na voragem moderna, são, assim – e com todos os seus

²² Joseph Roth, *Juden auf Wanderschaft*, p. 563: „Alle unsere Länder (sind) Baracken und Konzentrationslager, allerdings mit modernstem Konfort.“

²³ *Wie sieht es in der russischen Straße aus*, Frankfurter Zeitung, 31.10.1926: „Die ganze Welt ist ein ungeheurerer Apparat“

²⁴ David Bronsen. *op. cit.*, p. 217 (transcrição do artigo intitulado *Humanität*, Berliner Börsen Courier, 7.8.1921) e

desdobramentos – temas centrais da obra de Roth, que o situam, historicamente, numa linhagem de escritores que têm sua origem em Scholem Aleichem e que vai até Isaac Bashevis Singer, autores que, assim como ele, trataram do tema do confronto entre o judeu e a modernidade, já que a prosa romanesca judaica surgiu na Europa justamente em função do fenômeno que se propõe a retratar, isto é, o desaparecimento de um mundo do qual faziam parte as formas tradicionais de vida nas aldeias do Leste europeu e o confronto de suas populações com a modernidade – seja este nas grandes cidades como Varsóvia ou Odessa; seja este nas metrópoles de língua alemã, como Viena e Berlim; seja este, ainda, na América, a pátria dourada dos sonhos de uma população perseguida, empobrecida e amargurada.

²⁵ David Bronsen. *op. cit.* p. 267

I – Uma *Heimat*; dois mundos

Para o crítico alemão Marcel Reich-Ranicki, Joseph Roth pode ser definido como “Ein Ostjude auf der Suche nach einer Heimat” (“um judeu do Leste em busca de uma pátria”).²⁶ Vista como um todo, sua obra reflete o desenraizamento – moral e psicológico tanto quanto geográfico –, de alguém que perdeu seu mundo, e a quem acompanharam, onde quer que fosse, o estranhamento, a alienação, a sensação de deslocamento. Ao mesmo tempo, a idéia de *Heimat* é um conceito central na obra de Roth, ao qual ele se remete o tempo todo – e que projeta sobre um mundo já não mais existente. Vista em seu conjunto, sua obra é a reiteração da impossibilidade de um reencontro com esta *Heimat* e um culto à memória deste mundo extinto, que o perpetua. Neste sentido, a sua poética é, como a de tantos outros autores centrais do século 20, uma poética do exílio – um exílio cujas dimensões geográficas são apenas um reflexo de suas

²⁶ Helmuth Nürnberger, *Joseph Roth*. Reinbek, Rohwohlt Verlag, 1981, p. 8

dimensões metafísicas, e que portanto está fundamentado numa das categorias centrais da reflexão filosófica e mística judaicas. O exílio de Roth, porém, é um exílio duplo, a partir do qual o exílio anterior – isto é, a vida na *Galut* – se afigura como o não-exílio, ou a *Heimat*. A nostalgia de Roth volta-se não para o passado remoto em que o povo judeu vivia nas terras de Israel, nem para a esperança messiânica de um retorno a estas terras, que nutriu a espiritualidade judaica européia por séculos a fio, mas para a complexidade do mundo que desapareceu com o esfacelamento do Império Austro-Húngaro²⁷ e a 1a. Guerra Mundial, e cujos sinais foram esmagados pela modernidade laica e cética.

O estranhamento, a alienação e a nostalgia, características centrais da obra de Roth – não lhe são particulares: são temas recorrentes em boa parte da literatura judaica, num século marcado pelas grandes migrações. O deslocamento num mundo incompreensível; a ruptura irreversível com o ecúmeno natal; a falta de sentido num mundo que deixou de lado seu legado espiritual para submergir nos labirintos de uma burocracia desvinculada de princípios e numa política que é mero instrumento de exploração econômica e de violência são presença marcante, também, na obra de Kafka e Bashevis Singer, de Wassermann e Werfel, de Agnon e de Appelfeld, para citar apenas os exemplos mais óbvios.

O mundo que ficou para trás, no tempo, no espaço, com seus ritmos e costumes consagrados pelos séculos desvaneceu-se no século da indústria e do progresso. E o mundo

²⁷ Cf. David Bronsen, *Joseph Roth – Eine Biographie*. Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 1974, p. 481: „Als Jude und Galizier glaubte er eine Toleranz und Ritterlichkeit im österreichischen Vielvölkerstaat seiner Jugend erlebt zu haben die er nachher in den Nationalstaaten nicht mehr zurückfinden konnte“ (Enquanto judeu e galiciano, ele acreditava ter experimentado, no estado multinacional austríaco de sua juventude, uma tolerância e um cavalheirismo que depois não mais poderia reencontrar nos estados nacionais). Cf. também Alfred Polgar, citado por Bronsen (p. 495): „Heimweh des inkarnierten Österreichers, der er war, galt weniger dem Stück Erde als die Idee: Österreich, dem geistig seelischen Klima...“ (A saudade do austríaco encarnado que ele era dirigia-se menos a um pedaço da terra do que a uma idéia: à Áustria, a um clima espiritual...). Cf. também Joseph Roth, *Die Kapuzinergruft*. Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 1999, p. 422: „Österreich sei kein Staat, keine Heimat, keine Nation, es sei eine Religion und dabei die einzige Übernation, die es je gegeben habe.“ (A Áustria não é um estado, nem uma pátria, nem uma nação. É uma religião e como tal a única *Übernation* que jamais existiu.).

Num obituário citado por David Bronsen (*op. cit.* p. 514) Hans Natonek assim descreveu o escritor: „Roth hat rückwärts gelebt, ‘à la recherché du temps perdu’. Er marschierte, taumelte in eine bessere Vergangenheit zurück (die er aus eigener Anschauung nicht kannte), er beschwor den Schatten Vorkriegsösterreichs und seines Kaisers, und hielt ihm in kindlicher Sohnesliebe die Treue. Einmal verliebt in den österreichischen Traum, lebte er ihn in der Dichtung und in der persönlichen Gestalt, im Geist und im Fleisch, wie ein Liebender seine Liebe erlebt, wie ein Romantiker Traum und Wirklichkeit nicht mehr unterscheidet. Gelebter Traum und gelebte Dichtung – das ist Legende...“ (Die Legende Roth – Die Österreichische Post – 1.7.1939) (Roth vivia voltado para trás, à la *recherche du temps perdu*. Ele marchava e passeava num passado melhor (que ele não conheceu pessoalmente), ele conjurava as sombras da Áustria de antes da guerra e de seu *Kaiser*, e a ele mantinha-se fiel, de maneira infantil, amando-o como a um pai em sua poesia e em sua forma pessoal, no espírito e na carne, assim como um romântico que não mais distingue o sonho da realidade. Um sonho vivido, uma poética vivida – isto é uma lenda.)

abstrato, sobre o qual se projetaram, por séculos a fio, as esperanças messiânicas do povo judeu, e que exercia um papel fundamental na estruturação de sua cultura, desapareceu ante a absorção total na vida de ordem material, em que o sentido de coletividade e a metafísica deram lugar ao individualismo e à *hybris* da ambição e da posse.

O desencantamento do mundo é a experiência central da humanidade do século 20, que tornou a experiência de exílio parte integrante do cotidiano. À medida em que já não se encontravam na realidade as contrapartidas de paradigmas culturais tradicionais, a memória do mundo que se foi tornou-se o manancial de uma criatividade literária que passa a exercer a função não de perpetuação e reprodução de um universo de sentido, isto é, o papel de uma épica, mas o de uma ponte que tenta alcançar aquilo que as catástrofes, as guerras e os fluxos migratórios arrasaram em seu ímpeto. Alienação e estranhamento, portanto, encontram-se no epicentro de uma literatura que busca retratar quando não superar as conseqüências destes fenômenos característicos do século 20, em que a memória não é mais soberba e geradora de sentido em si mesma, mas apenas um sucedâneo do sentido, que o projeta sobre um mundo já inexistente e irrecuperável. Quem a ela dá ouvidos não encontra, à sua volta, um mundo semelhante ao que está sendo comemorado, como acontecia no universo da épica, mas apenas alguns fragmentos eventuais e dispersos e procura, por meio dela, recordar-se da integridade de um mundo que já se foi e perpetuar-lhe, já que não as formas, desaparecidas para sempre, ao menos a lembrança.

Ao discurso que busca sempre o novo, o progresso, o *Fortschritt*, - imperador nas potências do novo tempo – Roth opõe uma metafísica contra-histórica, uma visão do passado que não o idealiza, mas ainda assim o representa como depositário de valores perdidos nas sociedades de massas do século 20, com suas simplificações grosseiras, em que a metafísica se torna obsoleta.

*

As rupturas do século 20 adquiriram uma dimensão especialmente traumática na antiga Áustria. Durante o século 19, num império avesso às transformações, que subsistia havia quase mil anos, os literatos tinham uma ligação visceral com a monarquia com suas instituições. Franz Grillparzer (1791-1872) é o exemplo clássico do literato da monarquia habsburga. Dramaturgo, poeta, romancista, arcano das letras austríacas, no século 19, estudado em todas escolas, e presença obrigatória nas casas de boas famílias, Grillparzer retratou, em sua obra, um universo mítico em que os valores centrais da cultura da antigüidade clássica são reiterados, e ao mesmo tempo, por meio de sua representação no teatro patrocinado pelo Estado, se confundem com os próprios valores habsburgos, isto é, tornam-se objeto de culto – um culto cujo objetivo implícito era a perpetuação, ao longo do tempo, das instituições imperiais, em todos seus desdobramentos. “Em sua obra, no universo de sua sensibilidade e de sua criatividade, reflete-se a Áustria como um todo, juntamente com sua problemática não resolvida e contraditória, até o colapso no ano 1918”²⁸.

Literato oficial, autor dos hinos de coroação dos imperadores Ferdinand e Francisco José, Grillparzer é também o épico por excelência da literatura austríaca, cujo imaginário e cujos ideais se confundem com os do estado que descreve, não para criticar ou para destacar suas contradições e o seu próprio absurdo, como ocorre na literatura do século 20, mas para glorificá-lo e perpetuá-lo. O que o liga ao mundo habsburgo com suas instituições seculares e costumes decantados pelo tempo não é a nostalgia nem o espírito crítico de um livre pensador, mas uma ligação visceral e positiva com um universo que se harmoniza, no seu entender, com o melhor e o mais profundo da natureza humana: um estado impregnado de valores religiosos, que garante a integridade moral e material de seus súditos; que os protege, e que deve, portanto, perpetuar-se ao longo do tempo.

O imobilismo, a *mediocritas*, a permanência, são os fundamentos espirituais do sistema imperial habsburgo e também da estética e do pensamento de Grillparzer. O mito da *Austria Felix*, que ele atualiza e reitera em sua obra, deve funcionar como uma sólida barreira, destinada a conter as tendências centrífugas da modernidade, que, cada vez mais, ameaçam esta integridade e estabilidade:

²⁸ Claudio Magris, *Der habsburgische Mythos in der modernen österreichischen Literatur*. Viena, Zsolnay, 2000, p. 119: „In seinem Werk, seiner Empfindungswelt und seiner Schöpfung spiegelt sich ganz Österreich samt seiner widerspruchsvollen, bis zum Zusammenbruch des Jahres 1918 ungelösten Problematik.“

Do sùdito habsburgo, portanto, espera-se, como diz Werfel, auto-sacrifício, ou seja, o sacrifício daquele individualismo dinâmico, em troca do qual ele recebe a paz segura e a percepção de uma harmonia religiosa. Sua individualidade pode manifestar-se exclusivamente no universo da fantasia e do prazer, ou seja, na esfera musical de sua alma, enquanto que no âmbito ético e político ele é apenas uma criança confiante, uma pedra na grande pirâmide. Grillparzer incorpora e transforma tudo isto de maneira multi-facetada, e não só no âmbito político e histórico. Todos os seus personagens almejam saudosamente a virtude imperial da inação e da sabedoria estática.²⁹

À época de Grillparzer, especialmente no período mais maduro de sua criação, sentia-se o iminente declínio deste mundo de estabilidade, impregnado de um estilo pesado, em que as instituições pareciam destinadas à perenidade. As transformações nas esferas da política e da economia que varreram a Europa ao longo do século 19 levaram ameaças cada vez mais concretas de encontro ao mundo da segurança, cada vez mais ameaçado pelo universo das ambições, da livre iniciativa, do esforço individual. Os valores do protestantismo germânico tanto quanto do capitalismo internacional, aliados à ideologia nacionalista que tomou conta dos diferentes povos subjugados ao rei, tornaram-se ameaças cada vez mais concretas à civilização habsburga, sedimentada sobre o culto à tolerância religiosa e à justa medida, mas também paralisada pela acomodação, pela indolência política e econômica e pelo esvaziamento de formas que se tornam a cada tanto mais desprovidas de sentido, ou seja, uma ritualização e a uma teatralização que se alastram por todas as esferas da vida social.

Na épica de Grillparzer são abolidas as contradições entre o mundo como ele é e o mundo como ele deve ser, como se ele tentasse recuperar a unidade entre arte e sociedade da épica grega. Em sua dimensão política e ideológica, sua literatura imita, em seu propósito, a dos bardos da Antigüidade clássica, cuja arte tinha como objetivo a perpetuação de determinados paradigmas culturais. Assim como toda épica, a arte de Grillparzer deriva não de convicções pessoais, formadas à revelia de um consenso social imposto por meio da violência, mas é resultado do cultivo de uma *Humanitas* genuína, que

²⁹ *Idem* p. 122: „Vom habsburgischen Untertanen ist daher, wie Werfel sagt, „Selbstaufopferung“ zu verlangen, also Aufopferung jeglichen dynamischen Individualismus, wofür er als Gegengabe sicheren Frieden und das Empfinden religiöser Harmonie empfängt; seine Individualität darf sich ausschliesslich im Bereich der Phantasie und des Vergnügens ausdrücken, kurz, in der musikalischen Sphäre seiner Seele, während er auf ethisch-politischen Gebiet nur ein vertrauensvolles Kind, ein Stein der grossen Pyramide ist. All dies verkörpert nun und verwandelt Grillparzer auf vielfacher, nicht nur geschichtlich-politischer Ebene; alle seine Personen erstreben sehnüchzig die Kaiserliche Tugend des Nichthandelns und der statischen Weisheit.“

se encontra abrigada e protegida pela ordem social monárquica. Os mitos criados por Grillparzer, portanto, são capazes de comover: resultam não de um impulso fáustico, mas da aceitação positiva de uma forma de vida consagrada, em que tudo o que é humano parece ter seu lugar garantido. Ao mesmo tempo, é possível compreender sua obra como reação a um pressentimento das fissuras que, à sua época, começam a ameaçar a ordem comemorada. Os mitos de Grillparzer são os mitos fundadores de um universo cada vez mais ameaçado pela febre de ação, de individualismo e de aventura que varre a nova Europa à medida em que se aproxima o século 20.³⁰ O impulso titânico individual – o *Streben* voluntarioso, desprezado no modelo filosófico imperial e grillparziano – é a força motriz por trás da mentalidade dos novos tempos, a desmembrar a idílica *Welt von gestern* (mundo de outrora) lembrada por Zweig em suas memórias, e comemorada por Roth.

A obra de Grillparzer incorpora, em sua integridade, o mito habsburgo e simboliza-o no momento histórico imediatamente anterior ao seu desaparecimento. Seus dramas e suas narrativas romanescas estão impregnadas de temas como a renúncia, a fidelidade, a paciência e mesmo a despersonalização, um complexo tipicamente austríaco, fundamentado no reconhecimento de uma ordem superior e na submissão a esta ordem, isto é, na contenção da desordem ameaçadora, do egoísmo, do titanismo.

Em *Der Traum ein Leben*, drama de 1834, a contraposição de um mundo limitado, feliz e pacífico com a cultura moderna da ambição individual retoma, à sua maneira, o próprio drama de Fausto, com suas intermináveis aventuras e feitos gloriosos. As fantasias titânicas do protagonista Rustan o levam a uma conclusão, de tom bíblico e proverbial, sobre a natureza dos verdadeiros bens da vida sobre a terra: o drama torna-se uma alegoria e uma profecia acerca da mentalidade emergente, cada vez mais presente à medida em que se aproxima o século 20.

*

³⁰ As forças centrífugas que acabariam por despedaçar o Império Austro-Húngaro estão ligadas, também, a uma crescente consciência nacional dos diferentes povos e culturas que viviam sob a égide do monarca Francisco José, e a revolução de 1848 pode ser entendida como uma primeira erupção destas forças. As exigências dos diferentes povos do império foram resolvidas por meio de uma representatividade ampliada num parlamento liberal, que acabou por criar uma maioria parlamentar não-alemã. Os liberais austro-alemães, então, revoltaram-se, tornando-se mais reacionários do que os aristocratas, ao mesmo tempo em que os outros povos viam-se restritos à ambivalência entre a fidelidade absoluta à dinastia habsburga e o desejo de auto-determinação. (Em suas memórias, Grillparzer considera ridículas as questões nacionais dos diferentes povos da monarquia austríaca, e confessa seu amor quase infantil por sua pátria tão pouco

O declínio do universo de relações sociais estratificadas do império habsburgo é retratado também por Jakob Wassermann em *Olívia*, romance de 1916, escrito sob o impacto dos acontecimentos da 1ª. Guerra Mundial.

A protagonista do romance dedica sua juventude exatamente àquilo que contraria os escrúpulos e as medidas tão caras à velha geração. Ao dar livres rédeas à sua ambição e curiosidade, ao seu *Streben* aparentemente insaciável ela se divide, de maneira totalmente moderna, entre uma complexidade cada vez maior de atividades, desejos e interesses, que a conduzem a uma vertigem e cuja ânsia surge como uma busca inconsciente e quase desesperada de um substitutivo para a velha nova ordem, que se lhe afigura como obsoleta, injusta e, portanto, condenada ao desaparecimento. À personalidade “moderna” de Olivia Kuehnbeck opõem-se a prudência e o zelo, caracteristicamente habsburgos, do Conselheiro Robert Lamm, membro de um tribunal de justiça imperial. Lamm é um funcionário modelo da corte, mas é também um reflexo do declínio da ordem imperial. Indignado com as perversões da justiça, com a corrupção e a preguiça reinantes em seu meio tanto quanto com a ausência de parâmetros associada aos novos tempos, ele encarna o “duplo olhar crítico” – característica de autores e artistas judeus na Áustria da virada do século que, enquanto “outsiders” do mundo que se vai e do mundo que está emergindo, miram as transformações de seu tempo de um ponto de vista privilegiado.

Assim, a Sra. Kuehnbeck, mãe de Olívia, mostra-se indignada com a voracidade da filha, em sua conversa com o Conselheiro:

Provavelmente ele sabia pouco demais a respeito da juventude, em meio à qual Olívia estava crescendo, de sua avidez por novos materiais e por novas formas. Esta geração tinha que desprezar tudo, trabalho e prazer, julgamento e futuro, se não quisesse sucumbir aos males hereditários do país e da raça: a frivolidade e a preguiça. Se em seu ímpeto eles perdiam a medida, ainda assim podiam desprezar os cuidadosos, os românticos acomodados, os covardes protetores de sua herança.

Ele não sabia nada desta juventude, não enxergava plenitude de vida e um vir a ser cheio de esperanças, mas só exagero e vaidade. Uma vez ele foi à casa da Sra. Kuehnbeck e ficou desapontado por não encontrar Olívia. Ela tinha ido ao concerto. “É a segunda vez esta semana”, disse a Sra. Kuehnbeck, “e uma vez teatro e uma vez uma exposição de

compacta e tão heterogênea). Cf. Claudio Magris. *Der habsburgische Mythos in der modernen österreichischen Literatur*, p. 111 e seg.

quadros e no domingo o Schneeberg. É impossível contê-la, não sei de onde ela tira o tempo e a força para tudo isto.”

“E ainda por cima isto”, disse o conselheiro, e apontou para uma raquete de tênis...³¹

Curiosidade, ambição e voracidade são contrapostos, pelo narrador, à “frivolidade e à preguiça” que caracterizam o estagnado reino do Kaiser à época de seu ocaso. O reacionarismo crítico de Robert Lamm vem de um apego ao paternalismo e à ordem habsburgas que, vistas em contraposição ao ímpeto da nova geração e às perplexidades do novo século, se tornam refúgios de segurança, que se investem de atratividade magnética. Em sua descrição do crepúsculo da monarquia, assim, Wassermann aponta para os elementos auto-destrutivos da velha ordem: o comodismo, o desleixo, a corrupção, uma burocracia enorme e ineficiente, maculada por maus hábitos, dissociada de princípios éticos, e que acaba por tornar-se uma espécie de prelúdio aos labirintos descritos por Kafka em obras como *O Processo*.

Em *Olivia*, tanto quanto em *O Processo*, aparecem os juristas que se ocupam com o funcionamento de um mecanismo implacável, irredutível, aparentemente dotado de vontade própria, mas desvinculado de qualquer noção de justiça verdadeira: “Como em nenhum lugar valiam a boa vontade, o reconhecimento do melhor, o bom senso, mas apenas as regras, a letra, o mais ou menos, o obsoleto fazer o que bem parece, a soberania sem sentido daqueles do tipo de Friesheim...”³².

Olivia, assim, é um romance emblemático das perplexidades geradas pela 1ª. Guerra Mundial, em que o mito da *Austria Felix* é demolido, mas ainda não surgiu nada em seu

³¹ Wassermann, Jakob. *Olivia*. Zurique: Neue Bücher A.G., 1937 p. 14: „Wahrscheinlich wußte er zu wenig von der Jugend, mit der Olivia aufwuchs; von ihrem Heißhunger nach neuem Stoff und neuer Form, nach Gehalt und Entfaltung. Dies Geschlecht musste sich alles erretzen, Arbeit und Genuß, Urteil und Zukunft, wenn es den Erbübeln des Landes und der Rasse nicht erliegen wollte: der Frivolität und der Trägheit. Verloren sie, in ihrem Trieb, sich hinzugeben, das Maß, so durften sie doch die Vorsichtigen verachten, die bequemen Romantiker, die feigen Hüter des Herkömmlichen. Er wusste nichts von dieser Jugend, sah nicht Lebensfülle und hoffnungsvolles Werden, sondern Übergriff und Eitelkeit. Einst kam er zu Frau Kuehnbeck und war enttäuscht, Olivia nicht zu treffen. Sie war ins Konzert gegangen. ‚Es ist das zweite in dieser Woche,‘ sagte Frau Kuehnbeck, ‚und einmal Theater und einmal eine Bilderausstellung und am Sonntag auf den Schneeberg. Sie ist nicht zu halten, ich weiss nicht, wo sie diese Zeit und die Kraft zu allem hernimmt.‘ ‚Und das da auch noch,‘ sagte der Hofrat und deutete auf einen Tennisschläger...”

³² Wassermann, Jakob. *op. cit.* p. 31: „Wie nirgends ein Wille galt, nirgends Einsicht des Besseren, nirgends Vernunft, bloss Vorschrift, bloss der Buchstabe, das halbe Ungefähr, das veraltete Gutdünken, die sinnlose Herrschaft derer vom Schlage Friesheim...”

lugar. Como tal, é expressão da ansiedade de um tempo em que o inabalável desmorona, de um momento para outro.

*

Assim como Wassermann, Roth não ignora os aspectos criticáveis da Dupla Monarquia. Separa-os, porém, o ponto de vista a partir do qual observam este mundo. Se Wassermann lança um duplo olhar crítico, que se dirige para o mundo que se vai tanto quanto para o mundo que parece estar surgindo, Roth conserva uma identificação positiva com o mundo extinto, sobretudo em sua obra mais tardia.

A repulsa de Roth com relação ao mundo que surge das cinzas da 1ª. Guerra Mundial encontra-se já em *Hotel Savoy*,³³ romance de 1924, em que ele faz uma metáfora da nova sociedade na Europa do pós-guerra como o *topos* da fragmentação e da inconsistência. A narrativa gira em torno de uma eminência oculta, o misterioso hoteleiro Kaleguropulos, figura kafkiana de quem todos falam, mas que ninguém vê ou conhece.

Kaleguropulos é um emblema das quimeras e das falsas promessas da modernidade, cuja existência nunca é comprovada, e cuja realização se projeta, permanentemente, sobre um futuro que nunca chega. Espécie de *pendant* e de duplo do misterioso hoteleiro é o grande capitalista Bloomfield, que vive na América, mas faz uma rápida visita à cidade em que se passa a narrativa, e se hospeda no hotel. Bloomfield está de volta à terra natal para visitar os túmulos de seus antepassados, mas também para analisar possibilidades de investimentos e no seu rastro vêm, como escuras aves de rapina, os arautos dos novos tempos: “Homens de negócios e agentes e parasitas. Bloomfield arrasta a todos consigo”.³⁴ Parte exemplar de seu cortejo é Christoph Kolumbus, seu barbeiro particular, que aproveita para abrir um salão no Hotel Savoy porque “ele não despreza dinheiro e se não o fizesse se entediaria”.³⁵ Kolumbus é o profissional americano por excelência, “ele resolve o corte de

³³ Roth, Joseph “Hotel Savoy” in *Romane*. Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 1984

³⁴ Kaufleute und Agenten und Nichtstuer. Alle Menschen zieht Bloomfield herbei

³⁵ „kein Geld verschmählt und es ihm sonst langweilig würde.“

cabelos segundo o método mais moderno, com a navalha. Em cinco minutos está pronto.”

36

O ofício do barbeiro é um dos emblemas da dignidade profissional do velho mundo: o ritual estratificado que o associa a seu cliente é um dos paradigmas das relações sociais entre as diferentes classes no império. Possuir um barbeiro particular é atributo de reis e príncipes e neste caso a confiança e a responsabilidade que o cargo representa são suficientes. A atitude cerimoniosa e servil, mas ao mesmo tempo digna, e os limites claramente determinados nos papéis que têm a desempenhar as partes envolvidas no ritual do corte da barba e dos cabelos são também a reiteração e a reafirmação diária de uma ordem e de um consenso, isto é, de uma vida diária que reflete a permanência de uma ordem superior, à qual todos devem submeter-se. A satisfação de uma necessidade torna-se, assim, o cumprimento de um dever social. No exercício da profissão de Kolumbus, em contraposição, o corte de cabelos e barba de seu senhor já não lhe bastam: ele gosta de dinheiro; o tédio o aborrece. O trabalho torna-se um simples “problema a ser resolvido”, o que ele faz à americana, isto é, segundo o método “mais moderno” e em cinco minutos. A desumanização do ofício, sua desvinculação de tudo o que não tenha a ver diretamente com a “solução de um problema” são os resultados da “objetividade” e da rapidez, que são, como o dinheiro, as medidas de tudo nos novos tempos.

A Europa que *Hotel Savoy* representa é a Europa industrializada, em que as relações de uma sociedade tradicional foram substituídas pela lógica da produção; da competitividade e de um sistema político e social cujo determinante máximo é mensurável em termos monetários. A cidade onde se encontra o Hotel Savoy é uma cidade cinzenta e industrializada, que, com seus operários doentes e moribundos, é comparada por Roth a “Sodoma e Gomorra”. “Deus puniu esta cidade com a indústria. A indústria é o mais duro dos castigos de Deus”.³⁷ “Os pobres vão mal nestes tempos e a morte os entrega aos vermes.”³⁸

A desolada e anônima cidade industrial faz pensar nas descrições que Alfred Döblin fez de sua viagem à Polônia, país que, com o término da 1ª. Guerra Mundial, incorporaria a

³⁶ Das Haarschneiden besorgt er nach neuester Methode mit dem Rasiermesser. In fünf Minuten ist man fertig.

³⁷ cf. *Hotel Savoy* p. 65: Gott strafte diese Stadt mit Industrie. Industrie ist die härteste Strafe Gottes.

³⁸ idem. p. 88: „Es geht den Armen schlecht in dieser Zeit und der Tod überliefert sie den Regenwürmern.“

seu território partes consideráveis da velha monarquia habsburga. Döblin escreveu seu *Reise in Polen* em 1924, no mesmo ano em que Roth escreveu *Hotel Savoy* e Roth resenhou o livro para a *Frankfurter Zeitung* ³⁹, destacando a empatia de Döblin para com os judeus do leste, e elogiando sua capacidade de observar e descrever sem os preconceitos “civilizatórios” dos judeus do Oeste, “a quem pena dos primos distantes torna caridosos, levando-os a difundir o iluminismo e os colarinhos limpos entre as ‘massas aparvalhadas’”. A devastação gerada pelo triunfo, nas velhas terras, da nova cultura e da economia é assim descrita por Döblin:

A liquidação da Idade Média judaica surgiu na Europa do Leste na segunda metade do século passado. Os novos tempos surgiram diante das aldeias judaicas na forma de indústria moderna e de economia capitalista. Teve início uma crise crônica, que exigia adaptações que eram só parcialmente possíveis no campo. A emigração atingiu uma amplitude enorme. Na América, então, ocorreu, sem nenhum tipo de restrição, uma mudança de classe social entre os emigrantes. 78% dos judeus norte-americanos se tornaram operários. Dentre os que ficaram para trás, o efeito da crise foi um impulso em direção ao trabalho produtivo físico. Em três décadas, 175.000 homens aqui se tornaram camponeses. O decreto russo: “fora do campo!” deu um fim a este movimento.

O século 20 acirrou esta crise, ininterrupta. A guerra européia chegou: 400.000 judeus, ou 80.000 famílias, são expulsos de seus lares, entregam moradas, lojas, oficinas, propriedades agrícolas. No período subsequente, 1918-1921, guerras civis, epidemias e pogroms no território russo ceifam as vidas de meio milhão de judeus. ⁴⁰

A América surge, aqui, como o paroxismo da liquidação das formas de vida judaicas tradicionais – que tinham, assim como as outras culturas, seu espaço garantido no seio da monarquia habsburga. A urbanização e a proletarização, assim como o esfacelamento de uma escala de valores espirituais são também aspectos do mundo em pedaços com que

³⁹ Joseph Roth: “Döblin im Osten”, in: *Frankfurter Zeitung*, 31 de Janeiro de 1926

⁴⁰ Alfred Döblin. *Reise in Polen*. Munique, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1987, p. 80: „Die Liquidierung des jüdischen Mittelalters setzte in Osteuropa in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts ein. Die Neuzeit erschien vor den kleinen jüdischen Städten mit moderner Industrie und kapitalistischer Wirtschaftsform. Eine chronische Krise begann, verlangte Umstellung, die nur zum Teil im Lande möglich war. Die Auswanderung nahm einen enormen Umfang an; in Amerika vollzog sich dann, durch nichts gehindert, rasch eine wirtschaftliche Umschichtung der Emigranten: 78 v.H. der amerikanischen Juden sind Arbeiter geworden. Bei den Zurückbleibenden war der Effekt der Krise Drang zu physischer produktiver Arbeit. Innerhalb dreier Jahrzehnte wurden hier an 175.000 Mann Bauern. Der russische Erlass: „Weg vom Land!“, riegelte die Bewegung ab.

Das 20. Jahrhundert verschärft die ununterbrochen fortwirkende Krise. Der europäische Krieg kommt: 400.000 Juden, gleich 80.000 Familien, werden aus ihren Wohnsitzen geworfen, geben Wohnungen, Läden, Werkstätten, Äcker preis. In der Folgezeit, 1918-1921, Bürgerkrieg, Epidemien, Pogrome im russischen Gebiet; ihnen fallen eine halbe Million Juden zum Opfer.“

Gabriel Dan – o protagonista de *Hotel Savoy* – se defronta ao retornar, depois da guerra, à cidade natal. O que ele encontra faz pensar no *far West*: uma terra de ninguém, dominada pela pressa, pelo oportunismo, pela especulação. Alguns fragmentos espalhados da velha ordem ainda se encontram, esquecidos, dissociados de seu contexto, como cacos de gigantescas esculturas e monumentos arrasados por bombas. A *Gemütlichkeit* (comodidade e aconchego) de Phöbus Böhlaug, por exemplo. Este tio de Gabriel Dan, que antes da Guerra costumava hospedar-se no Hotel Imperial de Viena, parece ter sobrevivido à catástrofe como um destes fragmentos e diante de seu reluzente samovar, barbeado e perfumado, trajando um confortável robe ele se entrega ao deleite matinal de comer ovos mexidos com presunto e tomar chá com leite quando recebe a inesperada visita de seu sobrinho, recém-chegado dos campos de prisioneiros russos. Hirsch Fisch, um dos moradores do hotel, que vive numa mansarda miserável à custa dos ricos, é a contrapartida do bem-estar burguês de Böhlaug. Roth diz, de Fisch, que já foi casado, dono de uma fábrica, rico, mas que perdeu tudo. Sua única atividade atual é sonhar com números de loteria, que ele compra e revende. Dizem que graças a seus sonhos muitos já se tornaram milionários. A mobilidade social que vai de um extremo a outro em poucos dias, a corrosão do dinheiro pela inflação, a sujeição dos valores abstratos pelo dinheiro – os emblemas da América chegam às terras européias com a destruição da velha ordem, e o ambiente caótico descrito em *Hotel Savoy* é o reflexo palpável do vazio de valores característico da modernidade e dos novos tempos. Assim a *Heimat* física torna-se *unheimlich*, para usar uma categoria freudiana, justamente pela ausência daqueles paradigmas e modelos abstratos que a ordenavam invisivelmente. O exílio de Roth, o estranhamento de Gabriel Dan ante sua cidade natal, torna-se duplo porque a cidade está ali, mas já não é mais a mesma cidade. Trata-se de um estranhamento análogo ao kafkiano, se pensarmos em narrativas como *A Metamorfose* ou *O Processo*: um novo conteúdo ou uma nova essência – ou a ausência de conteúdo e de essência – tomaram conta das antigas formas, tornando-as como se fossem criaturas privadas de suas almas, irreconhecíveis.

A poética da ausência, que é a poética de Kafka, é também a poética de Roth: ausência de sentido e nexos; ausência de familiaridade; ausência de comunicação – experiências características do século 20, e que voltam ao centro de sua literatura em décadas posteriores. A falta de um enredo propriamente dito neste romance-mosaico, cujos

personagens estão à deriva, e já não sabem mais de onde vêm nem para onde vão, assim como a inexistência de um sentido claro na narrativa são retratos da fragmentação e da desorientação que toma conta da Europa Central depois do despedaçamento do império. A catástrofe provoca um acirramento de todas as patologias individuais e o Hotel Savoy torna-se, assim, uma espécie de bestiário expressionista, em que as aberrações se sucedem sem produzir um nexo. A enxurrada de soldados que retornam da guerra torna-se cada vez mais intensa; os trabalhadores das fábricas de vassouras fazem greves, o tifo espalha-se. “A doença atacou uns judeus pobres. Eu vi como eles eram sepultados. As mulheres judias gritavam, lamentando, e os gritos ficavam parados no ar. Dez, doze pessoas morrem todos os dias.”⁴¹ “As pessoas estão emudecidas, mais mudas do que peixes, antes elas ainda chamavam quando algo lhes doía, mas com o passar do tempo elas se desacostumaram de chamar.”⁴² Por trás da perplexidade silenciosa dos personagens de *Hotel Savoy* está o “choro suspenso” a que Claudio Magris se refere ao descrever a narrativa judaica oriental⁴³ – o silêncio que não é resignação mas exaustão e consciência de que a saudade não mais será saciada.

A desordem social intensifica-se com o término do esforço de guerra e a revolução aproxima-se. Uma manhã, Bloomfield, seu motorista Bondy e o barbeiro Christoph Kolumbus desaparecem. Na calada da noite, eles deixaram a cidade em seu automóvel, e tomaram o caminho de volta à América. No final apoteótico do romance, o hotel é tomado pela multidão miserável e incendiado. Há uma esperança para os personagens, e ela se chama América: “Quando eu for à casa de meu tio em Nova York...”, balbucia um dos sobrinhos de Bloomfield ao término do livro. “América, eu penso, Zwonimir diria, só América...”⁴⁴, conclui Gabriel Dan.

⁴¹ „Die Krankheit ergriff ein paar arme Juden. Ich sah, wie man sie bestattete. Die jüdischen Frauen erhoben ein gewaltiges Wehklagen, die Schreie standen in der Luft. Zehn, zwölf Menschen sterben jeden Tag.“

⁴² Joseph Roth. *Hotel Savoy*. Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 1999, pp. p. 83: Die Menschen sind stumm, stummer als die Fische, früher einmal riefen sie noch, wenn ihnen etwas weh tat, aber im Laufe der Zeit gewöhnten sie sich das Rufen ab.

⁴³ cf. Claudio Magris. *Lontano da Dove*. Turim, Einaudi, 1971

II – Fragmentos de uma épica reconstruída

A *Heimat* imaginária de Joseph Roth é uma construção híbrida, em que concorrem a memória e a idealização. O universo transfigurado da *Welt von gestern* que surge em suas narrativas é povoado por figuras que o tempo sepultou, mas é também uma reatualização, projetada sobre o passado, do esforço dos judeus da Europa em superarem a condição de párias a que ficaram relegados, por boa parte da história do continente, até o século 19. Ao projetar sobre o passado habsburgo a possibilidade de superação de tal condição, ao mesmo tempo em que o avanço do nacional-socialismo no universo de língua alemã tornava tal possibilidade cada vez mais remota em seu tempo, Roth cria um refúgio artificial para abrigar-se da crescente marginalização judaica.

⁴⁴ Wenn ich zu meinem Onkel nach New York komme... Amerika, denke ich, hätte Zwonimir gesagt, nur: Amerika,

A contraposição entre o universo imaginário retratado em seus romances e a situação a cada tanto mais desesperadora dos judeus da Europa de língua alemã, ao longo da década de 30, reatualiza a condição judaica do exílio: vista em retrospecto, a trajetória pessoal de Roth torna-se caricatura da permanência e do acirramento da marginalidade do judeu, como a comprovar a falência do propósito da *Haskalá*, que era o de promover a plena integração social dos judeus na sociedade européia mais ampla.

A história, em especial a história após a 1ª. Guerra Mundial, é percebida por Roth como um grande desastre em meio ao qual triunfa uma mentalidade condenável, e à qual se contrapõe a lembrança do período anterior, já impregnada de uma atmosfera declinante, mas ainda assim depositária das esperanças que o desmoronamento da monarquia habsburga sepultou.

Desde que deixou Viena, depois do fim da 1ª. Guerra Mundial, e por décadas a fio, Roth viveria sem domicílio fixo, abrigando-se em hotéis de diferentes categorias, segundo as suas possibilidades do momento, tendo como posses apenas uma ou duas malas. Independentemente da qualidade dos hotéis em que Roth se hospedava – que em muitos momentos eram luxuosos – o estilo de vida por ele escolhido representa a abdicação sequer da tentativa de estabelecer um *Heim* familiar, um lar, em qualquer das cidades onde morou. É neste sentido que ele leva ao paroxismo a condição que Hannah Arendt descreve ao analisar o esforço de integração dos judeus europeus do século 19:

A partir de uma ameaça fundamental a seu senso de realidade, os párias do século 19 encontraram duas vias de salvação (...). A primeira via levava a uma sociedade de párias, de iguais que, no que dizia respeito à sua oposição à sociedade, eram também de mesma opinião. Sobre este solo nunca cresceu mais do que o distanciamento da realidade do boêmios. A segunda via de salvação, pela qual transitaram, justamente, muitos dos solitários e isolados judeus da assimilação, conduzia à realidade avassaladora da natureza, semelhante a um sol, que ilumina a todos, e muitas vezes levou ao âmbito da arte, na forma de um nível cultural e de um gosto artificialmente exaltados. Natureza e arte são âmbitos que por muito tempo estiveram afastados de influências políticas ou sociais, e que eram considerados intocáveis. Neles o pária podia-se considerar, por largas extensões de tempo, como invulnerável.⁴⁵

⁴⁵ Hannah Arendt „Franz Kafka: Der Mensch mit gutem Willen“ in *Die verborgene Tradition – Essays*. Frankfurt, Jüdischer Verlag bei Suhrkamp, 1976, p. 69: „Aus der fundamentalen Bedrohung ihres Realitätsbewusstseins hatten die Paria des 19. Jahrhunderts zwei rettende Ausgänge entdeckt (...). Der erste Weg führte in eine Gesellschaft von Parias, von gleichgestellten und, was ihre Opposition zur Gesellschaft anlangte, auch Gleichgesinnten. Auf diesem Boden hat sich nie mehr entwickelt als die Realitätsfremdheit der Boheme. Der zweite rettende Ausweg, den viele gerade der vereinzelt und vereinsamt Juden der Assimilation einschlugen, führte in die überwältigende Realität der Natur, der

O universo fugaz da arte e da boemia, com sua transitoriedade, tornou-se um refúgio para Roth, e a língua alemã tornou-se sua única e verdadeira *Heimat*, a pátria do verdadeiro escritor. Seu retrato do mundo que se foi, portanto, corresponde a um impulso anti-histórico, que busca no mundo abstrato, e sobre ele projeta, uma *humanitas* já não mais encontrável em seu entorno.

A marginalidade *ostjüdisch* – com sua integralidade isolada, sua vida estruturada em torno da crença religiosa e seus costumes sedimentados pelos milênios – e a assimilação completa ao epicurismo hedonista da cultura dominante no crepúsculo do império austro-húngaro são os limites deste ecúmeno imaginário, que Roth reconstrói em sua épica de um exílio tão geográfico quanto temporal. Este universo metafísico é determinado por suas fronteiras internas tanto quanto pelo que as transcende e ilumina: a onipresença de um poder imperial, cujos desdobramentos alcançam até mesmo as alcovas, nos confins mais distantes do império.

Neste âmbito, a memória e a imaginação de Roth movem-se com desenvoltura hermética, franqueando limites e tratando, uma vez mais, do tema da relação dos judeus com o império e sua cultura.

Por sua posição transitória, ao partir de um isolamento a cada tanto mais relativo em direção à integração numa sociedade mais ampla e liberal, os judeus austríacos do século 19 e das primeiras décadas do século 20 tinham garantido um ponto de vista privilegiado quando se tratava de observar e decifrar as regras de funcionamento tanto da sociedade mais ampla em meio à qual viviam, quanto dos seus sistemas estéticos – e mesmo da própria psique, se pensarmos em Freud.

Sonne gleichsam, die alle bescheint, und führte manchmal in den Bereich der Kunst in der Form eines künstlich überhöhten Bildungs- und Geschmacksniveaus. Natur und Kunst sind Bereiche, die lange Zeit gesellschaftlichen oder politischen Eingriffen entzogen waren und für unantastbar galten; in ihnen konnte der Paria sich lange Zeit für unverletzlich halten.“

Se não se preocupa em analisar a trajetória dos artistas e dos literatos judeus segundo os parâmetros da ciência política, Stefan Zweig fala diretamente, de sua própria experiência, do frutífero contato dos judeus com a cultura vienense, em *Die Welt von gestern*: „Sie (Die Juden) liebten von je diese Stadt (Wien) und hatten sich mit innerster Seele hier eingewohnt, aber erst durch ihre Liebe zur Wiener Kunst fühlten sie sich voll heimatberechtigt und wahrhaft Wiener geworden.“ (Os judeus amavam esta cidade desde sempre e nela o mais íntimo de suas almas sentia-se em casa, mas somente por meio de seu amor à arte vienense eles se sentiam no direito de ter um lar em Viena, tornando-se verdadeiramente vienenses.

O judeu que tem suas raízes numa cultura de molde singular e parte para integrar-se à sociedade vienense do fim do século 19 e do início do século 20 é um homem que vive entre dois mundos e a obra de Roth é um emblema desta condição. Nela dois mundos, um contido no outro, são comparados e contrapostos, de maneira a ressaltar seus paradoxos e seus encantos, seus problemas e suas premissas.

A transição do mundo judaico, associado às aldeias ou aos enclaves judaicos dentro das grandes cidades, para a *civilitas* vienense foi um processo inconcluso – se não do ponto de vista individual, já que em muitos casos chegou a seu termo, pelo menos do ponto de vista de uma comunidade, de um agrupamento mais ou menos coeso, cujos membros alcançariam diferentes estágios neste processo de transformação cultural. Mais do que uma situação estática hipotética, que se aproximasse da solidez inabalável de um universo aristocrático sedimentado ao longo de um milênio, a cultura judaica vienense surge enquanto diálogo entre duas tradições – a judaica oriental, que sobrevivia, em relativo isolamento, no interior do império, e o decadentismo vienense, com todos seus desdobramentos.

Dentre as especificidades da cultura do decadentismo vienense estão elementos que surgiram no seio de uma aristocracia católica e que, com o avanço do liberalismo no século 20, passaram a fazer parte, igualmente, do repertório burguês: a sensualidade; a preponderância da estética sobre qualquer outro parâmetro; a inclinação para o deleite e para o êxtase, para o sonho e para a fantasia, em detrimento dos valores morais rígidos e da espiritualidade austera que caracterizam a tradição cultural judaica.

Um hedonismo cuja sublimação resulta na busca por uma percepção estética desvinculada de qualquer tipo de juízo de valor é característico de uma aristocracia formada na tradição apostólica romana, e acomodada a um período aparentemente interminável de tranquilidade política e prosperidade econômica. A partir desta camada, gostos e valores são transmitidos à burguesia industrial nascente – da qual participam, em grande proporção, os judeus – e por meio desta, também, às classes urbanas inferiores.

O teatro, instituição central do estado que parece destinado a assegurar a coesão espiritual de suas classes superiores, é o instrumento por excelência neste modelo de dominação e coesão espiritual. À opulência do teatro vienense do fim do século 19 corresponde uma teatralização crescente da vida social, ou seja, a arte cênica patrocinada

pelo estado passa a funcionar como o paradigma de um gosto que se torna um valor social mais importante do que a força política ou o poder econômico. Assim, o teatro e a teatralização da vida quotidiana servem ao propósito de manter um consenso moldado pelas convenções imperiais – convenções estas a que mesmo o próprio monarca estava sujeito: o *summum bonum* da qual seriam a expressão tem, no universo habsburgo, um valor divino e superior à vontade individual e portanto todos lhe devem submissão.

Ao papel do *Burgtheater*, da ópera e das grandes salas de música sinfônica enquanto espaços de difusão dessa estética corresponde, igualmente, na segunda metade do século 19, uma crescente teatralização da vida social e política, bem como a mimetização, por parte de todas as esferas da classe burguesa – inclusive a judaica –, dos padrões estéticos da aristocracia – declinante em termos políticos e econômicos, mas inalterada em sua função de paradigma de comportamento.

Ao deixar de ser uma mera vitrine dos salões aristocráticos e tornar-se uma passagem, o teatro – e com ele a teatralização – permitem, aos filhos das famílias judias prósperas de todo o império, e mesmo de suas adjacências, a participação num universo mítico, antes confinado às dependências reservadas dos palácios.⁴⁶ O mito habsburgo, assim, garante sua abrangência, e assegura seu papel como referência moral e estética central num império multi-cultural, isto é, torna-se o fulcro em torno do qual revolvem os diferentes segmentos de uma sociedade extraordinariamente complexa.

As artes e a cultura, assim, voltam-se para os valores estéticos de uma classe social cujo papel principal é a representação, e ecoam tais valores. Os judeus austríacos emancipados, segundo Hannah Arendt, logo participarão desta espécie de devoção com especial intensidade e fervor, como se nela buscassem um substitutivo para a religiosidade profunda de seus ancestrais⁴⁷ :

⁴⁶ A paixão que os pais de Elias Canetti, nascidos na distante Rustchuck búlgara, às margens do Danúbio, nutriam pelo teatro vienense é descrita com minúcias em suas memórias. Judeus, estrangeiros, formados na tradição orgulhosa de sefarditas prósperos radicados na Bulgária, eles enxergam na opulência da corte vienense e na magnificência de seu teatro, que se lhes tornou acessível, uma nova encarnação das lembranças do século de ouro da Espanha, que habita sua nostalgia há gerações – um universo que sobre eles exerce uma atração mágica irresistível, a realização de um sonho capital na história de suas dinastias.

⁴⁷ A inclinação e a paixão pelas letras e artes vienenses, entre os judeus, é vista por Stefan Zweig em *Die Welt von Gestern* de uma forma um tanto inocente. Para ele trata-se, simplesmente, do reflexo de uma inclinação judaica natural, que seria derivada da grande importância dos estudos religiosos e da erudição talmúdica entre os judeus do Leste: „Der eigentliche Wille des Juden, sein immanentes Ideal, ist der Aufstieg ins Geistige, in eine höhere kulturelle Schicht. Schon im östlichen orthodoxen Judentum, wo sich die Schwächen ebenso wie die Vorzüge der ganzen Rasse intensiver abzeichnen, findet diese Suprematie des Willens zum Geistigen über das bloß Materielle plastischen Ausdruck: der

Durante a Era Dourada da Segurança ocorrera uma singular alteração nas relações de força. O espantoso desenvolvimento de todas as forças industriais e econômicas teve como efeito um enfraquecimento, no jogo de forças internacional, de fatores puramente políticos, e um crescimento do poder das forças puramente econômicas. Poder tornou-se sinônimo de potência econômica, diante da qual os governos tinham que se curvar. Este foi o motivo verdadeiro pelo qual só restaria a estes governos um papel de representação esvaziada segundo o direito, e pelo qual esta representação se tornaria cada vez mais visivelmente teatral e operetística. A burguesia judaica, em contraposição à burguesia alemã ou austríaca, não estava interessada em posições de poder – inclusive econômico. Estava satisfeita com a riqueza conquistada e contente com a segurança que esta riqueza parecia prometer e assegurar. Cada vez em maior número os filhos de famílias judias abastadas se afastavam do mundo dos negócios, já que um enriquecer cada vez mais lhes parecia desprovido de sentido; cada vez mais atraíam-nos as profissões puramente culturais.⁴⁸

O desinteresse orgulhoso da aristocracia austríaca pelo poder econômico, assim como a saciedade de sua burguesia judaica, levariam ao florescimento de uma paixão nacional sem paralelos, pelas letras e pelas artes:

Difícilmente haveria uma outra cidade européia onde o impulso em direção ao cultural fosse tão apaixonado quanto em Viena. Justamente pelo fato de que a monarquia, de que a Áustria, havia séculos, não tinha ambições políticas e nem era muito bem sucedida em suas ações militares, o orgulho nacional dirigiu-se primordialmente para uma liderança artística.⁴⁹

Fromme, der Bibelgelehrte, gilt tausendmal mehr innerhalb der Gemeinde als der Reiche; selbst der Vermögende wird seine Tochter lieber einen bettelarmen Geistmenschen zur Gattin geben als einem Kaufmann.“ (A vontade verdadeira do judeu, seu ideal imanente, é a ascensão ao mundo espiritual, a uma camada cultural mais elevada. Já entre os judeus ortodoxos do Leste, onde as fraquezas e as vantagens da raça se apresentam de maneira mais intensa, esta supremacia do desejo pelo espiritual sobre o desejo pelo material expressa-se de maneira bem visível: o fiel, o estudioso da Bíblia, vale mil vezes mais do que o rico dentro da comunidade; até mesmo o rico prefere casar sua filha com um paupérrimo homem de espírito do que com um comerciante.) Stefan Zweig. *Die Welt von Gestern*. Detmold: Bertelsmann, 1961, p. 24

⁴⁸ Hanna Arendt: “Juden in die Welt von Gestern” in *op. cit.* p. 85: „In dem ‚Goldenen Zeitalter der Sicherheit‘ hatte eine eigentümliche Verschiebung der Machtverhältnisse stattgefunden. Die ungeheure Entwicklung aller industriellen und wirtschaftlichen Kräfte hatte bewirkt, dass im internationalen Kräftespiel rein politische Faktoren immer schwächer wurden und rein wirtschaftliche Mächte immer stärker die eigentliche Herrschaft an sich rissen. Macht wurde gleichbedeutend mit ökonomischer Potenz, der sich Regierungen zu beugen hatten. Dies war der eigentliche Grund, warum diesen Regierungen nur noch eine rechtmässig entleerte Repräsentationsrolle zufiel und warum diese Repräsentation immer augenfälliger ins Theatralische, Operettenhafte drängte. Die jüdische Bourgeoisie, in scharfem Gegensatz zu der deutschen oder österreichischen, war aber an Machtpositionen, auch wirtschaftlich, uninteressiert, zufrieden mit dem erworbenen Reichtum und glücklich über die Sicherheit, den er zu verheissen und zu garantieren schien. Immer mehr Kinder begüterter jüdischer Häuser drängten aus dem Geschäftsleben weg, da ein leeres Reicher- und Reicherwerden sinnlos war; immer starker drängten sie in reine Kulturberufe.“

⁴⁹ Stefan Zweig, *op. cit.* p. 26: „In kaum einer Stadt Europas war nun der Drang zum Kulturellen so leidenschaftlich wie in Wien. Gerade weil die Monarchie, weil Österreich seit Jahrhunderten weder politisch ambitioniert noch in seinen militärischen Aktionen besonders erfolgreich gewesen, hatte sich der heimatliche Stolz am stärksten dem Wunsche einer künstlerischen Vorherrschaft zugewandt.“

Sobre as especificidades desta cultura e desta arte caracteristicamente vienenses, Zweig afirma, igualmente: “Viena era, todos o sabem, uma cidade hedonista, mas o que é a cultura senão extrair da matéria bruta da vida o que ela tem de mais refinado, senão seduzir a vida por meio do amor e da arte para que ela nos revele o que tem de mais sutil e delicado?”⁵⁰.

A descrição exaustiva deste universo, com sua singular escala de valores, torna-se, assim, a principal linha de força da obra ficcional de Roth vista como um todo. É também a onipresença de um mundo habsburgo imaginário, em que se fundem os valores judaicos tradicionais e os da aristocracia, o que confere à sua obra uma singular unidade, de tal modo que os personagens transcendem os livros isolados para criar, na totalidade de seu legado literário, uma coesão absoluta.

Vistos em retrospecto, os limites do universo imaginário de Roth são contraditórios e, à primeira vista, mutuamente exclusivos. A cultura da doçura, da infinita sutileza, da interminável sedução vienense tem como contrapartida o universo humilde, temente a Deus, e materialmente desamparado dos judeus do Leste. A percepção da tensão existente entre estas duas esferas não é uma inovação rothiana. Estas são os dois extremos do *ítér* percorrido pelos que seguiram, ao longo do século 19, os caminhos em direção à metrópole inaugurados pela *Haskalá*.⁵¹

Décadas antes de Roth, Arthur Schnitzler (1861-1931), em sua autobiografia, *Jugend in Wien* (Juventude em Viena), contrapõe, de maneira evidente, o mundo e a civilização do gueto, de onde saíram seus ancestrais, e o *Grand Monde* vienense do qual ele se tornaria membro destacado em função de sua atividade como dramaturgo.

⁵⁰ „Wien war, man weiss es, eine geniesserische Stadt, aber was bedeutet Kultur anderes als der groben Materie des Lebens ihr Feinstes, ihr Zartestes, ihr Subtilstes durch Kunst und Liebe zu entschmeicheln?“

⁵¹ cf. também Stefan Zweig, *op. cit.* p. 25: „Eine ‚gute‘ Familie meint also mehr als das bloss Gesellschaftliche, das sie selbst mit dieser Bezeichnung sich zubilligt; sie meint ein Judentum, das sich von allen Defekten und Engheiten und Kleinlichkeiten, die das Getto ihn aufgezwungen, durch Anpassung an eine andere Kultur und womöglich eine universale Kultur befreit hat oder zu befreien beginnt. Dass diese Flucht ins Geistige durch eine unproportionierte Überfüllung der intellektuellen Berufe dem Judentum dann ebenso verhängnisvoll geworden ist wie vordem seine Einschränkung ins Materielle, gehört freilich zu den Paradoxien des jüdischen Schicksals.“ (Uma boa família, portanto, significa mais do que este termo representa no sentido meramente social; significa um judaísmo que, por meio da adaptação a uma outra cultura, e se possível a uma cultura universal, livrou-se de todos os defeitos, de toda a estreiteza e de toda a mesquinhez que lhe foram impostos pelo gueto. Que esta fuga em direção ao intelecto acabou por tornar-se nociva ao judaísmo, por meio de uma saturação judaica nas profissões intelectuais, da mesma forma que, anteriormente, o fora sua restrição ao universo material, certamente é um dos paradoxos do destino judaico.)

A contraposição do esteticismo hedonista da cultura da capital à tradição ética e moral do judaísmo, com sua escala de valores centrada na família, nos códigos escritos, e numa metafísica fundamentada na moralidade, é característica central no seu olhar sobre a Viena do fim do século – e no olhar vienense com o qual ele se confronta com o mundo do gueto.

A autobiografia juvenil de Schnitzler é, em sua maior parte, dedicada à descrição de aventuras amorosas, que fazem pensar num Don Giovanni finalmente redimido de todas as culpas e de todas as punições. Sucessão de tardes e noites deleitosas em cafés e restaurantes, em companhia de moças frívolas, ilustram de forma plástica o que era a cultura do *bon vivant* austríaco nas últimas décadas do século 19. Em meio a todos estes episódios, que se repetem de maneira característica como uma busca permanente, destaca-se um encontro passageiro com uma moça até atraente, de nome Gisela, da Leopoldstadt vienense.

A Leopoldstadt, ou 2º distrito da capital, foi o bairro escolhido pelos migrantes judeus que chegavam da fronteira oriental do império para se estabelecerem em Viena, ou seja, representa, numa geografia simbólica, a passagem do mundo *ostjüdisch* (judaico do Leste) para a emancipação na capital. Bairro de moradas modestas, abrigava, a partir da segunda metade do século 19, judeus que se vestiam e se portavam segundo os códigos e as normas do *Shtetl*, que se comunicavam em ídiche, ou *Jargon* – como o idioma judaico era designado de maneira derogatória pelos falantes de língua alemã, que não o consideravam uma língua.

A atração física que Gisela exerce sobre Arthur Schnitzler é paralisada instantaneamente no momento em que ela começa uma fala, impregnada de *Jargon*.⁵²

O fato de o *Jargon*, ou o ídiche, funcionar como um antídoto poderoso para a sensualidade do escritor aponta para um conflito essencial entre duas maneiras distintas e opostas de encarar a vida e o mundo. O epicurismo schnitzleriano não resiste ao *Jargon* : a língua dos ancestrais o paralisa, como uma fórmula mágica, despertando-o, dolorosamente, de sua doce embriaguez esteticista.

O epicurismo, zelosamente cultivado pelo jovem poeta, é a tradição filosófica anti-judaica por excelência, vista pelos rabis do Talmude como resultado nefasto do livre-pensar

⁵² : „Ihre langweilig-banale, keineswegs jargonfreie Sprachweise tat ein übriges, mich abzukühlen, und ich zog mich in mein Ärztetum zurück...“ (Sua maneira de falar monótona, banal, e de nenhuma forma livre de *Jargon* (ídiche) acabou por

⁵³. O estoicismo, em contraposição, tem grande afinidade com as máximas rabínicas, fundamentadas numa metafísica em que impera o conceito de justiça divina. Schnitzler, assim como seus contemporâneos vienenses, é o epicurista por excelência e os debates que trava com seu amigo de juventude Moritz Wechsel são ilustrativos de sua posição filosófica:

Moritz Wechsel vinha de uma família judaica pobre, que imigrara da América (...). ele era um menino encurvado, pequeno, pálido, de cabelos cacheados e mal cuidado, visivelmente envolto por uma triste atmosfera do gueto, que emanava de maneira palpável de seu apartamento na Leopoldstadt (...). De uma série de textos, nos quais discutíamos um com o outro, poderia-se, se eles ainda existissem, derivar a diferença em nossas maneiras de ver o mundo: ele representava uma maneira estoica; eu, como se pode derivar do título de meu artigo “Fruere Vita”, uma maneira epicursita.⁵⁴

Os livre-pensadores do iluminismo judaico, que se voltavam com olhos críticos para o dogmatismo da tradição religiosa e metafísica de seus pais, estão presentes já no início deste livro de memórias de Schnitzler, assim como os códigos estéticos da aristocracia, que se tornam apanágio dos judeus emancipados, e por eles são reinterpretados, de maneira a se ajustarem às suas condições sociais e econômicas. Eles os ostentam com o orgulho e não sem certo exagero característico do *parvenu*.

Emblemática da aculturação dos judeus vienenses é a descrição que Schnitzler faz do momento litúrgico culminante do calendário judaico – o Yom Kipur – em casa de sua avó. Como a dar o tom para a orientação filosófica da nova geração emancipada, Schnitzler o faz destacando a obsolescência dos rituais e de crenças que ele considera condenadas ao desaparecimento e ao esquecimento:

Ali estava, no meio da sala, a mesa posta, carregada de doces saborosos, preparados segundo os rituais. “Boles” e “Pfefferbretzeln”, “Kindeln” de nozes e de papoulas – com os quais também podiam deleitar-se aqueles que não estavam jejuando por 24 horas, ou seja, as

esfriar-se e me retraí à minha posição de médico) cf. Arthur Schnitzler. *Jugend in Wien – Autobiographie*. Munique, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1971, p. 160

⁵³ Julius Guttman. *A Filosofia do Judaísmo* [trad. Jacó Guinsburg], São Paulo, Editora Perspectiva, 2003, p. 63

⁵⁴ Arthur Schnitzler. *Jugend in Wien – Autobiographie*. Munique, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1971, p. 60: „Moritz Wechsel stammte aus einer armen Judenfamilie, die aus Amerika eingewandert war (...). Er war ein kleiner, blasser, krausköpfiger, wenig gepflegter, geduckter Junge, sichtbarlich umflossen von einer trübseligen Ghetto-Atmosphäre, die mir in seiner Leopoldstädter Wohnung noch greifbarer entgegenströmte (...). Aus einer Reihe von Aufsätzen, in denen wir miteinander polemisierten, könnte man, wenn sie noch existierten, eine Verschiedenheit unserer Weltanschauungen ableiten; er vertrat eine stoische, ich, wie schon aus dem Gesamttitel meiner Artikel ‚Fruere Vita‘ (Geniesse das Leben) hervorgeht, eine epikureische Auffassung.“

crianças e os membros homens da família que eram espíritos livres. E não era para desconfiar da justiça divina o fato de que justamente os que não jejuavam pudessem comer à vontade, isentos da aborrecida cautela que se recomendava vivamente aos fiéis que jejuavam? Alias, acredito que a mais religiosa, talvez a única religiosa no grupo fosse minha boa vovó, que também passara a maior parte do dia rezando no templo. Seus filhos e os filhos dos seus filhos, se é que celebravam o dia do perdão, faziam-no exclusivamente por amor a ela, e depois de sua morte somente por respeito à sua memória.⁵⁵

Schnitzler torna-se o representante, por excelência, da cultura estética de uma burguesia educada, cuja sensibilidade estava afinada com os “estados da alma”, uma *Gefühlskultur* amoral, para usar o termo criado por Carl Schorske, voltando as costas ao mundo de seus ancestrais.⁵⁶

Este refinamento dos sentidos no âmbito de uma cultura em que o deleite sensual ocupa um lugar destacado, nascida no seio de uma aristocracia imobilista e conservadora, sem ambições políticas ou econômicas, tornaria-se acessível à burguesia ascendente a partir de meados do século 19, que começaria a partilhar destes privilégios estéticos e espirituais.

Os modelos aristocráticos cultuados na corte e em suas vitrines – os grandes palcos artísticos patrocinados pelo estado – alcançam, por meio da mimese, círculos cada vez mais afastados. O bordel, por exemplo, esta instituição arqui-habsburga tantas vezes descrita por Roth, em que se parodia os grandes amores levados à cena lírica e ao teatro, assim como o refinamento dos modos e dos ambientes da corte, reproduz a estética dos salões do *Grand Monde*. As moças que ali trabalham são os surrogados das grandes damas; os clientes, os nobres cavalheiros. Entre a mimese e a ilusão, cria-se ali um símile da mesma esfera de sentimentos sublimes e emoções sutis cultuados nas camadas superiores da sociedade.

A falsificação e a reprodução em série, características da sociedade industrial que nascia com o século 19, criam estes cenários faustosos como ambiente para a

⁵⁵ Arthur Schnitzler. *op. cit.* : „Da stand in der Mitte des Zimmers der gedeckte Tisch mit köstlichem, rituell zubereitetem Backwerk reich beladen, “Boles” und Pfefferbretzeln, Mohn- und Nusskindeln, - woran sich auch diejenigen erlaben durften, die nicht seit vierundzwanzig Stunden gefastet hatten, also die Kinder und die freigeistigeren männlichen Familienmitglieder; und – musste man nicht schon bei dieser Gelegenheit an der göttlichen Gerechtigkeit irre werden – gerade die durften nach Herzenslust prassen, ohne die lästige Vorsicht, die den frommen Fastern dringend angeraten war. Übrigens glaube ich, dass die Frömmste, ja vielleicht die einzig wirklich Fromme in der Gesellschaft, die gute Großmama war, die wohl auch den grössten Teil des Tags im Tempel betend verbracht hatte; ihre Kinder und Kindeskindern, wenn und solange sie es überhaupt taten, feierten den Bußtag hauptsächlich ihr zuliebe und nach ihrem Tode nur aus Pietät weiter...

⁵⁶ cf. Carl Schorske. *Fin-de-Siècle Vienna – Politics and Culture*. Nova York, Knopf, 1980 p. 7

comercialização de um amor degenerado, dissociado da integridade humana, uma pantomima cujo grotesco é acentuado pelo pretensso refinamento de suas formas.

Em *Radetzkymarsch*, o mais detalhado mergulho de Roth no mundo habsburgo, Carl Joseph von Trotta, um decadente oficial do exército, neto de um soldado condecorado pelo próprio Kaiser por lhe ter salvo a vida, e o Dr. Max Demant, médico militar judeu que olha com permanente ceticismo para as pompas e os ritos da caserna, estacionados nos confins do império, acompanham, enojados e a contra-gosto, seus colegas numa visita ao bordel de Resi Horwath :

“À Resi! À tia Resi!”, gritou, súbito, alguém.

E todos repetiram: “À Resi. Vamos à Resi!”

“À tia Resi!”

Não havia nada que pudesse assustar Carl Joseph mais do que este chamado. Havia semanas que ele o esperava, cheio de medo. De sua última visita ao bordel da Sra. Horwath ele ainda tinha uma lembrança clara e detalhada. Lembrava-se de tudo! O champanhe, que consistia de cânfora e limonada, a massa mole e carnuda das meninas, o vermelho estraçalhante e o amarelo enlouquecido dos papéis de parede, no corredor, o cheiro de gatos, ratos e flores de maio e a azia, doze horas mais tarde. Mal havia passado uma semana desde que ele fora efetivado, e aquela fora sua primeira visita a um bordel.

As saias de seda da Sra. Horwath farfalhavam, simultaneamente, em todos os cantos da casa. As íris grandes e negras dos seus olhos giravam, sem direção e sem objetivo, no rosto largo e farinhento, brancos e grandes como teclas de piano, reluziam em sua boca os dentes falsos. (...)

E Pollak, o pianista, permanecia sentado, com as costas encurvadas, escravo da música, no piano negro e reluzente...”⁵⁷

⁵⁷ Joseph Roth. *Radetzkymarsch*, p. 416:

„Zu Resi, zu Tante Resi!” rief plötzlich jemand.

Und alle wiederholten: ‘Zu Resi. Man geht zur Resi!’

„Zur Tante Resi!”

Nichts hätte Carl Joseph stärker erschrecken können als dieser Ruf. Seit Wochen erwartete er ihn voller Angst. Vom letzten Besuch im Bordell der Frau Horwath behielt er noch alles in deutlicher Erinnerung: alles! Den Sekt, der aus Kamfer und Limonade bestand, den weichen, fleischigen Teig der Mädchen, das schmetternde Rot und das irrsinnige Gelb der Tapeten, im Korridor den Geruch von Katzen, Mäusen und Maiglöckchen und das Sodbrennen zwölf Stunden später. Er war kaum eine Woche eingerückt, und es war sein erster Besuch in einem Bordell gewesen. (...)

Die seidenen Röcke der Frau Resi Horwath raschelten gleichzeitig in allen Winkeln des Hauses. Ihre großen, schwarzen Augenbälle rollten ohne Richtung und Ziel in ihrem breiten, mehligen Antlitz herum, weiss und groß wie Klaviertasten schimmerte in ihrem breiten Mund das falsche Gebiß. (...) Und Pollak, der Klavierspieler, sass mit gebeugtem Rücken, Sklave der Musik, am schwärzlich spiegelnden Flügel...”

O bordel com seu pianista encurvado, “escravo da música”, seu champanhe falso, suas paredes cobertas de tecidos berrantes, é uma *imago* deteriorada dos salões que são o paradigma da *Gefühlskultur* a que Schorske se refere. A mímese dos padrões dominantes da cultura vienense na cidadezinha na fronteira do império do czar mostra o alcance dos padrões estéticos da monarquia e a coesão de um sistema político capaz de gerar consenso entre os seus súditos: o bordel quer remeter seus visitantes a um outro lugar, mais central e mais elevado no universo habsburgo, não afastá-lo deste universo levando-o de encontro ao que está fora de seus limites.

Visitar o bordel torna-se, portanto, uma espécie de dever militar em que se presta tributo e homenagem, em primeira instância, a uma ordem e a uma estética sancionadas e promovidas pelo estado. É como mais uma das obrigações inescapáveis da vida militar que Carl Joseph encara esta visita. Os padrões e modelos da *Gefühlskultur* são adotados por uma larga parcela da sociedade, garantindo sua coesão como uma espécie de uniforme militar de parada, como se um único sol imperasse sobre todo o universo habsburgo. Assim, o pianista Pollack toca, à chegada dos militares, a mesma *Radetzkmarsch* que faz parte do repertório cívico entoado todos os domingos pelo regente Nechwal, da banda municipal, em frente à casa do pai de Carl Joseph e dentre os ornamentos do bordel de Resi encontra-se, “numa moldura de bronze, infestada de moscas, (...) o soberano senhor da guerra, em miniatura, o conhecido e onipresente retrato de Sua Majestade, em trajes brancos, imaculados, com uma écharpe vermelha e um manto dourado”.⁵⁸ O poder imperial alcança os confins mais remotos num Estado onde a “subordinação é o dever da obediência incondicional”.⁵⁹

Carl Joseph, educado para ser um súdito dedicado, conhece os nomes de todos os membros da Casa Real. “Ele amava-os todos, com sinceridade, com um coração devotado de maneira infantil, principalmente o rei, que era grande e bondoso, digno e justo, infinitamente distante e muito próximo”⁶⁰. É também para cumprir com suas obrigações ante a ordem e as convenções que ele se junta aos outros oficiais na visita ao

⁵⁸ cf. Joseph Roth. *Radetzkmarsch* p. 419: “in einem bronzenen, von Fliegen betupften Rahmen stand der Allerhöchste Kriegsherr, in Verkleinerung, das bekannte, allgegenwärtige Porträt Seiner Majestät, im blütenweissen Gewande, mit blutroter Schärpe und goldenem Vlies.”

⁵⁹ cf. Joseph Roth. *Radetzkmarsch* p. 27 (ed. KiWi)

estabelecimento de Resi Horwath. O caráter ritualístico desta visita torna-se, então, preponderante sobre as vontades ou desejos individuais – como de resto o ritualismo impregna todas as esferas da vida quotidiana individual e familiar retratada em *Radetzkymarsch*.

A alienação, a submissão forçada e a obediência incondicional, igualmente descritas por Roth, são o reverso da medalha da ritualização que marca a vida sob os habsburgos. Concebidos para proteger e propiciar o bem-estar dos súditos, os rituais tornam-se uma prisão para Carl Joseph. Até mesmo o adultério que ele comete com a mulher do vigia Slama parece obedecer a regras fixas, e decorre segundo um ritual que faz pensar no tique-taque dos relógios que se encontram nas salas espaçosas e silenciosas em que transcorre este romance crepuscular.⁶¹

Também em torno do bordel passa-se boa parte da narrativa da *Geschichte von der 1002 Nacht* (*História da 1002ª Noite*), esta lenda em que o mesmo Taittinger de *Radetzkymarsch* – desta vez travestido de Barão – reaparece, encarregado de satisfazer uma paixão impossível do Schah in Schah, o grande dignitário persa em visita à corte de Viena. Aqui a relação mimética entre o universo do bordel e a corte é levada ao paroxismo: o governante persa apaixonara-se por uma condessa e, para satisfazê-lo, Taittinger incumbese de trazer Mizzi Schinagl, uma prostituta, sósia da belíssima duquesa, que trabalha na casa da Sra. Matzner, onde impera “um odor estonetante de flores de maio, de lilases, de violetas, de verbenas, de resedá”⁶², e onde o cor-de-rosa vai das cortinas de seda ao papel de parede ornado de rosas, e à rosa de porcelana que enfeita a maçaneta da porta.

Taittinger, que já fora apaixonado por esta mesma condessa, sem ser correspondido, já se consolara com esta sósia, a quem tirara da vida familiar, seduzindo-a, engravidando-a,

⁶⁰ cf. Joseph Roth. *Radetzkymarsch* p. 28 (ed. KiWi) „Er liebte sie alle aufrichtig, mit einem kindlich ergebenen Herzen, vor allen andern den Kaiser, der gütig war und gross, erhaben und gerecht, unendlich fern und sehr nahe...”

⁶¹ cf. Joseph Roth. *Radetzkymarsch* p. 375, onde Frau Slama diz ao adolescente: “Há tempos que o senhor não aparece por aqui, Senhor Von Trotta”, disse a esposa do chefe dos vigias. “Como o senhor ficou grande! Já tem mais de quatorze anos?” „Sim, há tempo!” Ele pensava em deixar a casa o mais rápido possível. Era preciso beber a limonada de um só gole, e fazer uma bonita mesura, e mandar lembranças para o marido dela, e ir embora. Desamparado, ele olhava para a limonada, não conseguia acabar. Frau Slama voltava, sempre, a encher seu copo. Ela trouxe cigarros. Era proibido fumar. Ela mesma acendeu um cigarro e tragou, negligente, abrindo bem as narinas... („Waren lange nicht da, Herr von Trotta!” sagte die Frau Wachtmeister. “Sind recht groß geworden! Schon vierzehn vorbei?” “Jawohl, schon lange!” Er dachte daran, möglichst schnell das Haus zu verlassen. Die Limonade musste man in einen Zug austrinken und eine schöne Verbeugung machen und den Mann grüßen lassen und weggehen. Er sah hilflos auf die Limonade, man wurde nicht mit ihr fertig. Frau Slama schüttete nach. Sie brachte Zigaretten. Rauchen war verboten. Sie zündete selbst eine Zigarette an und sog an ihr, nachlässig, mit geblähten Nasenflügeln...”)

abrindo-lhe o caminho para o bordel. Seguindo sua indicação, o chefe dos agentes secretos Sedlacek, vai em busca da Mizzi Schinagl, na casa da Sra. Matzner e, depois de arrancá-la dos braços de um cliente a leva, imediatamente, aos porões do *Burgtheater*, onde a prostituta será transformada em condessa:

Sedlacek pensava em tudo. Havia um quarto de hora que os seus homens, quatro homens inteligentes, reviravam os guarda-roupas do *Burgtheater*. O vigia noturno iluminava-lhes os caminhos. Quatro fantasmas com roupas nobres, de fraque, com bengalas nas mãos e cartolas nas cabeças, eles faziam rumores em meio à desordem noturna e sonolenta dos adereços teatrais. Eles recolhiam tudo o que parecesse ser de seda e fosse de um tom pálido de azul. Os bolsos de suas calças estavam repletos de pérolas falsas, de diademas ígneas e faiscantes, de flores artificiais, de ligas cor de miosótis, de broches reluzentes. (...) ⁶³

O teatro e o bordel são territórios da ilusão, onde membros de um grupo ou de uma classe social se transformam em outros, onde o duplo se confunde com o original, onde a fantasia se torna concreta, isto é, onde a mímese da aristocracia se torna realidade: a limonada com cânfora se torna vinho espumante.

O *Burgtheater*, assim, é a ponte que leva da corte para o bordel e do bordel para a corte, é o território mágico onde prostitutas se transformam em damas da nobreza e, como tal, também a caverna onde párias são promovidos a membros de uma aristocracia que, se não está no sangue, ao menos está nas aparências.

As histórias, repetidas sempre da mesma forma, e acompanhando sempre os mesmos gestos, fazem pensar numa concepção da existência humana em que fórmulas e convenções aprisionam as pessoas mas, ao mesmo tempo, as protegem, garantem o seu lugar numa estrutura social rígida e praticamente imutável. Ao reafirmar continuamente uma determinada configuração do mundo retorna-se, sempre, aos fundamentos desta para, por meio do rito, renová-la, reafirmá-la e comunicar aos participantes do ritual a sensação de que é possível dominar o imprevisível, retornar sempre a um mesmo ponto, viver a dimensão circular do tempo, isto é, partilhar da eternidade. Sob o signo do mito, assim,

⁶² „ein geradezu niederschmetternder Duft von Maiglöckchen, von Flieder, von Veilchen, von Verbenen, von Reseda.“

⁶³ Joseph Roth. *Die Geschichte von der 1002. Nacht*. Colônia, Kiepenheuer und Witsch, 1999 p. 166: „An alles dachte Sedlacek. Seit einer Viertelstunde schon stöberten seine Leute, vier begabte Männer, im Garderoberaum des Burgtheaters herum. Der Nachtwächter leuchtete ihnen mit der Laterne. Vier nobel gekleidete Gespenster in Fräcken, Stöcke in der Hand, Zylinder auf den Köpfen, rumorten sie mitten zwischen dem nächtlichen, verschlafenen Wirrwarr der theatralischen Requisiten. Alles, was seiden zu sein schien und blassblauer Farbe war, rafften sie zusammen. Sie hatten die Hosentaschen voll falscher Perlen, funkelnder, feuriger Diademe, künstlicher Blumen, vergissmeinnichtblauer Strumpfbänder, glitzernder Agrafen. (...)“

renova-se e perpetua-se a existência neste reino de netos, protegidos e abrigados. Mas aos que não são capazes de se imolar no altar das convenções – como ao pintor Moser, personagem deste mesmo romance, – o destino reserva o mais profundo desprezo e abjeção.

*Radetzkmarsch*⁶⁴ é o grande hino de Roth ao ocaso do mundo habsburgo, mas as longas sombras do crepúsculo do império projetam-se sobre a sua obra como um todo, sempre em novas nuances. O império Austro-Húngaro impregna a vida e a obra de Roth do começo ao fim, de maneira obsessiva. Mais do que um estado, uma pátria ou uma nação, a dupla monarquia torna-se, para ele, uma espécie de religião⁶⁵, na qual estão entranhados e combinados dois elementos centrais da espiritualidade e da metafísica judaicas: a nostalgia pela terra destruída, que se traduz na permanente sensação de exílio, isto é, a idéia de *Galut*, por um lado; e um impulso anti-histórico, que se caracteriza pela rebelião contra os caminhos e os modos do mundo que o cerca, projetando sobre um universo imaterial o mundo tal qual ele deve ser. E à medida em que passa o tempo, este mundo tal qual ele deveria ser, assemelha-se, cada vez mais, no imaginário rothiano, à *Austria Felix* – uma pátria que corresponde menos a uma realidade na trajetória pessoal do escritor, menos a uma memória individual propriamente dita, do que à idealização de um universo que ele desejava mas não chegou a conhecer realmente. Esta *Austria Felix*, à qual Roth se volta em seu período criativo mais tardio, é um universo voluntariamente recriado e esta recriação corresponde a um impulso de resistência ao desastre da história:

A tendência de Roth em sua obra tardia (...) é reverter o curso da história e, se preciso, reinstalar os tempos antigos por meio de um gesto da vontade. Se quisermos guardar esta imagem, não seria exagero comparar as numerosas páginas que Roth preencheu com seus contos e seus romances a folhas que ele grudava, num calendário de há muito vazio, numa corrida a cada tanto mais desesperada contra o desenvolvimento histórico. Pois que se ocupa com Roth deve ter claro para si que não se trata de dias reais o que esta autor revelou, e sim de memoriais a dias. Da mesma forma o mundo, que ele desenhou com toda a aparência de realismo, não pode aspirar ao *status* de uma realidade, exceto a realidade de um monumento erigido em contraposição a uma Europa que naufragava em agonia política (...). Este voltar-se sobre a velha Áustria, característico

⁶⁴ A primeira edição de *Radetzkmarsch* foi impressa precedida das seguintes palavras: „Ein grausamer Wille der Geschichte hat mein altes Vaterland, die österreichisch-ungarische Monarchie, zertrümmert. Ich habe es geliebt, dieses Vaterland, das mir erlaubte ein Patriot und ein Weltbürger zugleich zu sein, ein Österreicher und ein Deutscher unter Allen österreichischen Völkern (...)“ (Uma cruel vontade da História despedaçou minha velha pátria, a Monarquia Austro-Húngara. Eu amava esta pátria, que me permitia ser, ao mesmo tempo, um patriota e um cidadão do mundo, um austríaco e um alemão em meio a todos os povos austríacos...)

de sua obra mais tardia, acontece na medida em que Roth perde as esperanças com relação ao futuro (...) ⁶⁶

É a este universo que Stefan Zweig se refere, em *Die Welt von Gestern*, como “das goldene Zeitalter der Sicherheit” (“A era dourada da segurança”), sobre o qual o próprio Zweig e seus contemporâneos projetavam a realização, ao fim frustrada, da perfeita emancipação judaica.

A transformação de antigos párias em membros iguais numa sociedade norteadá pelos ideais do iluminismo foi a grande aspiração da *Haskalá* e a emancipação dos judeus, promovida pelo imperador Francisco José, prometia a realização de um sonho que, na história do judaísmo, e sobretudo do pensamento judaico, adquire proporções messiânicas: o fim do exílio, ou, no limite, a redenção. Ao participarem como iguais da sociedade em que viviam, os judeus teriam encontrado um lar definitivo, uma pátria justamente ali, no seio do Império onde já viviam, ⁶⁷ de maneira que, para os judeus do Kaiser, o caminho da perfeita integração numa sociedade próspera e estável parecia aberto. Não só isto, este caminho anunciava-se como o resultado necessário da expansão da grande fé ocidental e austríaca do século 19: o progresso. É neste sentido que, em *Die Welt von gestern*, a crença no progresso torna-se um substituto da religião enquanto caminho para a realização de um objetivo que, no fundo, tem um significado religioso:

Era agora apenas uma questão de décadas para que o último mal e a última violência fossem superados definitivamente, e esta crença num progresso ininterrupto e incessante tinha, para aquela época, realmente a força de uma religião: acreditava-se neste “progresso” mais do que na própria Bíblia. ⁶⁸

⁶⁵ David Bronsen, *op. cit.* p. 486

⁶⁶ Hartmut Scheible, “Joseph Roths Flucht aus der Geschichte” in *Text und Kritik*, ed. Ludwig Arnold, Edition Text + Kritik, München, 1982: „Die Tendenz des späten Roth ist (...), den Lauf der Geschichte rückgängig zu machen, die alte Zeit, wenn es sein mußte, durch einen Akt der Willkür wieder zu installieren. Nicht abwägend wäre es, wollte man im Bilde bleiben und die zahllosen Zettel, die Roth mit seinen Erzählungen und Romanen füllte, beschreiben als Blätter, die er, in immer hoffnungsloseren Wettlauf mit der geschichtlichen Entwicklung, an einen längst leeren Kalender heftete. Denn über eines muss sich im klaren sein, wer mit Roth sich einlässt: reale Tage waren es nicht, die dieser Autor enthüllte, eher: Denkmäler von Tagen. Wie auch die Welt, die er bei allem scheinbaren Realismus zeichnete, keine Wirklichkeit beanspruchen kann, es sei denn die eines Monuments, aufgerichtet gegen das in politische Agonie sinkende Europa (...).“ Die Hinwendung zum alten Österreich, kennzeichnend für den späteren Roth, geschieht, als Roth die Zukunft verloren gibt (...).

⁶⁷ O próprio surgimento do sionismo de Herzl, no coração deste mundo, dirigia-se, em primeira instância, à resolução da problemática daqueles outros judeus, dos que não participavam nem participariam deste universo, ou seja, as massas empobrecidas e marginalizadas que viviam no Leste, fora dos limites da dupla monarquia.

⁶⁸ Stefan Zweig, *Die Welt von gestern*, Detmold, Bertelsmann, 1961, p. 16: „Jetzt war es doch nur eine Angelegenheit von Jahrzehnten, bis das letzte Böse und Gewalttätige endgültig überwunden sein würde, und dieser Glaube an den

À solidez política e econômica da dupla monarquia aliava-se o novo ideário liberal para pôr fim às trevas, de maneira que os súditos habsburgos – sobretudo os judeus – se imaginavam no limiar de uma era em que mazelas como guerras e massacres cederiam, finalmente, ante a força da razão, da tolerância e da conciliação:

Em regressões bárbaras, como guerras entre os povos da Europa, acreditava-se tão pouco quanto em bruxas ou fantasmas. Nossos pais estavam impregnados de confiança no poder infalível da tolerância e da conciliação.⁶⁹

A dialética entre o surgimento das novas idéias e a manutenção das instituições imperiais, de origem barroca e cristã, determinaram o território em que se desenrolaria a ação política do Kaiser Francisco José, ao longo de seu reinado de mais de seis décadas. O avanço, século 19 adentro, de um novo *Zeitgeist* – o mesmo representado pela personagem Olivia no romance de Wassermann, comentado no capítulo anterior – por sobre o território imperial torna-se uma metáfora do declínio das forças e da lucidez do Kaiser, metáfora a que Roth retorna, repetidas vezes, em romances como *Die Kapuzinergruft*, *Radetzkymarsch* e *Die Büste des Kaisers*.

É neste universo que se anuncia, para os judeus Leste do império, a passagem para a modernidade e para o ocidente como uma espécie de redenção. É sobre o novo mundo que passam a se depositar as esperanças de fim dos sofrimentos inerentes à condição de *Galut* (exílio), como se os ideais messiânicos, por tantos séculos projetadas sobre um retorno à terra de Israel, se vissem na iminência de sua realização na era em que o triunfo da razão sobre as superstições e as crendices estivesse por transformar, definitivamente, o lugar dos judeus na sociedade. A dupla monarquia, no entender dos judeus do império habsburgo do fim do século 19, era o lugar onde esta passagem estava destinada a acontecer – e onde, segundo sua própria percepção, já estava acontecendo:

A adaptação ao meio do povo ou do país em meio a quem vivem é para os judeus não só uma medida de proteção externa, mas também uma profunda necessidade interior. Sua ânsia por um lar, por sossego, por descanso, por segurança, por ausência de estranhamento os leva a ligar-se de maneira apaixonada à cultura de seu meio-ambiente. E se deixarmos de

ununterbrochenen, unaufhaltsamen ‘Fortschritt’ hatte für jenes Zeitalter wahrhaftig die Kraft einer Religion; man glaubte an diesen ‘Fortschritt’ schon mehr als an die Bibel.“

⁶⁹ *Idem*, p. 17: „An barbarische Rückfälle, wie Kriege zwischen den Völkern Europas, glaubte man so wenig wie an Hexen und Gespenster; beharrlich waren unsere Väter durchdrungen von dem Vertrauen auf die unfehlbar bindende Kraft von Toleranz und Konzilianz.“

lado a Espanha do século 15, esta ligação nunca foi mais feliz e mais frutífera do que na Áustria.⁷⁰

Mais tarde, quando o império se desfez, Roth passa a atribuir o papel de *Heimat* a um mundo já não existente, e desta forma perpetua a idéia, central à reflexão judaica de permanência da *Galut*. Sua trajetória a partir dali torna-se como um retrato da falência dos ideais redutores da *Haskalá* na Europa, se considerarmos que o objetivo último deste iluminismo judaico era derrubar as paredes do gueto, integrando os judeus às sociedades mais amplas em meio às quais eles viviam, e promover uma igualdade que superasse os velhos preconceitos e as especificidades étnicas e religiosas.

Mais do que memória, assim, o interesse de Roth por uma peculiar simbiose entre a *Austrizität* e o *Ostjudentum*, entre o Império e *Shtetl*, é uma construção, é o retrato de um mundo não como ele foi, nem como ele deveria ser, mas como ele *poderia* ter sido.

O *Streben*, a força titânica que move o mundo ao longo do século 20, não tem lugar no universo retratado por Roth, este mundo que faz pensar na terra dos Feaces, da Odisséia, onde os barcos se locomovem de moto próprio. Ali tudo deve funcionar segundo um modelo pré-estabelecido, em horários previamente estudados. Os relógios, que aparecem ao longo de todo o *Radetzkymarsch*, eram também uma obsessão e uma paixão pessoal de Roth⁷¹: os rituais da vida sob a égide habsburga fazem-se acompanhar da batida dos relógios em salas silenciosas, do rigoroso cumprimento dos horários pré-estabelecidos em que cada hora e cada dia da semana adquire um significado por meio da atividade a ele associada.⁷² O relógio, assim, torna-se um objeto de comunhão: é o instrumento por meio do qual o indivíduo se submete a uma ordem última, que parece advir de uma dimensão cósmica.

⁷⁰ Stefan Zweig, *op. cit.* p. 34: „Nun ist die Anpassung an das Milieu des Volkes oder des Landes, inmitten dessen sie wohnen, für Juden nicht nur eine äussere Schutzmassnahme, sondern ein tief innerliches Bedürfnis. Ihr Verlangen nach Heimat, nach Ruhe, nach Rast, nach Sicherheit, nach Unfremdheit drängt sie, sich der Kultur ihrer Umwelt leidenschaftlich zu verbinden. Und kaum verwirklicht sich – ausser in Spanien im fünfzehnten Jahrhundert – eine solche Bindung glücklicher und fruchtbarer als in Österreich.“

⁷¹ Cf. David Bronsen. *op. cit.*

⁷² cf. Joseph Roth. *Radetzkymarsch* p. 462

III – O duplo exílio

Ao narrar o impacto das transformações que a 1ª. Guerra Mundial provocou sobre o universo judaico do *Shtetl* tanto quanto sobre o universo habsburgo, Roth empreende uma espécie de arqueologia literária, que busca as origens do processo que desfiguraria e desmantelaria definitivamente seu mundo natal – um mundo que surgiu entre o *Shtetl* e a monarquia, composto por estes como partes inseparáveis e ainda assim não comunicantes em sua utopia austro-judaica. Em *Radetzkymarsch*, o mergulho nas causas do esfacelamento do ecúmeno austro-húngaro se faz de forma obsessiva. Roth parte, aí, para um exame em profundidade da trajetória de três gerações da família Trotta, que vivem sob o longo reinado do monarca Francisco José, um reinado que parecia fadado à eternidade e à imutabilidade. Das páginas de *Radetzkymarsch* transparece o crescente formalismo e enrijecimento da ordem habsburga, com os quais concorre o esvaziamento crescente dos rituais que a pontuam e definem, em todas as esferas do quotidiano público e privado. Trata-se de rituais que parecem imutáveis, mas cujo conteúdo se esvai com o tempo, sem que os participantes se dêem conta do que lhes sucede. A acomodação às rotinas e aos costumes, a obsessão pela ordem, a formalidade vazia, exacerbam-se até chegarem às raias do sufocamento, enquanto a *Gemütlichkeit* Biedermeier aos poucos se converte num presídio invisível que encerra os súditos do Kaiser na estagnação de seus próprios hábitos e os aliena de qualquer sentido político:

Este abster-se de qualquer participação política e o refúgio hedonista em direção aos próprios amigos, às próprias comidas, aos próprios livros, com uma paixão epicurista pelo efêmero, eram na Áustria (...) o estilo de vida que correspondia, naturalmente, aos fundamentos contraditórios da Monarquia.⁷³

A repetição de rotinas, concebida originalmente para reatualizar conteúdos formativos da identidade coletiva imperial, isto é, para renovar o tempo e o sentido de pertinência a uma totalidade supra-individual, a uma *Gemeinschaft* que se estende por todas as esferas do ser, é aos poucos consumida pela tenacidade do próprio tempo, para o qual deveria servir de antídoto. O ritual, assim, em vez de retorno a uma dimensão vertical e original, potencialmente capaz de anular a história e de proporcionar uma volta às origens, envelhece e acaba por refletir a história, a passagem inexorável do tempo, isto é, perde-se na dimensão horizontal.

A partir do momento em que o ritual não é mais capaz de operar o milagre do eterno retorno (para o qual foi concebido), os que dele participam o fazem de maneira a cada tanto mais inconsciente e automática. O vocabulário espiritual, assim, se empobrece e os indivíduos passam a buscar, em vão, e no universo do secularismo, da acumulação capitalista e do materialismo aqueles conteúdos que o rito não mais lhes proporciona.

Carl Joseph, o personagem de *Radetzkymarsch* que vive, com sua trajetória, o crepúsculo de um mundo é, assim, o herdeiro de uma cultura declinante, que se torna presa fácil de vícios como o alcoolismo e o jogo, enquanto seu pai observa, melancólico e impotente, o avanço da catástrofe, sobre a própria família tanto quanto sobre sua nação. O embrião dos novos tempos, e da aflitiva situação que tomara conta da Europa de língua alemã com o término da 1ª. Guerra Mundial, encontra-se aí: sua transformação em monstro é apenas uma questão de tempo. *Radetzkymarsch*, portanto, é mais do que um mergulho nostálgico no universo inocente e crepuscular do declínio da dupla monarquia: é um romance carregado de presságios, que retrata o vazio ético e espiritual sobre o qual repousa um império às vésperas do desabamento, e sobre cujas ruínas se abaterá a crise de valores do século 20.

⁷³ Cláudio Magris. *Der habsburgische Mythos in der modernen österreichischen Literatur*. Viena, Zsolnay, 2000. p. 54.

O vácuo deixado pelo declínio da ordem habsburga, no final do século 19 ⁷⁴, abriu espaços cada vez mais amplos para o idealismo positivista e titânico da sociedade burguesa e industrial. A ascensão de uma nova classe social, de ambições ilimitadas, cujo poder é baseado na indústria, na razão, na expansão ao infinito e na “magia dos balanços contábeis” ⁷⁵ trouxe consigo o zênite de um novo ideário, com novos fundamentos, mas que passaria a incorporar determinados aspectos da ordem anterior: o complemento inseparável do racionalismo que triunfa na Áustria é um amoralismo estético, herdado da aristocracia, que se torna a marca central das artes, da literatura, da cultura *fin-de-siècle* como um todo. Hedonismo e racionalismo são aspectos complementares e inseparáveis na essência da ideologia burguesa, como observa Hermann Broch:

O racionalismo freqüentemente vai de mãos dadas com uma vida voltada para o hedonismo, pois quem pensa de maneira racional no mais das vezes descobre, também, que se deve desfrutar dos prazeres que a vida tem a oferecer. Por outro lado, o racionalismo exige uma visão de mundo clara, sóbria, realista e sem disfarces, que logo leva à descoberta de que a vida tem muito de cruel e de terrível – o que perturba um fruir sereno dos prazeres. Ou bem se transmuta o que a vida tem de terrível em belo, para alcançar a plenitude da fruição – como fazia o povo romano com seus jogos de gladiadores, como um Nero ou um Borgia – ou será preciso cerrar os olhos ante o que ela tem de feio e de cruel, escolhendo o belo para que seja “selecionado” esteticamente, de maneira a permitir um desfrute intacto.⁷⁶

A cultura do hedonismo acoplado à razão, de que Schnitzler, como vimos no capítulo anterior, foi um dos expoentes, torna-se, assim, hegemônica, e o declínio dos valores éticos do império, tanto quanto dos valores tradicionais do judaísmo, estão, para Roth, associados

⁷⁴Hermann Broch. „Hofmannsthal und seine Zeit“ in *Schriften zur Literatur*. Frankfurt, Suhrkamp, 1975 p. 145: Também em Viena o vácuo de valores imperou sobre os anos entre 1870 e 1890. (...) Se houvesse um vácuo de valores total, o homem seria reduzido à situação do melancólico, na qual não vale a pena viver.(„Auch in Wien beherrschte das Wert-Vakuum die Jahre von 1870 bis 1890. (...) Gäbe es ein komplettes Wert-Vakuum, es wäre der Mensch auf den Stand des Melancholikers reduziert, dem es sich nicht zu leben lohnt.“)

⁷⁵ Hermann Broch. *op. cit.* p. 193

⁷⁶ Hermann Broch. *op. cit.* p. 111: „Rationalismus geht oftmals mit Lebensgenuß Hand in Hand, denn wer rational denkt, findet zumeist auch, dass man das Genießenswerte im Leben genießen soll. Andererseits verlangt Rationalismus nach nüchtern-klarer, ungeschminckt-realistischer Weltbetrachtung, und da wird bald entdeckt, dass die Grausamkeit und Entsetzlichkeit des Lebens einem ungetrübten Lebensgenuß im Wege steht: entweder muss man gleich dem römischen Volk in seinen Gladiatorenspielen, gleich einem Nero, gleich einem Borgia das Entsetzliche zur Schönheit verklären, um zu vollem Lebensgenuß zu gelangen, oder man muss die Augen vor der Hässlichkeit und Grausamkeit geschlossen halten, muss das Schöne auslesen, damit es ästhetisch ‚auserlesen‘ werde und ungestörten Genuß ermögliche.“

a esta hegemonia: “Do arquiduque ao cantor popular e do grande burguês ao proletário, esta postura hedonista era a base daquela ‘democracia do estilo’ que unia o povo à nobreza.” ⁷⁷

O determinante central, aqui, é a obliteração do mítico-religioso, o desaparecimento da dimensão vertical na vida quotidiana e o esvaziamento dos fundamentos da ordem habsburga, tanto quanto da espiritualidade judaico-oriental. O mito passa a ser percebido como um embuste a ser desmascarado pela lógica prístina da razão ⁷⁸ e a estética, dissociada do mito, torna-se puro deleite hedonista. A conjunção entre a triunfante mentalidade positivista burguesa e a tradição aristocrática católica e estetizante é assim descrita por Schorske:

A cultura liberal tradicional estava centrada sobre o homem racional, de cuja dominação científica da natureza e de cujo controle moral sobre si mesmo se esperava que criassem a boa sociedade. (...) Mais significativa para nossa indagação é a evolução da cultura estética da burguesia educada depois de meados do século, pois dela criou-se uma receptividade peculiar à vida da arte em toda uma classe social e, concomitantemente, a nível individual, uma sensibilidade a estados psíquicos. No início do nosso século, a cultura moralista comum à burguesia européia foi ao mesmo tempo superada e corroída por uma *Gefühlkultur* amoral.⁷⁹

Industrialização e iluminismo – seja ele judaico ou não – são aspectos complementares do triunfo da mentalidade liberal burguesa sobre a Europa do século 19. E a arte e a estética, desvinculadas da política tanto quanto da religião, tornam-se formas cujo sentido vai aos poucos se esvaindo, até que se perca suas bases de sustentação, desabando no vácuo. A fé no progresso, de que Zweig fala como substituto da crença religiosa ⁸⁰, foi o credo que emergiu, resultante da razão, como substituto de toda a metafísica na esfera filosófica. O século 19, portanto, é o século da falência do mito – inclusive do mito

⁷⁷ Hermann Broch. *op. cit.* p. 170: „Vom Erzherzog bis zum Volksänger, doch auch vom Großbürgertum bis zum Proletariat, prävalierte die hedonistische Haltung; sie war die Basis jener ‘Stil-Demokratie’, die den Adel mit dem Volk verband...“

⁷⁸ O surgimento da psicanálise freudiana neste ambiente, com seu projeto de explicar, por meio da racionalidade, a totalidade dos fenômenos psíquicos, é inteiramente coerente com um *Zeitgeist*, marcado pelo desaparecimento da religiosidade enquanto valor central da ordem social, e sua substituição pela razão.

⁷⁹ Carl Schorske. *Fin-de-Siècle Vienna*. Nova York, Knopf, 1980 pp. 4 e 7 : “Traditional liberal culture had centered upon rational man, whose scientific domination of nature and whose moral control of himself were expected to create the good society. (...) More significant for our concern is the evolution of the aesthetic culture of the educated bourgeoisie after the mid-century, for out of it grew the peculiar receptivity of a whole class to the life of art, and, concomitantly at the individual level, a sensitivity to psychic states. By the beginning of our century, the usual moralistic culture of the European bourgeoisie was in Austria both overlaid and undermined by an amoral *Gefühlkultur*.”

⁸⁰ Cf. cap. I

habsburgo, com sua cosmovisão herdada do absolutismo, que fazia do monarca um eleito, um escolhido de Deus, sobre quem pesa a obrigação de zelar por seus súditos.

Com o declínio e o desaparecimento da fé na divindade da casa real, o homem torna-se, na Áustria como nos demais países europeus, a medida de todas as coisas. Como um herege, o indivíduo, com sua alma terrena individual, foi colocado no centro do universo, e tornou-se o parâmetro de tudo. Nesta posição, tornou-se, também, a medida de toda validade divina ⁸¹ que, ao arrogar a si mesmo poder sobre um âmbito antes visto como transcendente e superior ao indivíduo, torna-se um novo homem, uma criatura que se entende como responsável pelo próprio destino, e que associa, cada vez mais, seu bem e sua felicidade ao triunfo de seu *Streben*, de sua vontade individual, de sua capacidade de produção independente e de livre iniciativa. Os valores triunfantes do liberalismo, de que a América concebida por Roth já em *Hotel Savoy* são a mais perfeita encarnação, aparecem como os arautos do tempo de um segundo exílio, ou de um exílio daquele exílio primordial, representado pela visão tradicional judaica da *Galut*. Neste segundo exílio, a sensação de pertencer a uma *Heimat* encontra-se, para Roth, sepultada para sempre: a partir dele a *Galut* anterior, isto é, a vida no *Shtetl* e na monarquia, se afigura como um mundo ideal perdido, assim como no imaginário coletivo do *Shtetl*, o retorno à terra de Israel, num futuro messiânico, se afigurava como ideal religioso e existencial.

A agonia de uma forma de organização social, psíquica e política, que leva em conta a totalidade cósmica determinada por *Gott, Kaiser und Vaterland* (Deus, Imperador e Pátria) e que prevê a inserção do indivíduo numa sólida estrutura pré-existente e destinada a sobreviver-lhe, cede espaço, cada vez mais, à ascensão de uma ordem social que tem como força motriz a luta entre os indivíduos que dela participam, e portanto a busca por ganhos, triunfos e vantagens individuais.

Os cidadãos subservientes da vasta burocracia tentacular da dupla monarquia vêem-se, de um momento para outro, confrontados com esta mesma burocracia que, no entanto, desvinculou-se de um poder central, investido de sacralidade, isto é, uma burocracia que se tornou senhora de si mesmo, mas não é mais capaz de cumprir sua função original: oferecer ao cidadão a proteção e a segurança de que necessita. Autônoma tanto quanto falida, esta

⁸¹ Hermann Broch. *op.cit.* p. 112: „Ketzerhaft wurde der Einzelmensch mit seiner irdischen Einzelseele in den Mittelpunkt des Universums gestellt, auf das er, das Mass aller Dinge, eben auch das aller göttlichen Gültigkeit werde.“

burocracia emerge do desmantelamento do Império e arroga para si o poder antes derivado de sua subserviência ao imperador: ao passar a ser manobrada pelos seus próprios funcionários, e por seus próprios interesses, corrompe-se, de maneira irreversível. Seu desvirtuamento é descrito, *ad nauseam*, na obra literária de Franz Kafka.

É a partir deste ponto de vista que Roth passa a comparar a situação dos judeus enquanto grupo neste e naquele mundo: ele vislumbra, *in nuce*, a dialética dessas forças históricas, e seu reflexo sobre a existência judaica. E os judeus, em sua obra, ora surgem enquanto atores neste processo – como no caso de Gabriel Tunda, o bem-sucedido regente de *Die Flucht ohne Ende* – ora como vítimas, como no caso de seu irmão Franz; do mercador de corais Nissen Piczenik, de *Der Leviathan*; ou no da família Singer, de *Hiob*, para citar os exemplos mais evidentes.

Franz Tunda, o protagonista de *Die Flucht ohne Ende*, é um personagem que, assim como o próprio Roth, tem a sua vida determinada pela história. É um homem que sofre a história porque os acontecimentos que vão determinando o seu caminho são infinitamente mais poderosos do que ele. Tunda é, neste sentido, um personagem kafkiano, tanto quanto um personagem trágico e patético no sentido clássico do termo, entregue a um destino que depende de vontades aleatórias e que se aproxima dos personagens das epopéias e das tragédias gregas, cujas trajetórias são delineadas por caprichos e vontades que o homem não tem como manipular, alterar ou influenciar. Uma sorte inexorável ou um destino inalterável paira sobre a trajetória do ex-soldado e ex-prisioneiro de guerra que, a caminho de sua *Heimat* destruída, acaba nas fileiras do Exército Vermelho.

Uma espécie de fatalismo o arrasta para o mundo da história e da horizontalidade e Tunda descreve, neste sentido, uma trajetória análoga à de Gabriel Dan, o protagonista de *Hotel Savoy*, ele também um ex-soldado que retorna do Leste e da guerra em busca de seu lar, e que é arrastado para o mundo da horizontalidade por uma história da qual é vítima.

Existe uma continuidade entre os horrores da guerra, que Roth descreve em *Hotel Savoy* e os horrores que Dan irá descobrir, aos poucos, por trás da fachada monumental do Hotel que, à primeira vista, o seduz enquanto emblema da modernidade burguesa ocidentalizada. Esta continuidade é a própria continuidade da história, cuja lógica é a do anjo devorador descrito por Benjamin em sua nona *Tese sobre o Conceito de História*:

Existe um quadro de Klee chamado Angelus Novus. Nele está representado um anjo que parece estar se afastando de alguma coisa, que ele fixa com o olhar. Seus olhos estão

arregalados, sua boca está escancarada e suas asas estão totalmente abertas. Assim deve parecer o anjo da História. Ele tem o rosto voltado para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma única catástrofe, que acumula, incessantemente, ruínas sobre ruínas, atirando-as a seus pés. Ele gostaria de demorar, despertar os mortos e juntar os fragmentos, porém uma tempestade sopra do Paraíso, e capturou suas asas. Ela é tão forte que o anjo não mais é capaz de fechá-las. Esta tempestade o empurra, incessante, para o futuro, para o qual ele volta as costas, enquanto à sua frente a pilha de ruínas se ergue em direção ao céu. Isto que nós chamamos de progresso é esta tempestade.⁸²

Trata-se de uma história que devora os próprios filhos mas que é também por eles fecundada, como a Lilith das mitologias hebraicas apócrifas. Oculta, selvagem, impiedosa, esta é a verdadeira protagonista da grande saga que Roth criou: um fenômeno sobre-humano, que transcorre, à revelia dos participantes, e que ele identifica com a modernidade industrial e liberal que triunfará no território austro-húngaro desmembrado pela 1ª. Guerra Mundial.

A modernidade então é, aos olhos de Roth, a realização plena do utilitarismo e da banalização aberrante e crescente. A extrema mobilidade de Franz Tunda – que vai de Viena para a guerra, da guerra para as planícies da Sibéria, onde passa anos vivendo como um selvagem, depois se torna revolucionário russo, passa a residir no Cáucaso, como funcionário público encarregado de filmar e fotografar os costumes locais, e finalmente dirige-se à cidade alemã às margens do Reno onde seu irmão Gabriel é regente de orquestra – provoca uma vertigem que é, para Roth, a vertigem do século dos exílios, da mercantilização de todos os valores humanos e do desenraizamento. Os quase três anos de prisão de Tunda, capturado pelo exército do czar, a sua mudança de identidade fundamentada em papéis falsos, o despedaçamento da monarquia austro-húngara e do mundo que lhe era *heimlich* – eis aqui os elementos de uma irremediável “Weltschmerz”

⁸² Joseph Roth era amigo pessoal de Walter Benjamin, e com ele empreendeu, em 1929, uma viagem a Paris. Walter Benjamin. „Über den Begriff der Geschichte“ in *Illuminationen – Ausgewählte Schriften*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1977, p. 255: „Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heisst. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muss so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, dass der Engel sie nicht mehr schliessen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm.“

que afligia o próprio Roth, e que ele mesmo associa à dissolução dos fundamentos de sua *Heimat*:

Talvez já com Grillparzer tenha começado o “Weltschmerz” (político) do poeta austríaco. De qualquer forma, foi Grillparzer quem lhe emprestou a expressão clássica e válida: o “Weltschmerz” que sabe que à Europa da Idade Média, universalista, latina, unificadora e abolidora das diferenças nacionais – que na Áustria ainda resistia e era forte – haveria de suceder-se, de maneira inevitável, a Europa da Reforma, da Revolução Francesa, a Europa de Napoleão e de Bismarck. “Da humanidade pela nacionalidade para a bestialidade” quer dizer: de Erasmo por Lutero, Frederico, Napoleão, Bismarck, para as atuais ditaduras européias.⁸³

A história fez de Franz Tunda um jovem “sem nome, sem significado, sem posição social, sem título, sem dinheiro, sem profissão, sem lar e sem direitos”⁸⁴ – uma metáfora da desumanização vertiginosa que Roth associava ao triunfo das sociedades de massas.

Os velhos documentos de um país já inexistente, que Tunda costura no forro de seu surrado paletó de oficial, a fotografia de sua noiva feita pelo fotógrafo oficial da corte vienense e a memória do fabricante de lápis Hartman, pai da noiva, são como as relíquias da *Welt von gestern* de que fala Zweig:

O velho senhor vinha daquele tempo em que uma vontade determinava a qualidade e em que ainda se ganhava dinheiro com ética. Ele era fornecedor de material de guerra, mas não sabia bem o que era a vida sob a guerra. Por isto ele fornecia ao exército milhões dos melhores lápis para os nossos guerreiros no campo de batalha, lápis que eram tão pouco úteis aos nossos guerreiros quanto os produtos miseráveis dos outros fornecedores do exército. A um intendente, que lhe sugeriu reduzir o padrão de qualidade de seus produtos, o fabricante mostrou a porta da rua. Havia outros que guardavam o material bom para tempos melhores.⁸⁵

A mentalidade que desaparece com a guerra passa a existir apenas como memória de um outro mundo, assim como os documentos e a fotografia no paletó de Tunda. Como um

⁸³ Joseph Roth. *Grillparzer. Ein Porträt.* in *Das Neue Tage-Buch*.5 (1937) 49 p. 1169: „Vielleicht begann mit Grillparzer der (politische) ‚Weltschmerz‘ des österreichischen Dichters. Jedenfalls hat ihn Grillparzer den klassischen gültigen Ausdruck verliehen: dem Weltschmerz, der weiss, dass dem Europa des universalistischen, lateinischen, einigenden, die nationalen Verschiedenheiten aufhebenden Mittelalters – das in Österreich immer noch Bestand und Kraft hatte – unweigerlich das Europa der Reformation, der Französischen Revolution, das Europa Napoleons und das Bismarcks folgen musste. ‚Von der Humanität durch Nationalität zur Bestialität!‘ heißt: von Erasmus durch Luther, Friedrich, Napoleon, Bismarck zu den heutigen europäischen Diktaturen.“

⁸⁴ Joseph Roth. *Die Flucht ohne Ende*, p. 112

⁸⁵ „Der alte Herr stammte aus jener Zeit, in der ein Wille die Qualität bestimmte und in der man noch mit Ethik Geld verdiente. Er hatte Kriegslieferungen, aber keine richtige Vorstellung vom Kriegesleben. Deshalb lieferte er Millionen allerbesten Bleistifte an unsere Krieger im Feld, Bleistifte, die unsern Kriegern ebensowenig halfen wie die miserablen

náufrago, ele quer agarrar-se a qualquer coisa ⁸⁶ que possa opor a um mundo que lhe parece impregnado de falsidades, de falsas aparências, de alienação e de ambição desmedida:

Às vezes podia-se confundir os alemães com os ingleses, especialmente quando se tratava de pessoas mais velhas. Os alemães e os ingleses às vezes têm a mesma cor vermelha no rosto. Mas os alemães são carecas enquanto os ingleses, no mais das vezes, têm cabelos brancos e densos, que fazem o vermelho de seu rosto parecer escuro. Seu cabelo prateado não é capaz de despertar respeito em mim. Ao contrário, às vezes me parece que os ingleses só ficaram velhos e grisalhos por vaidade. Seu frescor tem algo de artificial, e não sei se poderia dizer assim: ateu. Eles parecem tão artificiais quanto corcundas em armações feitas para deixá-los retos. Eles andam por aí como propagandas de raquetes de tênis ou aparelhos de ginástica que garantem uma velhice jovial. ⁸⁷

Ao defrontar-se com a sua cidade natal, Tunda é um estrangeiro, inteiramente impotente ante as transformações que tomaram a sua *Heimat*, e que ele é obrigado a aceitar. É um estranho a quem o tempo e a história tornaram irreconhecível e que precisa reformular sua personalidade, reinventar-se, tornar-se um individualista. É o que acontece na segunda parte do romance:

No fundo, ele era um europeu, um “individualista”, como dizem as pessoas cultas. Para viver sua vida, ele precisava de um ambiente complexo. Precisava da atmosfera de mentiras transtornadas, falsos ideais, saúde aparente, mofo duradouro, fantasmas tingidos de vermelho, a atmosfera dos cemitérios que parecem salões de baile, ou fábricas, ou castelos, ou escolas, ou salões. Ele precisava da proximidade dos arranha-céus, que parecem a ponto de cair mas cuja resistência, por séculos a fio, é garantida. Ele era um “homem moderno”. ⁸⁸

Erzeugnisse der anderen Kriegslieferanten. Einem Intendanten, der ihm den Rat gab, geringere Ansprüche an seine Ware zu stellen, wies der Fabrikant die Tür. Andere behielten das gute Material für eine bessere Zeit.“

⁸⁶ cf. *Flucht ohne Ende*, pg. 115: „Er griff wie ein Ertrinkender mit ausgestreckten Armen nach der nächsten Klippe. Tunda, der im Jahre 1914 ausgezogen war, um nach einigen Monaten über die Ringstraße von Wien zu marschieren, zu den Klängen des Radetzkmarsches, taumelte in der zerrißenen und zufälligen Kleidung eines Rotarmisten durch die Straßen von Moskau und fand für seine Ergriffenheit keinen anderen Ausdruck als den abgewandelten Text der Internationale.“ (Como alguém que está se afogando, ele tentava agarrar qualquer rochedo. Tunda, que partira para a guerra em 1914, para marchar, poucos meses mais tarde, pela Ringstrasse de Viena, ao som do *Radetzkmarsch*, vagava trajando a roupa esfarrapada e incidental de um membro do Exército Vermelho pelas ruas de Moscou e a única expressão que conseguia encontrar para seu desespero era o texto transformado da Internacional.)

⁸⁷ *id.* pg. 134: „Manchmal könnte man Deutsche mit Engländern verwechseln, besonders, wenn es sich um ältere Menschen handelt. Deutsche und Engländer haben manchmal dieselbe rote Gesichtsfarbe. Aber die Deutschen haben Glatzen, die Engländer meist dichte, weisse Haare, so dass ihre Gesichtsröte tiefdunkel erscheint. Ihr silbernes Haar ist nicht imstande, Ehrfurcht in mir zu erwecken. Im Gegenteil scheint es manchmal, als wären die Engländer aus Koketterie alt und grau geworden. Ihre Frische hat etwas Widernatürliches, und ich weiss nicht ob man es sagen kann: Gottloses. Sie sehen so unnatürlich aus wie Bucklige in Geradehalten. Sie gehen herum wie Reklame für Turngeräte und Tennis-Raketts, die ein jugendliches Greisenalter garantieren.“

⁸⁸ *id.* pg. 148: „Im Grund war er ein Europäer, ein ‚Individualist‘, wie gebildete Menschen sagen. Er brauchte, um sich auszuleben, komplizierte Verhältnisse. Er brauchte die Atmosphäre verworrener Lügen, falscher Ideale, scheinbarer

Tunda conhecerá o novo mundo na casa de seu irmão, o bem-sucedido maestro que vive numa cidade alemã à beira do Reno, que frequenta as festas elegantes desta cidade, em cuja hipocrisia nem mesmo os próprios participantes acreditam. Assim, um rico industrial que Franz Tunda encontra numa destas festas opíparas lhe diz, num momento de sinceridade:

Assim como eu, todas as pessoas mentem. Cada um diz aquilo que a lei lhe ordena. (...) O crítico de música e seu irmão, por exemplo: ambos especulam na bolsa de valores, eu sei. Mas do que eles estão falando? De coisas cultas. Ao entrar numa sala e olhar para as pessoas o senhor logo poderá saber o que cada um deles vai dizer. Cada um desempenha um papel. É assim em nossa cidade. A pele dentro da qual cada um se encontra não é a sua própria. E assim como em nossa cidade, acontece em todas as outras, pelo menos em cem cidades grandes de nosso país..⁸⁹

A teatralização e a hipocrisia na esfera social, abordadas por Hannah Arendt tanto quanto por Schnitzler ao tratar do universo dos judeus “assimilantes” no declínio da monarquia habsburga é levada a um novo extremo em *Die Flucht ohne Ende*. Georg Tunda, o regente, irmão de Franz, é o modelo deste “assimilante”: músico profissional perfeitamente integrado a uma vida cultural urbana morna e burocratizada, ele é como o duplo, no pós-guerra, do *Kapellmeister* Nechwal, de *Radetzkymarsch*: sua arte, perfeitamente adaptada ao gosto e à mentalidade burguesa, tem como objetivo deleitar sem estimular excessivamente, e sobretudo sem despertar quaisquer sentimentos que possam influir no funcionamento de uma sociedade cuja metáfora mais perfeita são os relógios nas salas silenciosas da casa de Gabriel Tunda.

Em *Die Flucht ohne Ende* Roth nega a possibilidade de um sentido para a existência em meio às distrações em que submergem os habitantes de um mundo que se afigura como massificado e automatizado, do qual os habitantes são como títeres a descrever movimentos e gestos desprovidos de nexos: o mundo do Golem, para usar uma metáfora cara ao universo judaico austro-húngaro. A viagem de Tunda é também a viagem do *Ostjude* (judeu do

Gesundheit, haltbaren Moders, rotbemalter Gespenster, die Atmosphäre der Friedhöfe, die wie Ballsäle aussehen, oder wie Fabriken, oder wie Schlößer, oder wie Schulen, oder wie Salons. Er brauchte die Nähe der Wolkenkratzer, deren Baufälligkeit man ahnt und deren Bestand für Jahrhunderte trotzdem gesichert ist. Er war ein ‚moderner Mensch‘.“

⁸⁹ *Die Flucht ohne Ende*, p. 167: „So wie ich, lügen alle Menschen. Jeder sagt das, was ihm das Gesetz vorschreibt. (...) Der Musikkritiker und Ihr Bruder zum Beispiel: beide spielen an der Börse, ich weiss es. Wovon reden sie? Von gebildeten Dingen. Sie können, wenn Sie in ein Zimmer treten und die Menschen ansehen, sofort wissen, was jeder sagen

Leste) que vivia sob a égide do Deus único e se perde na sedutora multiplicidade da vida moderna. Seu trajeto, assim, é análogo ao de Mendel Singer e o seu *nostos* é em direção a lugar nenhum, ou seja, em direção ao lugar comum que são as cidades do mundo moderno, cada vez mais parecidas umas com as outras. Tunda deixa-se levar pelos acasos, de maneira passiva: é um pícaro sem vontade que se entrega à vida, e cuja trajetória não conhece duração ou continuidade nem descreve um sentido, seja ele qual for. Não existe, para ele, qualquer possibilidade de desenvolvimento pessoal, qualquer possibilidade de uma *Bildung*, ao longo dos 10 anos que separam seu aprisionamento pelos russos, durante a guerra, e o vazio existencial com que se defronta no fim do livro. Sua trajetória torna-se como que o emblema da impossibilidade de construção de uma individualidade e de um sentido para a vida humana. *Die Flucht ohne Ende* é, portanto, um *Bildungsroman* às avessas, num mundo cujo sentido se perdeu no automatismo e cujo único contraponto possível é o isolamento primitivo e selvagem de Baranowicz, na gélida e remota Taiga siberiana, onde Tunda vive em permanente comunhão com a natureza e, por meio desta, com a transcendência.

“A realidade em que se move Tunda é provisória, fortuita, acessória, incerta, fungível”,⁹⁰ num mundo carente de critérios claros, de objetividade. O mergulho na horizontalidade destrói qualquer possibilidade de julgamento: tudo é questionado para aplainar, igualar e dissolver a capacidade de diferenciação e individuação. A nova terra de ninguém é, assim, o exílio de todas as certezas, e é isto que a torna tão ameaçadora.

Franz Tunda, assim, torna-se um mero espectador de si mesmo e do mundo à sua volta – simplesmente um observador e, como tal, um ser supérfluo. Para Magris,⁹¹ esta condição de observador que “não participa, não espera e não teme” é derivada de uma matriz bíblica e talmúdica, na medida em que representa a “condição do espírito de Abel, o primeiro morto, de quem a tradição narra que vagava sem meta e sem encontrar lugar nem no céu nem na terra”. Tunda é, também, alguém que não pode agir mas apenas observar, que não é um sujeito, mas um objeto passivo”⁹².

wird. Jeder hat seine Rolle. So ist es in unsere Stadt. Die Haut, in der jeder steckt, ist nicht seine eigene. Und wie in unserer Stadt, ist es in allen, wenigstens in hundert größeren Städten unseres Landes.“

⁹⁰ cf. Claudio Magris. *Lontano da dove?* Turim, Einaudi, 1971, p. 61

⁹¹ *idem* p. 79

O ponto de vista “de fora”, comum a personagens como Franz Tunda e Gabriel Dan, que olham para o mundo à sua volta sem dele participar, é também o ponto de vista do estrangeiro, do exilado, e logo do judeu, que luta para integrar-se à sociedade em que vive, como assimilacionista, ou que luta para conservar uma identidade distinta à da maioria num mundo que lhe é hostil – como é a sorte dos *Ostjuden* nas grandes metrópoles européias, descritos em *Juden auf Wanderschaft*. Em ambos os casos, porém, estes judeus permanecem na condição de estranhos ou marginalizados, cuja sina parece ser o espírito crítico e o não-envolvimento – com os sofrimentos e as privações que tal condição acarreta. De um lado temos, então, a máscara do assimilante, que se torna uma espécie de caricatura daquele modelo ou estilo de vida que se pretende emular, e do qual Georg, o irmão músico de Franz Tunda, é a encarnação consumada – inclusive em seu casamento com uma mulher que é a encarnação moderna de uma personagem extraída do *Nibelungenlied*, e que até mesmo se veste como um cavaleiro medieval.

Na morada de Gabriel Dan, a identidade judaica ficou reduzida a objetos de culto promovidos a objetos de decoração, que ocupam, nas salas opulentas, lugares contíguos aos de outras relíquias – budistas, cristãs e orientais. Assim, ficam infinitamente distantes das sinagogas dos *Ostjuden* onde, para citar um trecho de *Juden auf Wanderschaft*, os fiéis “julgam os atos de Deus”. Degradados em sua função, foram comprados, a preço de ocasião, de famílias judias empobrecidas, e tornaram-se como fetiches:

Entrementes, ele viu muitos utensílios judaicos na sala: candelabros, cálices, rolos de Tora.

“Vocês se converteram ao judaísmo?” ele perguntou.

Descobriu que naquela cidade, onde viviam as mais antigas famílias judaicas empobrecidas, muitos utensílios preciosos, de valor artístico, podiam ser comprados ‘quase de graça’. Aliás, em outras salas também havia Budas, embora em toda a região do Reno não vivam budistas, havia também velhos manuscritos de Hutten, uma bíblia de Lutero, utensílios eclesiásticos católicos, madonas de ébano e ícones russos.

Assim vivem os maestros.⁹³

⁹² cf. Claudio Magris, *op. cit.*, p. 86

⁹³ *Die Flucht ohne Ende*, p. 159: „Indessen sah er viele jüdische Geräte im Zimmer, Leuchter, Becher, Thorarollen. ‚Seid ihr zum Judentum übergetreten?‘ fragte er. Es stellte sich heraus, dass in dieser Stadt, in der die ältesten jüdischen verarmten Familien wohnten, viele kostbare Geräte von künstlerischem Wert ‚halb umsonst‘ zu haben waren. Übrigens gab es in anderen Zimmern auch Buddhas, obwohl weit und breit am Rhein keine Buddhisten leben, es gab auch alte Handschriften von Hutten, eine Lutherbibel, katholische Kirchenggeräte, Madonnen aus Ebenholz und russische Ikonen. So leben Kapellmeister.“

A experiência do divino, a essência da vida religiosa, torna-se inacessível no universo governado pela horizontalidade e a degradação dos objetos rituais, reduzidos a peças de decoração numa morada burguesa, é um emblema do empobrecimento espiritual que Roth atribui a uma modernidade voltada inteiramente para aparências, a juventude, os divertimentos, os esportes, os sentidos e a matéria – uma humanidade que nega a dimensão metafísica na existência.

Aqui, a estação de trens faz as vezes de um templo: num domingo de manhã, Franz Tunda passeia pela cidade e ouve os sinos que soam, nas igrejas. A gente, porém, encaminha-se para a estação de trens. É domingo de manhã. Os sinos produzidos por fábricas de canhões que mudaram de ramo depois do fim da guerra chamam os fiéis para as preces. Tunda passeia pela cidade. “Todos marchavam em direção à estação de trens, que parecia um templo. Carregadores de bagagem, agachados nos degraus de pedra, pareciam mendigos numerados.”⁹⁴

A modernidade é o caminho sem volta para o qual avança, como um trem, a Europa do pós-guerra. O trem – outra das metáforas sempre presentes na obra de Roth como um todo – é o instrumento dos grandes movimentos de massas humanas e de mercadorias que, a partir da segunda metade do século 19, expandiram os limites da modernidade por todo o continente europeu, levando às suas fronteiras mais remotas a influência do tríptico absoluto, da santíssima trindade de racionalismo, ciência e produção, e em cujo altar serão imoladas as culturas locais, com suas especificidades, modos e costumes.

O trem, assim, é também o instrumento de destruição do *Ostjude* (judeu do Leste), numa premonição tragicamente literal da consumação desta destruição, com o genocídio nazista, cuja implementação se deu por meio da ferrovia. Gabriel Dan, o protagonista de *Hotel Savoy*, chegará a bordo de um trem à cidade dos seus antepassados, depois de sua prisão durante a guerra, da mesma maneira que Franz Tunda, que circula pela Europa percorrendo caminhos análogos aos do próprio Roth – do Leste para Viena, de Viena para a região do Reno e de lá para Paris.

A ferrovia pertence ao mesmo campo metafórico da *Grenzschénke*, a taverna de fronteira que é o ponto de passagem entre dois mundos estanques: a *Grenzschénke* onde se encontram desertores do exército e contrabandistas, traficantes de escravas brancas e

agentes das grandes companhias de navegação que levam emigrantes para todos os quadrantes do planeta, e que está presente, com os seus personagens sombrios – como o *Vermittler* (intermediário) Kapturak – em pontos nevrálgicos da obra de Roth. A *Grenzschénke* é um ponto que não pertence a nenhum dos mundos que separa, um lugar separado da geografia tanto quanto o próprio trem.

O judeu alemão assimilado ostenta, segundo Roth, uma máscara que imita as feições da cultura que ele deseja incorporar, uma máscara, porém, que acaba por tornar-se uma espécie de identidade às avessas: a condição de exílio será suprimida por meio da introjeção dos valores circundantes, a tal ponto que o exílio deixa de ser percebido como tal. Assim, à estranheza com que Franz Tunda contempla o mundo corresponde o estranhamento de Georg para com a sua condição de judeu: o distanciamento com relação às próprias origens faz dele um emblema do aculturado que volta as costas às próprias origens.

É referindo-se a esta espécie de cegueira interior que Magris cita Isaac Bashevis Singer: “Todo judeu moderno deveria consultar um psiquiatra”⁹⁵. O exílio interno, a alienação de si mesmo, isto é, da própria essência, é, para Roth, a doença congênita dos judeus modernos, mas em seus romances a identidade judaica torna-se uma metáfora da própria condição humana na modernidade: a ausência, o estranhamento, a permanente sensação de deslocamento, pairam como o sinistro prelúdio de uma catástrofe.

Se o olhar de Roth dirige-se à alienação religiosa de toda uma classe burguesa, ele o faz como quem vê, na religiosidade, isto é, na experiência religiosa, e não nas instituições construídas em torno desta experiência do numinoso, aquilo que dá sentido à existência humana. O monarquismo tardio de Roth, assim, está ligado à idéia do Império Habsburgo como sacro império, em que o monarca estava ainda investido de uma missão divina: sua nostalgia pelo *Shtetl* e a nostalgia pelo império têm em comum a presença de uma dimensão vertical no cerne destas sociedades de raiz medieval.

Na modernidade, a entrega aos sentidos (*Sinnlichkeit*) toma o lugar da busca por um sentido maior na existência (*Sinn*), fundamentado numa doutrina teológica e escatológica, e num pressuposto ético inabalável. A crença no além, no destino da alma depois da morte, postulada pela religiosidade tradicional, é relegada à inconsciência para ser substituída por

⁹⁴ *Die Flucht ohne Ende* p. 160: „Alle marschierten zum Bahnhof, der wie ein Tempel aussah, Gepäckträger hockten auf steinernen Stufen wie nummerierte Bettler...”

uma forma de imortalidade material: “Ich werde unsterblich” (“Vou ser imortalizada!”), repete, obsessivamente, a mãe de Elias Canetti, depois de receber do pintor Micheletti um olhar penetrante e silencioso, no saguão do hotel dos Alpes suíços onde ela se hospeda com os filhos numa temporada de verão. “Er wird mich malen! Ich werde unsterblich” (“Ele vai me pintar! Vou ser imortalizada!”).

Os pólos em torno dos quais revolve a literatura de Roth – a Europa ocidental modernizada, a lembrança da monarquia habsburga e a tradição judaica presente em suas memórias de Brody – são também os pólos ao redor dos quais gravita a trajetória descrita por Canetti no primeiro volume de suas memórias.

A conquista da imortalidade parece estar ao alcance das mãos da Sra. Canetti, em meio à atmosfera elegante e silenciosa do estabelecimento freqüentado por pessoas que se tornavam interessantes por terem viajado pelo mundo inteiro: “Conversávamos, ainda que só às vezes, com pessoas que haviam viajado para longe. Quando estávamos em Seelisberg, um velho senhor nos contou sobre a Sibéria, e poucos dias depois conhecemos um casal que tinha viajado pelo Rio Amazonas.”⁹⁶

A Sibéria que, em *Flucht ohne Ende* é o lugar do encontro de Franz Tunda com o autêntico, por meio da vida selvagem, aparece no universo do hotel de montanha descrito por Canetti como um destino de viagem exótico, visitado por turistas-aventureiros. A mãe de Canetti sucumbe ao encanto deste mundo definido pelos deslocamentos horizontais, que se alastram por todos os quadrantes do planeta, pela *horizontale Lebensweise*, cuja metáfora mais perfeita são as cadeiras de repouso instaladas, ante deslumbrantes paisagens alpinas, no sanatório em Davos concebido por Thomas Mann em *Der Zauberberg* (*A Montanha Mágica*).

A ascensão espiritual, a evolução da alma de que trata a tradição mística judaica, materializa-se e banaliza-se na ascensão concreta às montanhas nevadas: as temporadas de cura nos sanatórios tornam-se sucedâneos de uma disciplina espiritual destinada a regulamentar todas as esferas da existência humana; a sacralidade no tempo e a sacralidade do tempo desaparecem e passam a ser buscadas no espaço e nos deslocamentos.

⁹⁵ Claudio Magris, *op. cit.* p. 77

⁹⁶ Elias Canetti, *Die gerettete Zunge*. Munique, Carl Hanser Verlag, 1977 p. ?: „Man kam, wenn auch nur allmählich, mit Leuten ins Gespräch, die weit gereist waren. Als wir in Seelisberg waren, erzählte uns ein alter Herr von Sibirien, und wenige Tage später lernten wir ein Ehepaar kennen, das den Amazonasstrom befahren hatte...”

A obra de Roth, portanto, surge sobre o solo pantanoso e escorregadio de um universo declinante e está impregnada por uma dupla melancolia, que deriva da agonia de dois mitos: o da monarquia habsburga e o da tradição espiritual judaica.

Ao universo kafkiano, desprovido de sentido, que emerge das páginas de *Hotel Savoy* contrapõem-se, na obra de Roth, o brilho daqueles instantes em que o ritual realiza a plenitude do seu sentido – sejam os rituais religiosos judaicos, como a celebração do *Shabat* na casa da família Singer, descrita em *Hiob*, sejam aqueles momentos em que os personagens superam os limites de sua individualidade mesmo em situações aparentemente banais do exercício de sua profissão, para se tornarem paradigmas e arquétipos – como a vendedora de galinhas Shosha Czaczkes, de *Das falsche Gewicht*, ou como o mercador de corais Nissen Piczenik, de *Der Leviathan*, ou ainda a celebração dos rituais cristãos e pagãos da monarquia habsburga, como no *Radetzkmarsch*:

E vinha o *Kaiser*: oito cavalos brancos como flores puxavam sua carruagem. E sobre os cavalos, enfeitados com paletós negros bordados a ouro e com perucas brancas, cavalgavam, os lacaios. Eles pareciam deuses, mas eram apenas servidores de semi-deuses. De cada um dos lados da carruagem iam guarda-costas húngaros, que levavam sobre os ombros peles de pantera amarelas e negras. Eles lembravam os vigias das muralhas de Jerusalém, a cidade santa, cujo rei era o Kaiser Franz Joseph. O Kaiser trajava o paletó branco como a neve, que se conhecia de todas as imagens da monarquia, e levava um grande buquê de penas verdes de papagaio sobre o chapéu. As penas balançavam suavemente ao vento. O Kaiser lançava sorrisos para todos os lados. Sobre suas velhas faces o sorriso brilhava como um pequeno sol que ele mesmo criara.⁹⁷

O poder simbólico exercido pelo Kaiser, reiterado, em *Radetzkmarsch*, e em *Die Kapuzinergruft*, e o apego dos seus súditos aos ritos da monarquia – e até mesmo de seus súditos judeus da Galícia, nos confins do Império – atinge aquelas esferas do ser que permanecem intocadas pela existência da vida em cidades organizadas em torno da racionalidade. Enquanto soberano que impera sobre cidadãos de diferentes religiões, línguas e etnias, ele é evocado como a *imago* de um grande pai que transcende as

⁹⁷ Joseph Roth. *Radetzkmarsch* p. 529: „Und der Kaiser kam: acht blütenweisse Schimmel zogen seinen Wagen. Und auf den Schimmeln, in goldbestickten, schwarzen Röcken und mit weissen Perücken, ritten die Lakaien. Sie sahen aus wie Götter, und sie waren nur Diener von Halbgöttern. Zu beiden Seiten des Wagens standen je zwei ungarische Leibgarden mit gelb-schwarzen Pantherfellen über der Schulter. Sie erinnerten an die Wächter der Mauern von Jerusalem, der heiligen Stadt, deren König der Kaiser Franz Joseph war. Der Kaiser trug den schneeweißen Rock, den man von allen Bildern der Monarchie kannte, und einen mächtigen, grünen Papagaienfederstrauß über dem Hut. Sachte im Wind wehten die Federn. Der Kaiser lächelte nach allen Seiten. Auf seinem alten Angesicht lag das Lächeln wie eine kleine Sonne, die er selbst geschaffen hatte.“

diferenças entre os seus súditos e, ao mesmo tempo, como aquele que protege especialmente os seus súditos judeus, aos quais concedeu os mesmos direitos de todos os outros.

*

Ao duplo olhar crítico com que tantos dos escritores e pensadores judeus dos séculos 19 e 20 contemplavam o mundo do gueto, que ficara para trás, tanto quanto o mundo em que viviam, na condição de emancipados ou assimilantes, Roth acrescenta uma dupla empatia, tanto para com o universo multicultural e multi-étnico do império habsburgo quanto para com o enclave judaico que, incluído nos confins orientais desse império, preservava formas de vida sedimentadas pelos milênios. A *Heimat* imaginária que povoava a nostalgia de Roth era este universo bipartido, com o qual ele se relaciona com uma complexidade de sentimentos, mas que, ao contrário de Schnitzler, de Zweig ou de Canetti, já não mais vê a partir de uma polaridade: vê-o como a totalidade que a 1ª. Guerra Mundial sepultou, e cujas partes, antes em oposição, agora se lhe afiguram como aspectos distintos de um só universo em decomposição.

Para Roth, o esfacelamento do Império Austro-Húngaro representa o fim de um cosmo, de um “ecúmeno de ligações e relações que consentia a comunicação de afetos e de sentimentos e a transmissão de valores, e que portanto permitia a épica como hierarquia de significados.”⁹⁸ Ou seja, um universo de valores permanentes que dá lugar ao triunfo do *Fortschritt* ou progresso horizontal, em que a transformação, a multiplicação, a expansão horizontal e a reprodução infinita se tornam o norte do *Streben* humano, em contraposição às noções de permanência, retorno e verticalidade, centrais ao universo tradicional judaico e habsburgo. “Transfigurando o Império habsburgo numa dimensão meta-histórica, Roth o identifica, ora consciente, ora inconscientemente, com aquela unidade íntegra e compacta que ele *individua* também na coesão das matrizes religiosas, humanas e morais do judaísmo oriental, este igualmente ameaçado pela história.”⁹⁹ Roth reconstrói, portanto, em sua obra, uma peculiar simbiose entre a *Austrizität* e o *Ostjudentum*, que é mais a duplicidade mítica de sua própria ancestralidade do que o retrato fiel de uma realidade histórica. O declínio do

⁹⁸ Claudio Magris. *op. cit.* p. 16

Império significa, para ele, o fim da tradição, o fim da circularidade do tempo e a condenação do homem à história e ao progresso, como uma nova expulsão do Éden.

Assim, em *Der Leviathan*, o confronto entre o tradicionalismo humanista do comerciante de corais Nissen Piczenik com a mentalidade do pós-guerra, em que a ânsia por lucros tomou o lugar de todos os princípios éticos, representada pelo comerciante húngaro Jenő Lakatos é, a um tempo, o retrato de um embate entre forças históricas e entre dois tipos humanos exemplificados pelos personagens.

À integridade do primeiro, à coerência entre seus princípios e sua forma de vida, em harmonia com as leis eternas, opõe-se a vileza, a inconseqüência e a banalidade de Lakatos, que é a encarnação do comerciante mercurial, com seus métodos brutais “Er sprach Russisch, Deutsch, Ukrainisch, Polnisch, ja, nach Bedarf und wenn es zufällig einer gewünscht hätte, so hätte Herr Lakatos auch Französisch, Englisch und Chinesisch gesprochen”. (“Ele falava russo, alemão, ucraniano, polonês, sim, de acordo com as necessidades, e se por acaso alguém o desejasse, *Herr* Lakatos falaria, também, francês, inglês e chinês”).¹⁰⁰

Nissen Piczenik vive em simbiose com os corais que comercializa. Sua loja encontra-se no interior de sua casa, e os corais estão por toda a parte: na cozinha, na sala, à frente de todas as janelas. Nissen Piczenik vive para os corais que vende. Longe de simples mercadorias, destinadas a fornecer lucros, como elos na longa cadeia da lógica mercantil, eles são seres vivos, em torno dos quais paira uma aura de sacralidade. Encarnação de virtudes que parecem extraídas do livro dos Provérbios, Nissen Piczenik devota dedicação e amor a corais que são nada menos do que o significado de sua existência: a harmonia com que transcorre o seu comércio reflete-se nas fileiras cantantes de empregadas que passam os seus dias no pátio de sua morada a enfiar os corais, de diferentes tamanhos e qualidades, produzindo as pulseiras e os colares que, além de embelezarem quem os porta, possuem igualmente o poder de afastar o *ayn há-ra*, o mau-olhado:

Como se vê, Nissen Piczenik não possuía uma loja aberta. Ele conduzia seus negócios em sua própria casa, ou seja: ele vivia com os corais, dia e noite, verão e inverno, e como as janelas de sua sala e de sua cozinha davam para um pátio interno, e além disto estavam protegidas por pesadas grades de ferro, neste apartamento imperava

⁹⁹ *idem* p. 17

uma bonita e misteriosa luz crepuscular, que lembrava as profundezas do mar, e era como se os corais nascessem e crescessem ali – não como se ali fossem simplesmente comercializados.¹⁰¹

A decência e a honestidade de Piczenik são as qualidades que o tornam conhecido na região em que vive. Seus clientes são, também, seus amigos e sobre o aspecto puramente monetário e financeiro existe uma solidariedade e uma comunidade de interesses: o dinheiro, no universo de Piczenik, não se tornou ainda um fetiche e um objetivo em si. É simplesmente um meio de troca, cuja utilização visa ao estabelecimento de laços sociais superiores aos interesses individuais:

Comprador e vendedor bebiam, para que o negócio trouxesse a ambos lucro e bênção... Assim, os clientes não eram apenas clientes, mas também hóspedes na casa de Piczenik. Às vezes as camponesas se misturavam ao canto das mulheres que enfiavam os colares, enquanto buscavam por corais que servissem. Todas cantavam juntas, e até mesmo Nissen Piczenik punha-se a cantarolar, e sua mulher marcava o ritmo, batendo com a colher no fogão. (...) E cada cliente antigo beijava o comerciante, como se fosse um irmão.¹⁰²

Existe, portanto, uma *comunitas*, cuja permanência e cuja paz impõem limites à cobiça e à ambição individual – limites estes que são aceitos pela totalidade de seus participantes, cientes do equilíbrio de seu ecúmeno: os negócios devem trazer às partes nele envolvidas “lucro e bênção” e estes dois aspectos de todas as transações sociais são indissociáveis no universo do *Shtetl* idealizado por Roth.

O idílio dos corais de Nissen Piczenik é brutalmente rompido pela chegada de Jenö Lakatos à cidade, cujo estabelecimento ostenta, em vitrines, mercadorias mais baratas do que as de seu concorrente e predecessor:

Na janela desta loja reluziam corais vermelhos impecáveis, muito mais leves do que as pedras de Nissen Piczenik, mas também muito mais baratos. (...) Os preços estavam marcados numa vitrina da

¹⁰⁰ Joseph Roth. *Der Leviathan* p. 188

¹⁰¹ Joseph Roth. *Der Leviathan*, p. 169: „Wie man sieht, hielt Nissen Piczenik keinen offenen Laden. Er betrieb das Geschäft in seiner Wohnung, das heisst: er lebte mit den Korallen, Tag und Nacht, Sommer und Winter, und da in seiner Stube und in seiner Küche die Fenster in den Hof gingen und obendrein von dichten eisernen Gittern geschützt waren, herrschte in dieser Wohnung eine schöne geheimnisvolle Dämmerung, die an Meeresgrund erinnerte, und es war als wuchsen dort die Korallen, und nicht als würden sie gehandelt.“

¹⁰² Joseph Roth. *Der Leviathan* p. 174: „Käufer und Verkäufer tranken, damit das Geschäft beiden Gewinn und Segen bringe.... So waren die Kunden nicht nur Kunden, sondern auch Gäste im Hause Piczeniks. Manchmal mischten sich die Bäuerinnen, während sie nach passenden Korallen suchten, in den Gesang der Fädlerinnen; alle sangen sie zusammen, und sogar Nissen Piczenik begann, vor sich hin zu summen, und seine Frau rührte im Takt den Löffel am Herd.(...) Und jeder alte Kunde küsste sich mit dem Händler wie mit einem Bruder.“

loja. E para que ninguém passasse pela loja sem olhar, um fonógrafo, em seu interior, tocava músicas alegres e berrantes o dia inteiro.¹⁰³

O milagre dos corais ao mesmo tempo mais bonitos e mais baratos, que Lakatos empurra à freguesia por meio de uma publicidade moderna tem uma explicação: “Nós não somos loucos. Nós não mergulhamos nas profundezas do oceano. Nós simplesmente produzimos corais artificiais. Minha firma chama-se: irmãos Lowncastle, New York”¹⁰⁴.

Assim, o *Fortschritt* liberal nada mais é, para Roth, do que a abolição da humanidade e, sobretudo, o acirramento da condição de exilado do homem, onde quer que ele se encontre. E este exílio é, justamente, a consequência do triunfo do que Roth vê como uma nova heresia, uma nova superstição, análoga à crença no bezerro de ouro da narrativa bíblica do Êxodo. A crença no *Fortschritt* é considerada por Roth como a grande superstição do século 20, cujas graves consequências ele representa em sua obra, ao mesmo tempo em que contrapõe à sua severa crítica do presente os resquícios de um universo ainda não pautado por esta nova e avassaladora força histórica, cujo triunfo representa um acirramento da condição de exílio do povo judeu e da humanidade como um todo.

¹⁰³ Joseph Roth. *Der Leviathan* p. 188: „Im Schaufenster dieses Ladens leuchteten tadellose rote Korallen, leichter zwar an Gewicht als die Steine Nissen Piczeniks, aber dafür um so billiger. (...) Die Preise standen im Schaufenster des Ladens. Und damit ja niemand an diesem Laden vorbeigehe, spielte drinnen den ganzen Tag ein Phonograph heiter grölende Lieder.“

IV – Roth e a *haskalá* galiciana

Em 1815, no Congresso de Viena, a Galícia ocidental, onde viviam cerca de 250.000 judeus, tornou-se uma província do Império Austro-Húngaro. Esta situação, que perduraria por cerca de um século, até o fim da Dupla Monarquia, em 1918, foi marcada por um choque e por um encontro entre a cultura tradicional dos judeus da região com o ideário da Áustria de Metternich e com o idioma alemão – visto como uma espécie de passaporte para o novo mundo que nascia com a revolução econômica e política do século 19.

Desde o início, a política imperial habsburga tinha como objetivo a germanização dos judeus galicianos, que viviam na fronteira oriental do império, e sua integração nas

instituições monárquicas, como cidadãos com igualdade de direitos. Este projeto, no qual o Kaiser Joseph se empenharia com especial afínco, pode ser compreendido como uma continuação da política de integração dos judeus às instituições do Império, inaugurada ainda por José II, que assinara, em 1781, o édito de tolerância, e que determinava que “os judeus deveriam tornar-se cidadãos úteis por meio da educação para os trabalhos manuais, a agricultura e a indústria e precisariam ajustar-se a seu ambiente em termos de costumes, língua, profissão e cultura.”¹⁰⁴, o que se conformava à doutrina dos direitos humanos intrínsecos a todos, introduzida pelo iluminismo.

¹⁰⁴ „Wir sind nicht verrückt. Wir tauchen nicht auf die Gründe der Meere. Wir stellen einfach künstliche Korallen her.. Meine Firma heisst: Gebrüder Lowncastle, New York.

A doutrina do direito natural, que assiste, desde o nascimento, a todos os seres humanos; o iluminismo, com sua crença otimista no progresso e na capacidade que todas as famílias humanas têm de serem educadas, inclusive os grupos mais atrasados; o desenvolvimento do mercantilismo para o capitalismo; do estado estratificado para um estado fundado numa constituição assim como o pensamento humanista do século dezoito funcionaram, nas principais nações do ocidente, como poderosos indutores da adaptação da ordem medieval da minoria judaica à situação geral dominante.¹⁰⁶

A integração e germanização dos judeus servia aos interesses políticos da monarquia e a “educação” das novas gerações judaicas representava uma prioridade na realização destes objetivos. Assim, Adler cita um artigo de 1808 que destaca este papel da educação:

A educação é o único meio para assimilar à Europa os infelizes remanescentes desta antiga nação. A renúncia às seguintes características e costumes é necessária em nome da emancipação: em primeiro lugar, eles têm que abdicar do nome de uma nação propriamente dita, na medida em que esta esteja associada a conceitos de direito de estado... eles precisam submeter-se a todos os hábitos aos quais estão sujeitos todos os cidadãos... eles precisam tratar de adaptar a educação de seus filhos à de todos os demais cidadãos.¹⁰⁷

Na medida em que se aculturassem e integrassem ao sistema multi-cultural e multi-lingüístico da dupla monarquia, os judeus que ocupavam a fronteira oriental do império garantiriam a fidelidade ao Kaiser na região. Assim, H. G. Adler afirma:

Já no século 18 começou o interesse dos judeus da Europa do Leste pela Alemanha, ainda que de início um interesse restrito a alguns indivíduos. Nas regiões polonesas da Áustria é difícil separar a influência cultural da Alemanha das tendências germanizadoras do Estado. A partir de 1787 (...) Herz Homberg fundou na Galícia cerca de 100 escolas elementares judaicas (...) e poucas décadas mais tarde a classe superior ali germanizou-se

¹⁰⁵ H. G. Adler, *Die Juden in Deutschland*. Munique, Kösel Verlag, 1961 p 46: „Die Juden sollten durch Erziehung zu Handwerk, Ackerbau und Industrie nützliche Staatsbürger werden und mussten sich in Sitte, Sprache, Beruf und Bildung der Umwelt anpassen.“

¹⁰⁶ H. G. Adler, *Die Juden in Deutschland*. Munique, Kösel Verlag, 1961 p. 39 „Die Lehre vom Naturrecht, das allen Menschen angeboren sei, die Aufklärung mit ihrem optimistischen Glauben an Fortschritt und an die Erziehbarkeit des Menschengeschlechtes einschließlich ihrer rückständigen Gruppen, die Entwicklung vom Merkantilismus zum Kapitalismus, vom ständisch gegliederten Staat zum Verfassungsstaat sowie der Humanitätsgedanke des achtzehnten Jahrhunderts wirkten in den führenden Ländern des Abendlandes als mächtige Triebfedern, die mittelalterliche (...) Ordnung der (...) jüdischen Minderheit den allgemein herrschenden Zuständen anzupassen...“

¹⁰⁷ H. G. Adler, *Die Juden in Deutschland – von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus* München, Kösel Verlag, 1960 p. 43: „Die Erziehung... ist das einzige Mittel, diese unglückliche Resten jener alten Nation mit den Europäern zu assimilieren. Folgenden ‚Eigenheiten und Gewohnheiten‘ muss um der Emanzipation willen entsagt werden: ‚Erstens müssen sie auf den Namen einer eigenen Nation in so weit verzichten, als man damit auch staatsrechtliche Begriffe verbündet.... sie müssen sich allen Gewohnheiten unterwerfen, welche einem jeden Staatsbürger

voluntariamente. A juventude entusiasmava-se pela poesia e pela filosofia alemãs, imitava, em hebraico, os poemas alemães, jovens galicianos estudavam na Alemanha...¹⁰⁸

Ao mesmo tempo, a integração nas instituições monárquicas representava uma perda de espaço das lideranças religiosas tradicionais, fundamentadas em crenças sedimentadas pelos séculos. Embora a Galícia permanecesse, durante a primeira metade do século 19, praticamente inalterada em suas estruturas agrárias e feudais, o intenso comércio com o Império Russo, que se realizava em cidades como Lemberg, Tarnopol e Brody, ali levou muitos comerciantes judeus alemães, que acabaram por trazer consigo o ideário da *Haskalá*, associado à figura de Moses Mendelssohn, em Berlim¹⁰⁹. A introdução de suas idéias, diretamente associada à germanização dos judeus promovida pelo império fez da Galícia do século 19 palco de um conflito aberto entre facções judaicas, cada qual com seus idiomas e suas idéias próprias: de um lado, o setor religioso tradicionalista, que tentava manter os judeus alheios à política de integração promovida pelo imperador, mantendo-os como um povo à parte; de outro, os seguidores do ideário da *Haskalá*, que viam na integração plena dos cidadãos judeus a solução para as mazelas que, por séculos a fio, vinham afligindo uma população segregada em guetos, marginalizada e sujeita a perseguições e discriminações de todos os tipos.

aufgelegt sind.... sie müssen die Erziehung ihrer Kinder jener der übrigen Staatsbürger anzupassen suchen...” (citação de Schmidt, p. 38, Zitat aus Europäische Staats-Relationen, 1808 XI)

¹⁰⁸ H. G. Adler, *Die Juden in Deutschland*. Munique, Kösel Verlag, 1961 p. 107: „Schon im achtzehnten Jahrhundert began das Interesse der Juden Osteuropas für Deutschland, wenn auch zunächst nur auf Einzelne beschränkt. In den polnischen Gebieten Österreichs ist der kulturelle Einfluss Deutschlands von den politischen Germanisierungstendenzen des Staates schwer zu trennen. Nach 1787 gründete (...) Herz Homberg in Galizien etwa 100 deutsch-jüdische Elementarschulen (...) wenige Jahrzehnte später germanisierte sich die jüdische Oberschicht dort freiwillig. Die Jugend begeisterte sich für deutsche Lyrik und Philosophie, ahmte deutsche Gedichte hebräisch nach (...). Galizier studierten in Deutschland...”

¹⁰⁹ Pollack, Martin. *Galizien – Eine Reise durch die verschwundene Welt Ostgaliziens und der Bukowina*, Frankfurt, Insel Verlag, 2001, p. 207: No ano de 1779 Brody conquistou, do Kaiser austríaco, o privilégio de se tornar uma cidade livre, à semelhança dos portos de Trieste e Fiume, no Adriático, pois ali passava uma grande parte do significativo comércio com o ascendente império russo. Este fato haveria de emprestar a esta cidade antes insignificante uma brilhante ascensão econômica e cultural. Brody tornou-se um centro importante do comércio entre o Leste e o Oeste e um grande número de comerciantes internacionais ali abriram filiais e armazéns. Do império russo importava-se cavalos, peles, chá, lã e açúcar; da Itália, corais e tecidos, do extremo oriente, pedras preciosas, especiarias e seda... („Im Jahre 1779 hatte Brody, durch das ein Großteil des nicht unbedeutenden Handels mit dem aufstrebenden Russischen Reich ging, vom österreichischen Kaiser nach dem Vorbild der Adriaehäfen Triest und Fiume das Privilegium einer Freihandelsstadt erhalten, das dem zuvor unbedeutenden Flecken einen glänzenden wirtschaftlichen und kulturellen Aufstieg beschern sollte. Brody wurde zu einem wichtigen Zentrum des Transithandels zwischen Ost und West, und zahlreiche internationale Kaufleute eröffneten in der podolischen Grenzstadt Kontore und Speicher. Aus dem russischen Reich wurden Pferde, Pelzwaren, Tee, Wolle und Zucker importiert, aus Italien Korallen und Stoffe, aus dem fernen Osten Edelsteine, exotische Gewürze und Seide...”)

Se num primeiro momento o setor religioso da população judaica encontrava-se dividido entre os pietistas, ou hassídicos, e os *mitnagdim*, representantes de uma ortodoxia legalista que rejeitava o misticismo e pregava a estrita observância aos códigos escritos e à sua interpretação, posteriormente, com o avanço da ideologia da *Haskalá*, o setor tradicionalista e religioso, antes dividido em duas facções, passaria a unir forças para opor-se ao avanço dos livre-pensadores, tentando conter seu avanço e lutando para manter o caráter excepcional da população judaica.

Uma visão negativa da vida tradicional no *Shtetl* foi, portanto, praticamente obrigatória para a primeira geração de escritores da *Haskalá*. Autores empenhados em levar o povo judeu a ampliar sua capacidade de desfrutar das maravilhas da civilização industrial e urbana, esses escritores judeus retratam um mundo dividido entre a razão e a fé; entre a *Haskalá* e o hassidismo; e atribuem ao progressismo da nova geração um valor redentor, pois vêem na atualização dos hábitos, dos costumes e das idéias o remédio para mazelas identificadas com as crenças e as superstições dos ancestrais, supostamente condenadas ao desaparecimento ante a marcha infalível do verdadeiro conhecimento. De um lado, assim, está a admiração pela ciência e pelo racionalismo, que recomenda a adesão a um ideário coerente com o modo de produção capitalista então emergente, com sua obsessão pela ampliação de horizontes econômicos e intelectuais; de outro, a desconfiança com relação a todas as influências culturais externas, a fé nos rabinos milagrosos e o fervor religioso, condizentes com o modo de produção feudal, e arraigados na tradição talmúdica e bíblica.

No ideário da *Haskalá*, especialmente na primeira metade do século 19, o ídiche – língua de origens alemãs medievais, impregnada de vocábulos hebraicos – não passaria de um alemão corrupto, um *jargon* inferior, a impedir o avanço e o progresso do povo judeu. Portanto, segundo esta corrente ideológica, o renascimento do hebraico enquanto língua literária, e a adoção, pelos judeus, de idiomas modernos – notadamente o alemão – eram vistos como imperativos e como caminhos inevitáveis para escapar de um obscurantismo obsoleto e atrasado.

Já no início do século 19 passaram a ser implantadas escolas israelitas em língua alemã em toda a Galícia, instituições estas moldadas sobre a ideologia iluminista, e graças às quais difundiu-se a chamada *Haskalá* galiciana. O escritor Joseph Perl (1773-1839), de Tarnopol, foi um dos expoentes deste movimento. Filho de uma família próspera de

comerciantes, em sua juventude Perl viajava com frequência a Brody, onde entrou em contato com as luzes da nova ideologia judaica. O lema da *Haskalá* era “educação para os judeus”, seguindo os termos do édito de tolerância aos judeus de José II.

Perl tornou-se diretor vitalício da *Deutsche-Israelitische Hauptschule* de Tarnopol, instituição modelar que serviu de modelo para todas as escolas judaicas do leste do Império. O objetivo pedagógico principal cultivado por Perl era aproximar os judeus do restante da população, pelo caminho da educação e da verdadeira moralidade e em seus esforços ele mereceu, dentre outras honrarias, uma condecoração do Imperador Francisco I, em 1821. Por outro lado, conquistou, também, o ódio mortal dos seus contemporâneos hassídicos que, segundo consta, teriam chegado a ponto de promover uma dança jubilante em torno de seu túmulo, pouco depois de seu sepultamento. A germanização dos judeus de Brody e Tarnopol era vista com horror pelas lideranças religiosas nas cidades menores, que chegaram a proibir qualquer tipo de contato entre seus fiéis e os moradores de Brody e de Tarnopol, em 1815:

Neste espírito de uma dedicação à cultura alemã ocorreu também em 1815 a fundação de um colégio de língua alemã. Por causa disto, os ortodoxos promulgaram uma banição contra Brody, onde se lê: “Sabemos que todos os males provêm das duas cidades, Brody e Tarnopol, de onde se alastram. A primeira já há tempos nos é conhecida como uma cidade perdida, já que a maioria de seus moradores se dedicam ao aprendizado da língua alemã e estão até mesmo a ponto de criar uma nova escola para seus filhos. (...) Neste sentido, para enfrentar este mal terrível, decidimos pronunciar a banição sobre todos os pais que permitirem a seus filhos casarem-se com moradores destas cidades. Ninguém poderá falar com eles...”¹¹⁰

Foi no contexto da renovação judaica galiciana que o hebraico ressurgiria, na região, como língua literária viva, depois de séculos de estagnação, em que permanecera restrito aos estudos sagrados. A ruptura com a aura sagrada que antes envolvia o idioma bíblico fez dele o meio de expressão privilegiado pelos escritores da primeira geração da *Haskalá* – que, para Shimon Halkin, vai de 1781 a 1830¹¹¹. Estes autores, seguindo a corrente

¹¹⁰ Heinz e Victoria Talos Lunzer, *Joseph Roth 1894-1939 Ausstellung im Jüdischen Museum Wien*. Viena, Zirkular, 1994, p. 30: „In diesem Geist der Zuwendung zur deutschen Kultur erfolgte 1815 auch die Gründung der deutschsprachigen Realschule. Ihretwegen wurde nunmehr von Orthodoxen gegen Brody ein Bann ausgesprochen, wo es u. a. heisst: „Es ist uns nämlich bekannt, dass alle Übel bloss aus den zwei Städten Brody und Tarnopol sich verbreitet haben. Erstere ist schon längst bei uns als eine verführte Stadt bekannt, indem ihre meisten einwohner sich mit der Erlernung der deutschen Sprache abgeben und sogar eine neue Schule für ihre Kinder anzulegen im Begriffe sind. (...) So haben wir, um diesen erschreckenden Übel zuvorzukommen (...) den grossen Bann ausgesprochen, über jeden Familienvater, welcher seinen Sohn oder seine Tochter von diesen beiden Städten verehelichen wird. Niemand darf mit ihnen reden...” [Akten Kult. Min. IV T5 as Sept. 1816. Bann, zit. Nach: N. M. Gelber, *Sefer Brody*, in: *Arim ve Immahot be Israel*, 6, 1955, p. 196]

inaugurada por Perl, trouxeram o hebraico de volta para o mundo cotidiano, empregando-o para designar os aspectos palpáveis e profanos da realidade. Já os seguidores do hassidismo viam na permanência do ídiche como língua falada uma ligação do povo judeu com suas origens, ao mesmo tempo em que consideravam que a língua hebraica devesse continuar restrita, exclusivamente, aos estudos sagrados, sem transbordar para a esfera quotidiana, e nem tampouco para uma criatividade literária vista como herética.

A sátira literária dos seguidores do hassidismo, assim, é a marca de Perl, hoje considerado como o primeiro escritor hebraico moderno. Publicado em Viena em 1819, seu *Revelador de Segredos* é a mais devastadora paródia produzida pelo movimento da *Haskalá*, que ridiculariza os costumes e as crenças dos pietistas. Perl empenhou-se, inclusive, em lançar as forças do governo contra esta seita por ele vista como marginal, nefasta e mesmo criminosa – o que demonstra a que ponto chegara a cisão entre as facções judaicas na Galícia.

Perl publicou em alemão a maior parte de suas obras, denunciando as práticas e os costumes dos religiosos e alertando, permanentemente, as autoridades imperiais para o perigo que eles representavam “porque sou um ser humano, porque pertenço a um povo que foi mortalmente ferido por esta seita, e por causa da dor que sinto diante do fato de que meus correligionários, apesar do esforço dos soberanos em iluminá-los, submergem, cada vez mais fundo, no pântano da superstição e dedicam-se cada vez mais ao ódio e à perseguição de pessoas que não pensam como eles.”¹¹² Ideologicamente comprometido com a política assimilacionista do governo imperial, ele lançou as bases para o florescimento de uma literatura crítica, que tinha como objetivo mostrar novos horizontes aos judeus vindos de um mundo por ele considerado imobilista e estagnado.

S. Y. Agnon é outro autor que mostra como nas formas de vida tradicionais da Galícia, antes fechadas a quaisquer influências externas, e que permaneciam o mais distantes possível do poder imperial, aos poucos iam-se abrindo fendas para o avanço de novas idéias e de novos hábitos, invariavelmente associados aos alemães ou aos germanizados. A presença dos comerciantes judeus alemães na região é retratada em seu *Sipur Pashut (Uma História Simples)*, romance ambientado já perto da passagem do século

¹¹¹ Halkin, Shimon. *Modern Hebrew Literature*. Nova York, Schocken Books, 1950

19 para o 20, e cujos personagens se transformam com a chegada das novas formas de vida, ante as quais recuam a formação religiosa e a ética tradicional do judaísmo leste-europeu. Com eles difunde-se, pela Galícia, um modo de vida propício ao triunfo de ideologias, tais como o sionismo e o socialismo, ambas vinculadas a uma secularização e modernização da vida judaica. O culto, recém-introduzido, ao imperador, torna-se, assim, uma metáfora de tais transformações: “...agora, toda pessoa que pertencia ao povo israelita tem tempo para pensar em outras coisas como, por exemplo, (...) no Imperador Franz Yosef, que tenha longa vida, que era condescendente com o povo de Israel e com a sociedade *Kol Israel Chaverim* de Viena e seus líderes.”¹¹³

Assim, um motivo recorrente na literatura judaica da Galícia do século 19 – de Nathan Samuely e Karl Emil Franzos a Hermann Blumenthal e Julian Strykowski¹¹⁴ – é o tema do pobre jovem judeu, que parte da escuridão e da estreiteza do *Shtetl* e busca uma formação condizente com a modernidade ocidental, ao mesmo tempo em que sobre ele paira a permanente ameaça de ser arrastado de volta a seu entorno impregnado de fanatismo, dominado pelos pais, pelo rabino e pelas outras instituições das aldeias, refletindo, diretamente, uma situação da realidade concreta.

A profunda contradição entre duas mentalidades e duas formas de vida, contudo, não exclui a possibilidade de conciliação: os idealizadores da *Haskalá* não pregavam um abandono do judaísmo em favor de uma assimilação total, e sim uma nova síntese entre as mentalidades conflitantes da modernidade e do universo judaico tradicional, impregnado pelas imagens de rabinos milagrosos, escribas e fiéis tanto quanto por uma romantização e idealização do universo bíblico, que seria a chave para a ideologia nascente do sionismo. Na literatura galiciana, esta síntese aparece na figura do mercador próspero e iluminado – ideal da literatura da *Haskalá* expresso freqüentemente na obra de Karl Emil Franzos (1848-1904), nascido em Czortkow, na Galícia, um lugar de peregrinação onde vivia um célebre líder hassídico. Franzos, que passou seus anos de formação em Czernowitz, é citado por Adler como um exemplo da perfeita germanização dos súditos judeus do Kaiser, já na

¹¹² Perl, Joseph *apud* Taylor, Dov. “Introduction” in Perl, Joseph. *The Revealer of Secrets*. Boulder: Westview Press, 1997 p. xxxiii

¹¹³ S. Y. Agnon, *Sipur Pashut* [Uma História Simples]. Trad. Eliana Langer. São Paulo, Editora Perspectiva, 2002, p. 238

¹¹⁴ cf. Shimon Halkin. *op. cit.* p. 187

primeira geração: “No Leste da Áustria muitas vezes a germanização completa dos judeus dava-se já na primeira geração, como no caso de Karl Emil Franzos.” ¹¹⁵

O universo literário de Franzos é delimitado pelo confronto entre a tradição judaica e a adoção da língua alemã, que era introduzida nas fronteiras orientais do Império. “Tua nacionalidade não é polonesa, nem rutena (ucraniana) nem judaica – você é alemão”, ¹¹⁶ repetia, sempre, seu pai. Na Galícia, esta crença fazia supor aos conhecedores do alemão que tivessem se tornado realmente alemães, e marcou várias gerações de intelectuais judeus, que imaginavam adquirir, assim, plena igualdade de direitos, independentemente de sua origem ou de sua crença religiosa, seguros da proteção que, supostamente, o Kaiser sempre lhes concederia.

Tanto o tema da igualdade de direitos quanto o do esforço de um jovem judeu para conquistar seu espaço fora do universo do gueto são abordados por Franzos em *Moschko von Parma*, romance impregnado pelo conflito entre as formas de vida dos camponeses cristãos galicianos e o universo de jovens estudiosos do Talmude e freqüentadores de academias rabínicas. Moschko é um menino judeu excepcional entre seus pares, um jovem que se distingue dos judeus típicos, que o autor descreve, com três adjetivos, como o resultado de sua educação: “fromm, faul und feig” (religiosos, preguiçosos e covardes) ¹¹⁷. Corpulento e impetuoso, ele ouve sempre, de seus pares: “Du bist wie ein Christenbub!” (você é como um menino cristão), o que o leva a pensar: “Wie ein Christenbub bin ich und doch ein Jude, was soll aus mir werden?” (sou como um menino cristão, mas sou um judeu, o que será de mim?) ¹¹⁸.

Levado à carreira militar, já que seu porte avantajado impede que a comissão encarregada da seleção o dispense, Moschko deixa de ser judeu, na medida em que a carreira militar é incompatível com as leis religiosas: o soldado é obrigado a comer comida proibida e impedido de observar as demais leis religiosas, e é até mesmo levado a derramar

¹¹⁵ H. G. Adler. *op. cit.* p. 108: „Im östlichen Österreich kam es mitunter schon in der ersten Generation zur vollkommenen Eindeutschung von Juden wie bei dem in Czernowitz aufgewachsenen Karl Emil Franzos.“

¹¹⁶ Shimon Halkin. *op. cit.* p. 162

¹¹⁷ cf. Karl Emil Franzos. *Moschko von Parma. – Drei Erzählungen.* Viena, Globus Verlag, 1972, p. 10

¹¹⁸ *ibidem*

sangue humano. “Em resumo, quem se torna soldado, não é mais judeu. Ele perde a esperança pelos prazeres do além” ¹¹⁹, escreve Franzos.

Mas é também a visão de mundo dos judeus que os leva a enxergarem no uniforme de soldado a encarnação de toda a infelicidade. Quanto mais intensamente os opressores, outrora, atacavam de fora, tanto mais os judeus estreitaram os laços que os ligavam um ao outro, e tanto mais firme tornava-se sua convicção: aqui, no interior da vida familiar, no interior da comunidade, tudo é bom e fora tudo é ruim. O mundo exterior tornou-se, para eles, um caos incompreensível e hostil, que os rodeava por todos os lados, rugindo e ameaçando, e do qual a única salvação se encontrava no círculo do gueto. ¹²⁰

O conflito de que trata a obra de Franzos é o conflito central dos judeus da Galícia, divididos entre o crepúsculo de um universo que, havia séculos, lutava para manter-se fechado às influências externas e fiel às próprias raízes, e a sedução de um mergulho na história e na modernidade que, com o avanço do ideário iluminista e do modo de produção capitalista, tornava-se a cada tanto mais sedutora e confortável.

A dificuldade deste mergulho na história é traduzida pela trajetória catastrófica de Moschko: Franzos, ciente dos problemas da modernidade, e dos dilemas que provoca a aproximação dos judeus com os outros povos da dupla monarquia, ainda assim é um defensor incondicional do “progresso”, subscrevendo à crença central da *Haskalá*, de que o triunfo da razão e das luzes haveria de obliterar os preconceitos de ambos os lados, permitindo o convívio dos judeus com os outros súditos do Kaiser, como pares e como cidadãos de plenos direitos. Esta fé na solução dos conflitos convive, em sua obra, com a afirmação reiterada de que as crenças religiosas são, no fundo, a causa dos sofrimentos, de judeus tanto quanto de cristãos, ao mesmo tempo em que ele manifesta a certeza de que um progresso redentor, associado ao triunfo da razão, haveria de dirimir tais enganos:

Hoje ainda estão em efeito, entre os judeus daquela região, os preconceitos da crença. O homem foi soldado, portanto fez coisas que parecem pecados mortais aos que são rigorosamente crentes: ele desrespeitou as leis dietéticas e fez jorrar sangue humano, nunca rezou, ou o fez só raramente, e durante as rezas dos cristãos fletiu os joelhos, assim como seus camaradas. Ainda

¹¹⁹ „Kurz, wer Soldat wird, ist kein Jude mehr, er verliert die Anwartschaft auf die Freuden des Jenseits.“

¹²⁰ *idem*, p. 16: „Aber auch seine Weltanschauung lässt den Juden in dem Soldatenrock die Verkörperung alles Unglücks erblicken. Je heftiger die Dränger einst von aussen einstürmten, desto enger schloßen sich die Juden aneinander, desto fester ward ihre Überzeugung: hier, im Inneren des Familienlebens, im Inneren der Gemeinde, sei alles gut, draußen alles schlecht; die Außenwelt ward ihnen zu einem unverständlichen, feindlichen Chaos, das sie grollend und drohend umflutete, vor dem sie einzig Rettung fanden im Bannkreise des Ghetto.“

assim seus correligionários estão cientes de que ele foi obrigado a cometer todos estes pecados, eles têm pena dele, por causa do terrível destino que sobre ele recaiu, mas dele emana um halo, à sua volta, pelo resto de sua vida: ele simplesmente não é mais uma pessoa “pura”. E isto vale para todos os judeus que participaram da guerra, ainda hoje, ainda que com menos intensidade do que na época em que Moschko retornara a Barnow.¹²¹

Moschko von Parma, assim, é o retrato de um jovem que, com uma parte de seu ser, tenta integrar-se ao mundo que o cerca e às instituições imperiais, mas que, ao ver malogrado seu projeto, quer outra vez deitar raízes no gueto. Em sua essência, o conflito por que ele passa é o conflito por que passam os judeus galicianos seguidores da *Haskalá*, na medida em que se tornam cidadãos emancipados da dupla monarquia. Trata-se de um conflito de difícil mediação: Franzos projeta sobre um futuro, que ele supõe próximo, a harmonia entre os povos, como resultado inevitável do que lhe parece o progresso, de maneira que a trajetória desastrosa de *Moschko von Parma* sempre é projetada sobre o passado – um passado que Franzos sempre retrata como “pior” do que o presente, em seus esforços de edificação de uma nova identidade austro-judaica.

A tentativa de forjar esta nova identidade é um caminho doloroso, cheio de reveses e de malogros, e a incompatibilidade entre os dois universos – o judaico e o monárquico – é atestada pelos terríveis sofrimentos dos personagens de Franzos, sempre empenhados em encontrar seu lugar no novo mundo.

Como uma espécie de duplo invertido destes personagens ansiosos por integração e emancipação surge a figura do *Faktor*, este personagem folclórico mas também histórico, encarregado da mediação entre o mundo judaico e o universo da monarquia. Trata-se de um personagem inevitável nas aldeias judaicas, um profissional cuja especialidade é manipular, por meio da corrupção, os funcionários imperiais – especialmente aqueles encarregados de funções como o recrutamento de soldados, a conferência dos pesos e medidas e a coleta de impostos. Este mediador é outra das figuras arquetípicas do universo literário galiciano – o *Faktor*, de que fala Franzos, aparece, igualmente, em Agnon e, na forma do obscuro

¹²¹ *Idem*, p. 144: „Nun wirken aber unter den Juden jener Landschaft auch noch die Vorurteile des Glaubens zum gleichen Endziele mit. Der Mann ist ein Sellner gewesen, er hat also Dinge getan, welche dem Strenggläubigen als Todsünde erscheinen: er hat die Speisegesetze übertreten und Menschenblut vergoßen, hat selten oder nie gebetet und bei dem christlichen Gebete gleich seinen Kameraden die Knie gebeugt. Allerdings ist es seinen Glaubensbrüdern wohl bekannt, dass er all diese Sünden hat begehen müssen, sie bemitleiden ihn um des furchtbaren Loses willen, das ihm gefallen, aber ein Hauch des Unheimlichen unwittert ihn doch für seine ganze Lebenszeit: er ist eben kein ‚reiner Mensch‘ mehr. Das gilt von jedem Juden, der Kriegsdienste getan, auch heute noch, wenn auch nun etwas milder als zur Zeit, da Moschko nach Barnow heimkehrte.“

personagem Kapturak, é figura recorrente na obra de Roth. Mediar o conflito entre os interesses monárquicos e os de uma população judaica que procura manter-se alheia e distante das conjunturas políticas e econômicas, conservando o máximo grau possível de independência com relação aos poderes constituídos, não é tarefa simples:

Definir o trabalho de um *Faktor* é quase tão difícil quanto definir o de um *Marschallik*.

Pois ambas as profissões surgiram, naturalmente, de necessidades e de circunstâncias das quais a sociedade ocidental não tem idéia. (...) O *Faktor* lida com cristãos e com judeus, e se o abismo entre os dois fosse menor, seu papel também teria acabado.¹²²

O herói idealizado por Franzos é aquele que consegue vencer as barreiras enfrentadas pelos judeus entre seus correligionários, dominados por aquilo que ele considera estreiteza de visão, tanto quanto as do preconceito dos cristãos, empenhados em segregar os judeus e impedir seu avanço no novo mundo. O judeu ideal de Franzos é alguém para quem o *Faktor* se tornou uma figura desnecessária já que ele é capaz, por seu próprio esforço, de mediar o conflito entre dois mundos. Esta figura fictícia, comprometida a um só tempo com as idéias da monarquia e os princípios inerentes à sua tradição ética e cultural é o *Maskil*, o judeu iluminado, que tem como uma de suas múltiplas encarnações ficcionais concebidas por Franzos o médico de *Moschko von Parma*:

Ele nascera na Podólia, filho de pais judeus prósperos, e desde cedo conheceu, por sua própria e amarga experiência, a dupla pressão à qual estavam sujeitos os judeus de sua terra natal – o preconceito religioso e o próprio fanatismo. Pois quando ele se decidiu a adquirir uma formação alemã, seus próprios irmãos de credo o acusaram de heresia, e os padres piaristas não queriam aceitá-lo no colégio de sua cidade. Sua vontade, porém, era mais forte do que estes obstáculos; ele foi para Viena, para a Alemanha, concluiu seus estudos e estabeleceu-se como médico em Munique. Mas seu coração o impelia, com força, de volta a seu lar: as saudades dos pais, velhos, e ainda mais o ímpeto de tornar-se o salvador e o amparo dos escravizados.¹²³

¹²² *Idem* p. 100: „Das Geschäft eines Faktor ist fast ebenso schwer zu definieren wie jenes eines Marschallik. Denn beide Berufe sind naturgemäß aus Bedürfnissen und Verhältnissen hervorgegangen, von denen die Gesellschaft des Westens kaum eine Ahnung hat. (...) Der Faktor hat mit Christen und Juden zu tun, und wäre die Kluft zwischen ihnen minder tief, so wäre auch seine Rolle zu Ende.“

¹²³ *Idem* p. 163: „Er war in Podolien geboren, ein Sohn wohlhabender jüdischer Eltern, und hatte früh aus eigener, bitterer Erfahrung den doppelten Druck kennengelernt, der auf den Juden seiner Heimat lastete, den Glaubenshass und den eigenen Fanatismus. Denn als er sich entschlossen, deutsche Bildung zu erwerben, da verketzten ihn die eigenen Glaubensbrüder, und die Patres Piaristen wollten ihn nicht in das Gymnasium seiner Vaterstadt aufnehmen. Sein Wille jedoch war stärker als diese Hindernisse; er ging nach Wien, nach Deutschland, vollendete seine Studien und liess sich dann als Arzt in München nieder. Aber sein Herz zog ihn mächtig zur Heimat zurück: die Sehnsucht nach den greisen Eltern, noch mehr der Drang, den Geknechteten ein Retter und Helfer zu werden.“

A imagem do médico que, por meio da cultura alemã e moderna, toma para si, como missão, a salvação dos judeus de sua terra natal, escravizados pelas crenças ultrapassadas, é a encarnação do ideal que vê na germanização e na aculturação dos judeus o caminho para sua redenção – como se ele fosse uma espécie de Moisés ¹²⁴ às avessas, a levar seu povo em direção a uma nova terra prometida: o universo da tolerância, da prosperidade e da estabilidade, patrocinado pela dupla monarquia.

A noção de que a *Haskalá* funcionaria como um novo meio para a redenção não só do povo judeu mas de todas as populações da Europa está implícita no idealismo grandiloquente de Franzos, que associa o progresso material facultado pelos novos tempos ao esclarecimento dos indivíduos, no sentido de uma pacificação dos seus conflitos e do aplainamento de seus preconceitos e diferenças. Nathaniel Trachtenberg, pai da protagonista do romance *Judith Trachtenberg*, é outro emblema desta crença, descrita por Franzos:

Com a consolidação de sua riqueza caminhava, *pari passu*, o esclarecimento interior do homem. Bem dotado pela natureza, ele adquiriu, ao longo dos anos, por meio de seu convívio com nobres e com funcionários, bem como das numerosas viagens de negócios que empreendeu para o ocidente, uma cultura mais ampla do que a concedida à maior parte de seus correligionários. Ele falava e escrevia o alemão correntemente, lia os jornais vienenses e em suas horas de lazer até lia, às vezes, algum poeta, como Lessing ou Schiller. Mas ainda que, com isto, suas visões acerca do objetivo e da razão da vida se afastassem das de seus correligionários pobres e obscurecidos, ele permanecia estreitamente ligado a eles por meio de seus trajes e de sua maneira de viver e não apenas permanecia submisso a todos os mandamentos da crença como também seguia, temeroso, todas as decisões dos rabinos. ¹²⁵

A noção de que uma melhoria do atraso e do obscurantismo judaico estava diretamente associada ao convívio com “nobres e funcionários”, às “viagens de negócios” e ao conhecimento do idioma alemão, bem como de seus expoentes literários está expressa de

¹²⁴ Moschko é uma das versões possíveis em ídiche do nome Moisés.

¹²⁵ Karl Emil Franzos. *Judith Trachtenberg in Moschko von Parma, Drei Erzählungen*. Viena, Globus Verlag, 1972, p. 185 (sobre Nathaniel Trachtenberg): „Mit dieser Festigung seines Reichtums hielt auch die innere Klärung des Mannes gleichen Schritt. Von der Natur her mit guten Gaben ausgerüstet, erwarb er in stetem Verkehr mit den Adeligen und Beamten und durch die zahlreichen Reisen, welche er zu Geschäftszwecken nach dem Westen unternahm, im Lauf der Jahre grössere Bildung, als damals den meisten seiner Glaubensgenossen gegönnt war. Er sprach und schrieb das Deutsche rein und geläufig, las regelmäßig die Wiener Zeitungen und in seinen Mußestunden sogar zuweilen einen Dichter, Lessing oder Schiller. Aber wie sehr sich dadurch seine Ansichten über Ziel und Zweck des Lebens von denen seiner armen, umdüsterten Glaubensbrüder entfernen mochten, so blieb er doch mit ihnen durch Tracht und Lebensführung eng verbunden und kam nicht bloß jedem Gebote des Glaubens, sondern auch jeder Satzung der Rabbinen mit ängstlicher Treue nach.“

maneira direta no trecho acima, bem como a noção de que o “progresso” estava destinado a por um fim ao obscurantismo dos judeus religiosos, de imediato associado à pobreza, e considerado como necessariamente obsoleto. Assim como em *Moschko von Parma*, a narrativa de *Judith Trachtenberg* é situada por Franzos num momento do passado em que “ainda” havia obediência estrita aos preceitos religiosos e às diretrizes dos rabinos. Mas na narrativa, esta forma de vida emerge como algo condenado a desaparecer, de maneira natural e necessária, ante o avanço das luzes. O domínio do idioma e da literatura alemães, assim, é visto como sinal inconfundível do avanço psíquico e material de Nathaniel Trachtenberg – um emblema de modernidade a ser ostentado com o mesmo orgulho com que Franzos ostenta o elaborado idioma de sua prosa, e um rompimento com o universo repelente do *Jargon* ídiche.

A desastrosa paixão que une Judith Trachtenberg ao Conde Agenor leva ao paroxismo a incompatibilidade entre o universo judaico e o de um nobre polonês, que convivem lado a lado, na mesma cidade. Mas o horror e o absurdo desta tragédia é projetado por Franzos sobre um passado que ele considera fadado à extinção, e funciona como um contraponto à sua fé nas luzes.

Assim como em *Moschko von Parma* (1880), Franzos retoma, em *Judith Trachtenberg* (1891), a bandeira do progressismo iluminista, com a qual se propõe a combater o fanatismo religioso e o preconceito que imperavam nos universos cristão e judaico da Galícia. O ideal do novo homem, conduzido pela razão e livre do obscurantismo passa, necessariamente, pela germanização dos costumes e da língua.

A Alemanha, na obra de Franzos, aparece como uma terra prometida espiritual, um universo cultural redentor, capaz de difundir as luzes pela escuridão da terra natal – cujos limites são, de um lado, o hassidismo e de outro os preconceitos da nobreza russa e polonesa, como se vê neste trecho do romance em que Franzos descreve o ambiente em que viviam, quando crianças, os filhos de Nathaniel Trachtenberg:

E ainda assim devia-se, principalmente, a estas impressões, quando os irmãos cresciam numa atmosfera totalmente singular, exatamente na fronteira onde o abafamento sufocante do gueto se misturava com uma outra atmosfera não mais pura, impregnada que estava pelo bafo putrefato de um esplendor aristocrático polonês decaído. Separados dos judeus da cidade por seus costumes, modos de falar e conhecimento, eles estavam não menos distantes de seus companheiros de

brincadeiras cristãos por aquele instinto introjetado, aqueles milhares de manifestações do preconceito.¹²⁶

O ideal de uma simbiose judaico-germânica norteou a maior parte da produção literária de Franzos. Porém, ao final de sua vida, o crescente anti-semitismo na Alemanha e na Áustria o levaria a questionar a viabilidade das idéias que, durante toda sua trajetória, ele defendera com veemência. A mais conhecida das obras de Franzos, *Der Pojaz* (1905), contém um monólogo que reflete a decepção de Franzos com os ideais que defendera, no fim de sua trajetória: “Sabeis o que me parece o pouco de *Bildung* que tenho? Aqui há uma mancha colorida sobre o meu cáftã, ali outra – mas isto não fez dele um paletó alemão.”¹²⁷

A noção de que a *Bildung* funcionaria como antídoto e remédio para o atraso e a obsolescência judaicas associadas ao gueto, abrindo aos judeus a porta de um novo mundo é um conceito chave da *Haskalá* galiciana, e é, também, o tema central da obra de Franzos. O médico de *Moschko von Parma* que, a custa de muito esforço e dificuldade, adquire a cultura científica e alemã, torna-se uma metáfora da própria *Bildung*, que haveria de curar o que Franzos vê como os males judaicos. Seu ideal de retorno heróico à terra natal, com o objetivo de ajudar outros a percorrerem o mesmo caminho em direção à liberdade, é portanto o próprio ideal *maskilico*, intimamente associado à aquisição da língua e da cultura alemãs:

Judeus que desejassem assimilar-se até certo grau viam no alemão a língua da cultura e do iluminismo, ao contrário, por um lado, do ídiche ou ‘Jargon’ e de outro lado, do polonês, do tcheco e mesmo do húngaro. Por muitas gerações de judeus da Europa Central modernização e progressismo eram idênticos à aquisição do patrimônio cultural alemão. George Clare lembra-se que os judeus austríacos tinham “uma sede insaciável por beber, em grandes goles, do poço da cultura e da língua alemã” e o sionista vienense Isidor Schalit escreveu:

“Os judeus (da Áustria) foram, em sua totalidade e durante o século 19 inteiro, alemães. Eles eram alemães em sua educação, já que a cultura alemã dominava no reino de muitas

¹²⁶ Karl E. Franzos. *Judith Trachtenberg*. p. 187: „Und dennoch lag es hauptsächlich an diesen Eindrücken, wenn die Geschwister in einer ganz seltsamen Atmosphäre emporwuchsen, gleichsam auf der Grenzscheide, wo sich der dumpfe Brodem des Ghetto mit einer anderen, nicht reineren Luft mischte, welche von dem Weihrauchduft eines fanatischen Glaubens, von dem Moderdunst verfallener polnischer Adelsherrlichkeit geschwängert war. Von den Juden der Stadt durch Sitten, Sprechweise und Wissen geschieden, standen sie ihren christlichen Gespielen nicht minder fern durch jenen anerzogenen Instinkt, jene Tausend Äußerungen des Vorurteils.“

¹²⁷ „Wisst Ihr, wie mir mein bisschen Bildung vorkommt? Da hab’ ich da einen bunten Fleck auf meinen Kaftan geheftet und dort einen – aber ein deutscher Rock ist’s nicht geworden.“

línguas... Os judeus eram alemães porque para eles o povo alemão na Áustria era um símbolo da liberdade e do progresso...”¹²⁸

*

D*er Weg ins Freie* (1908), de Arthur Schnitzler, retoma, duas décadas depois de Franzos, a mesma problemática. Partidário de um intelectualismo libertário, que rompe todos os laços com a tradição judaica, como se vê em seu livro autobiográfico *Jugend in Wien*, Schnitzler retrata, neste romance, os dilemas de sua geração de intelectuais e artistas judeus. Os ideais do socialismo e do sionismo estão presentes no livro tanto quanto o assimilacionismo daqueles que pretendem integrar-se totalmente na sociedade monárquica, em que se sentem inteiramente em casa, inclusive à custa da conversão ao catolicismo. Ao mesmo tempo, a sociedade e a cultura em meio à qual se sentem tão arraigados os excluem, provocando uma sensação persistente e inefável de insegurança e ansiedade, que se reflete em todos os seus gestos. A hipersensibilidade, a fragilidade e o nervosismo dos personagens de Schnitzler traduz a precariedade de sua situação social e a fragilidade de fato, se não de direito, de sua situação cívica, assim como as aporias de uma população que se revolta contra sua situação anterior mas não é capaz de sentir-se verdadeiramente segura e à vontade no mundo em que vive.

População de desenraizados tanto quanto os personagens de Franzos, estes judeus em busca de liberdade representam, também, a falência do ideário iluminista e os limites que a sociedade austríaca acabaria por impor à integração dos judeus no universo luminoso e esplêndido da Viena *fin-de-siècle* que, não obstante, continua a emitir um halo de fascínio que se difunde por todo o leste europeu – inclusive para além das fronteiras do próprio Império.

¹²⁸ Marsha L. Rozenblit *Die Juden Wiens 1867-1914 – Assimilation und Identität* (trad. Karl Erwin Lichtenegger). Viena, Böhlau Verlag Gesellschaft, 1989. p. 42: „Juden, die sich bis zu einem gewissen Grad zu assimilieren wünschten, sahen im Deutschen die Sprache der Kultur und Aufklärung, im Gegensatz einerseits zum Jiddischen oder ‚Jargon‘ und andererseits zu polnisch, tschechisch oder sogar ungarisch. Mehrere Generationen hindurch war mitteleuropäischen Juden Modernisierung und Fortschrittlichkeit gleichbedeutend mit dem Erwerb deutschen Kulturgutes. George Clare erinnert sich daran, dass österreichische Juden ‚den unstillbaren Durst‘ hatten, ‚in vollen Zügen aus dem Brunnen deutscher Kultur und Sprache zu trinken‘, und der Wiener Zionist Isidor Schalit schrieb: ‚Die Juden waren durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch in ihrer Gesamtheit deutsch, sie waren deutsch durch ihre Erziehung, da die deutsche Kultur in dem vielsprachigen Reich dominiert... Die Juden waren deutsch, weil ihnen das deutsche Volk in Österreich das Symbol für Freiheit und Fortschritt war.‘“

Como os raios de um sol, a fama da cidade, de seus literatos e de seus teatros, alastrava-se, igualmente, por sobre os países limítrofes. Elias Canetti retrata bem a intensidade dos sentimentos que ligavam seus pais a Viena, e que impregnou sua infância às margens do Danúbio, na cidade búlgara de Rustschuk. “Na casa da minha infância todas as janelas estavam voltadas para Viena”¹²⁹, escreve o autor, resumindo a paixão de seus pais à capital dos Habsburgos.

Sobre a influência da Áustria sobre nós, já naqueles antigos tempos em Rustschuck, haveria muito o que dizer. Não só meu pai e minha mãe haviam estudado em Viena, não só eles falavam alemão entre eles: meu pai lia, todos os dias, a *Neue Freie Presse*, e o instante em que ele vagorosamente desdobrava o jornal era um momento de culminação. Tão logo ele começasse a ler o jornal, ele não tinha mais olhos para mim, e eu sabia que ele não responderia a nada, de maneira nenhuma, e minha mãe, nesta hora, também não lhe perguntava nada, nem mesmo em alemão.¹³⁰

Para o Leste europeu no fim do século 19, Viena era a materialização dos novos tempos e das novas idéias, uma cidade cuja essência era cultivada e idealizada muito além de suas fronteiras por meio da arte que ali floresceu.¹³¹ Canetti deixou Rustschuck aos sete anos de idade, mudando-se para Manchester, mas a influência e o fascínio duradouro que a capital habsburga exerciam sobre a família são descritos reiteradas vezes em suas memórias. Foram os pais de Canetti, e não ele mesmo, que optaram por aproximar-se da cultura européia, deixando de lado as orgulhosas tradições dos judeus hispânicos para mergulharem nos encantos das artes e das línguas modernas; na sensualidade dos grandes hotéis e dos sanatórios de luxo nas montanhas e lagos suíços; na profundidade da música de concerto, do teatro e da literatura.

¹²⁹ cf. Elias Canetti, *Die Fackel im Ohr*, Munique, Carl Hanser Verlag, 1980, p. 318: „Im Hause meiner Kindheit sahen alle Fenster nach Wien.“

¹³⁰ Elias Canetti, *Die gerettete Zunge*. Munique, Carl Hanser Verlag, 1980, p. 42: „Über den Einfluss Österreichs auf uns schon in dieser frühen Rustschucker Zeit wäre viel zu sagen. Nicht nur waren beide Eltern in Wien in die Schule gegangen, nicht nur sprachen sie untereinander deutsch: der Vater las täglich die ‚Neue Freie Presse‘, es war ein grosser Augenblick, wenn er sie langsam auseinanderfaltete. Sobald er sie zu lesen begonnen hatte, hatte er kein Auge mehr für mich, ich wusste dass er dann auf keinen Fall antwortete, auch die Mutter fragte ihn dann nichts, nicht einmal auf deutsch.“

¹³¹ A cidade russa de Odessa funcionou, também, como um pólo de atração da intelectualidade judaica do Leste europeu na passagem do século 19 para o século 20, porém sua ação limitava-se ao reino do Czar.

“Durante os seus tempos de escola em Viena ele (meu pai) era um freqüentador assíduo do *Burgtheater* e tornar-se ator era o seu maior desejo,”¹³² escreve Canetti.

“Ele (meu pai) cantava e minha mãe o acompanhava ao piano. Eram sempre canções alemãs, no mais das vezes Schubert e Löwe...”¹³³

A mãe de Canetti, que alternava sua vida familiar com longas estadias em sanatórios, e que mantinha relacionamentos com os grandes médicos – especialmente os de Viena – foi o motor desta migração da família, a partir do convívio familiar à sombra do patriarca, na Rustschuck natal, para o *Grand-Monde* europeu.

Rustschuck só era mencionada com desprezo pelos sefarditas que eu conheci na Inglaterra e em Viena, como um ninho provinciano sem cultura onde as pessoas sequer sabiam como eram as coisas na “Europa”. Todos pareciam contentes de terem escapado dali, e viam-se como pessoas melhores e mais esclarecidas, porque agora viviam em outro lugar. Só o avô, que nunca se envergonhava de nada, dizia o nome da cidade com uma expressão fogosa, lá ficavam os seus negócios, o centro de sua vida, lá ficavam as casas que ele conquistara, com sua prosperidade crescente.¹³⁴

É nos sanatórios suíços que ela conhecerá uma forma de vida fundamentada no ócio justificado por doenças nem sempre explicáveis, em que a entrega à sensualidade, por meio da paisagem e da comida quando não da sexualidade, tem como contrapartida uma busca desesperada pelo sublime. Trata-se, porém, de uma sublimidade que está presa aos sentidos – por meio da elegância no vestir e no falar, nos gestos e nas atitudes, e que tem por base um modelo aristocrático que, com os novos tempos, passa a ser franqueado à classe burguesa.

Esta entrega aos sentidos (*Sinnlichkeit*) toma o lugar da busca por um sentido maior na existência (*Sinn*), fundamentado numa doutrina teológica quando não escatológica, e num pressuposto ético inabalável. A crença no além e no destino da alma depois da morte,

¹³² Cf. *Ibid.* p. 62: „Während seiner Schulzeit in Wien war er ein leidenschaftlicher Besucher des Burgtheaters gewesen, und Schauspieler zu werden, war sein größter Wunsch.“

¹³³ Cf. *Ibid.* p. 63: „Er (der Vater) sang und die Mutter begleitete ihn am Klavier. Es waren immer deutsche Lieder, meist Schubert und Löwe...”

¹³⁴ Cf. *Ibid.* p. 137: „Rustschuck wurde von den Spaniolen, die ich in England und Wien kannte, nur mit Verachtung erwähnt, als ein provinzielles Nest ohne Kultur, wo die Leute gar nicht wussten, wie es in ‚Europa‘ zugeht. Alle schienen froh, dass sie von dort entronnen waren, und kamen sich als aufgeklärtere und bessere Menschen vor, weil sie nun woanders lebten. Nur der Großvater, der sich nie für etwas schämte, sprach den Namen der Stadt mit feurigem Nachdruck aus, da war sein Geschäft, das Zentrum seiner Welt, da waren die Häuser, die er mit wachsendem Wohlstand erworben hatte.“

postulada pela religiosidade tradicional, é relegada à inconsciência para ser substituída por uma forma de imortalidade material.

Ao contrário de Roth, a mãe de Canetti – e até certo ponto também o escritor – sucumbem ao encanto deste mundo definido pelos deslocamentos horizontais, que se alastram por todos os quadrantes do planeta, e cuja metáfora mais perfeita são as cadeiras de repouso instaladas, ante deslumbrantes paisagens alpinas, no sanatório em Davos concebido por Thomas Mann em *A Montanha Mágica*, conforme mencionado.

A ascensão espiritual, a evolução da alma de que trata a tradição mística judaica, materializa-se e banaliza-se: as temporadas de cura nos sanatórios tornam-se os sucedâneos de uma disciplina espiritual destinada a regulamentar todas as esferas da existência humana. Os ciganos que, à véspera do *Shabat*, entravam na propriedade dos Canetti em Rustschuk para receberem a sua porção nas refeições festivas que eram preparadas para o dia sagrado de todas as semanas, e que marcavam, com a sua vinda, a sacralidade no tempo, foram totalmente esquecidos pela mãe de Canetti, que passa a buscar os sucedâneos desta sacralidade no espaço – isto é, no abrigo dos estabelecimentos de montanha que ela frequenta, com ou sem a companhia dos filhos.

O avô Canetti, que insiste na manutenção das tradições familiares e não hesita em empregar a violência para subjugar os seus descendentes, e que encarna, aos olhos do escritor, o patriarca tirânico, o avô que zela pessoalmente pela frequência do neto à escola, mas que também percorre as ruas da Leopoldstadt vienense coletando dinheiro para prover de dote as noivas de famílias pobres; este avô que não hesita em amaldiçoar o próprio filho quando este, estimulado pela mulher, decide abandonar a casa paterna para mudar-se para Manchester, é o contraponto à existência errante da mãe, que dispersa a própria família pela Suíça e alterna períodos de puritanismo familiar com o luxo das temporadas nos hotéis e sanatórios.

Os dois pólos em torno dos quais revolve a literatura de Joseph Roth – a Europa ocidental e a tradição judaica impregnada em suas memórias de Brody – são também os dois pólos ao redor dos quais gravita a trajetória descrita por Canetti em suas memórias. Embora provenientes de universos culturais judaicos distintos, ambos autores partilham de um mesmo fascínio – compartilhado por várias gerações judaicas dos séculos 19 e 20 – pelo universo cultural austro-germânico.

O choque entre identidades culturais, assim, foi vivido diretamente por estes dois autores. O estranhamento entre o universo tradicional judaico da Galícia e as instituições da cultura vienense é descrito por Canetti num trecho de suas memórias que se refere aos anos de guerra, quando os judeus da Galícia vinham à capital em busca de refúgio das hordas de soldados russos que invadiam suas terras e os massacravam:

Certo dia chegamos ao Schüttel, perto da ponte ferroviária que cruzava o canal do Danúbio. Um trem estava parado sobre a ponte, abarrotado de gente. Vagões de carga acoplados a vagões de passageiros, em todos eles havia pessoas amontoadas, que olhavam para nós, embaixo, mudas, mas com um olhar interrogativo. “Estes são galicianos” – disse Schiebl, suprimindo a palavra “judeus” – e completando com “refugiados”. A Leopoldstadt estava cheia de judeus galicianos, que tinham fugido dos russos. Trajando cáftens pretos, com seus cachos de cabelos ao lado das orelhas e chapéus peculiares, eles se diferenciavam muito das outras pessoas. Ali estavam eles, em Viena. Para onde haveriam de ir? Precisavam comer, e a situação da alimentação dos vienenses já não estava mais muito boa.

Nunca vira tantos amontoados num vagão. Era uma visão assustadora, porque o trem permanecia parado. E enquanto nós olhávamos, o trem não saía do lugar. “Como gado”, eu disse, “assim eles são amontoados, e há aí também vagões de gado.” “São tantos”, disse Schiebl, temperando, por minha causa sua ogeriza com relação a eles. Ele não seria capaz de dizer uma palavra que pudesse me aborrecer. (...) Ninguém acenava para nós. Ninguém nos dirigia uma palavra sequer. Eles sabiam como eram mal vindos e não esperavam por palavras de saudação.¹³⁵

Apesar de oito ou nove décadas de difusão da ideologia da *Haskalá* pela Galícia, aos olhos dos vienenses – e do próprio Canetti – os judeus galicianos eram aqueles que se vestiam com longos cáftans e usavam longas barbas e chapéus exóticos. Eram gente que pertencia a um outro mundo, mal vistos e desprezados pelos moradores de Viena – fossem eles cristãos ou judeus “modernizados”. No universo vienense a Galícia permanecia

¹³⁵ cf. *Ibid.* p. 156: „Einmal kamen wir am Schüttel in die Nähe der Eisenbahnbrücke, die über den Donaukanal führte. Ein Zug hielt drauf, der mit Menschen vollgestopft war. Güterwagen waren mit Personenwagen zusammengekoppelt, in allen standen dicht gedrängt Menschen, die stumm, aber fragend zu uns heruntersahen. ‚Das sind galizische – ‘ sagte Schiebl, unterdrückte das Wort ‚Juden‘ und ergänzte ‚Flüchtlinge‘. Die Leopoldstadt war voll von galizischen Juden, die vor den Russen geflohen waren. In schwarzen Kaftans, mit ihren Schläfenlocken und besonderen Hütten, hoben sie sich auffallend von anderen Leuten ab. Da waren sie nun in Wien, wo sollten sie hin, essen mussten sie auch und mit der Nahrung der Wiener stand es schon nicht zum besten.

Ich hatte noch nie so viele von ihnen in Waggonen zusammengepfertcht gesehen. Es war ein schrecklicher Anblick, weil der Zug stand. So lange wir auch hinstarrten, er bewegte sich nicht von der Stelle. ‚Wie Vieh‘, sagte ich, ‚so quetscht man sie zusammen und Viehwaggonen sind auch dabei‘. ‚Es sind eben so viele‘, sagte Schiebl, sein Abscheu vor ihnen war mit Rücksicht auf mich temperiert, er hätte nichts über die Lippen gebracht, was mich kränken konnte.(...) Niemand winkte uns zu, niemand rief ein Wort, sie wussten, wie ungern man sie empfang und erwarteten kein Wort der Begrüssung.“

sinônimo de negócios escusos, obscurantismo, ignorância, sujeira, não obstante o esforço destes judeus no sentido de integrarem-se ao novo mundo.

Os galicianos, que constituíam a terceira onda de imigração judaica para Viena e que só começaram a chegar à cidade em maior número nos últimos anos do século 19, eram de longe os judeus mais pobres de Viena. Em média eles constituíam, entre 1870 e 1910, cerca de 20% da comunidade judaica de Viena. (...)

Todas estas diferenças entre os judeus tchecos, húngaros e galicianos em Viena talvez explique por que existiam, efetivamente, na cidade, duas comunidades judaicas: uma formada principalmente por judeus nascidos em Viena, boêmios, morávios e húngaros, e outra formada exclusivamente por galicianos. Não apenas seu status de recém-chegados distinguia os judeus galicianos dos outros judeus da cidade. Os galicianos percebiam-se, também, como um grupo singular, por assim dizer um posto avançado do judaísmo leste-europeu em meio aos judeus da Europa Central, que se esforçavam em manter sua singularidade também na cidade de residência do Kaiser.

Isto levou também a uma situação – semelhante à verificada na Alemanha – em que os judeus “germanizados” da Boêmia, da Moravia e da Hungria (isto é, aqueles voltados sobretudo ao patrimônio cultural alemão) olhassem com um certo desprezo para os galicianos e se mantivessem, na medida do possível, separados destes “judeus poloneses”. Assim, George Clare lembra-se do ressentimento que tinha com relação à sua avó materna, originária de Lemberg: “Eu já era um vienense de segunda geração, e os judeus já nascidos em Viena tinham um certo horror dos *Ostjuden* menos assimilados. Nós éramos, ou pelo menos considerávamos que fôssemos, muito diferentes deste pessoal barbudo, que trajava cáftens. Nós não éramos simplesmente austríacos, mas também alemães-austríacos. Não admira, portanto, que eu detestasse a tonalidade cantante e impregnada de ídiche na qual Adele falava alemão, começando e encerrando quase todas as suas frases com um suspiro que soava como *foich*. ” ¹³⁶

¹³⁶ Marsha L. Rozenblit *Die Juden Wiens 1867-1914 – Assimilation und Identität* (trad. Karl Erwin Lichtenecker). Viena, Böhlau Verlag Gesellschaft, 1989. p. 45: „Die ‚Galizier‘, die die dritte Welle jüdischer Zuwanderer nach Wien stellten und erst in den letzten Jahren des neunzehnten Jahrhunderts in grösserer Zahl in die Hauptstadt kamen, waren bei weitem die ärmsten Juden Wiens. Im Durchschnitt stellten sie zwischen 1870 und 1910 etwa 20% der jüdischen Gemeinde Wiens“ e *idem*, p. 52: „All diese Unterschiede zwischen den tschechischen, ungarischen und galizischen Juden in Wien mögen zum Teil erklären, wieso es in der Stadt tatsächlich zwei Judengemeinden gab: eine, die sich vorwiegend aus bereits in Wien geborenen, aus böhmischen, mährischen und ungarischen Juden, und eine andere, die sich ausschliesslich aus ‚Galiziern‘ zusammensetzte. Nicht nur ihr Status als eben erst Zugewanderte unterschied die galizischen Juden in Wien von den anderen Juden der Stadt. Die ‚Galizier‘ empfanden sich auch selbst als eine ganz besondere Volksgruppe, sozusagen als Vorposten des osteuropäischen Judentums innerhalb der mitteleuropäischen Judenheit, und sie waren bemüht, ihre Eigenart auch in der Kaiserstadt weiterhin zu bewahren. Das führte auch dazu, dass – ähnlich wie in Deutschland – die ‚germanisierten‘ (also an vorwiegend deutschem Kulturgut orientierten) Juden Böhmens, Mährens und Ungarns auf die ‚Galizier‘ etwas verächtlich herablickten und sich nach Möglichkeit von diesen ‚polnischen Juden‘ getrennt hielten. So erinnert sich George Clare des Ressentiments, die er für seine aus Lemberg stammende Grossmutter mütterlicherseits empfand: ‚Ich war bereits ein Wiener der zweiten Generation, und die bereits in Wien geborenen Juden hegten etwas wie Groll gegen die weniger assimilierten Ostjuden. Wir waren und hielten uns zumindest für sehr anders als dieses bärtige,

O próprio Roth, assim, freqüentemente tratava de esconder suas origens – especialmente no início de sua carreira. Assim, em depoimento ao biógrafo David Bronsen a editora Irmgard Keun, que conviveu com Roth nos anos finais de sua vida, afirma:

Dentre os seus sentimentos mais confusos estava sua relação com o judaísmo. Não havia nada para ele mais importante do que os judeus, mas ao mesmo tempo ele era capaz de xingá-los terrivelmente. Ele sofria de um complexo de inferioridade tipicamente judaico, que ele muitas vezes expressou ao afirmar que, como galiciano, ele era o último dentre os judeus. Ainda assim, os judeus piedosos do Leste eram quase santos a seus olhos, a quem os europeus não poderiam comparar-se em termos de substância humana (...). Ele oscilava, constantemente, entre admiração e desprezo pelos judeus e já por isto mesmo permaneceu, a vida inteira, intimamente ligado a eles.¹³⁷

O ideário modernizante e assimilacionista da *Haskalá* seria adotado por Roth no início de sua trajetória – não só de sua trajetória literária propriamente dita, como também de sua carreira pessoal, já a partir de 1913/1914. A respeito desta época, o escritor Soma Morgenstern, um dos seus amigos mais próximos ao longo de toda a sua vida, escreve:

Naquela época ele não era mais sionista, e deu-se conta de que este não era o caminho para a felicidade. Então, ele tentou uma assimilação completa. Eu já mencionei isto. Mas quero destacar que naquela época eu estava freqüentemente com ele, e que não foi nenhum judeu e nenhum livro ídiche que o salvaram da assimilação, e sim a obra de Ernst Renan sobre a história do povo judeu.¹³⁸

A mudança de Roth para Viena, em 1913, à custa de grandes dificuldades, para prosseguir os estudos germânicos iniciados em Lemberg, e posteriormente seu alistamento voluntário no exército do Kaiser são gestos simbólicos que refletem a adoção de uma ideologia à sua época já declinante: a germanização como solução para a problemática do

kaftangekleidete Pack. Wir waren nicht nur Österreicher sondern sogar Deutsch-Österreicher. Kein Wunder, wenn ich daher Adele den singenden jiddischen Tonfall übelnahm, mit dem sie deutsch sprach und beinahe jeden ihrer Sätze mit einem Seufzer begann und beschloss, der wie joich klang.“

¹³⁷ Cf. David Bronsen, *Joseph Roth – Eine Biographie*, Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 1974, p. 477: „Zu seinen verwickeltesten Gefühlen gehörte seine Beziehung zum Judentum. Nichts ging ihm über die Juden, er liebte sie, aber zur gleichen Zeit konnte er furchtbar auf sie schimpfen. Er litt unter einem sehr jüdischen Minderwertigkeitskomplex, den er mehrmals in der Behauptung zum Ausdruck brachte, als Galizier sei er der letzte aller Juden. Trotzdem waren die frommen Ostjuden in seinen Augen beinahe Heilige, mit deren menschlichen Substanz die Westeuropäer sich nicht messen konnten (...) Ständig schwankte er zwischen Verehrung und Ablehnung der Juden und blieb schon deshalb immer stark mit ihnen verbunden.“ (Depoimento de Irmgard Keun).

¹³⁸ Soma Morgenstern. *Joseph Roths Flucht und Ende*. Lüneburg, Dietrich zu Klampen Verlag, 1994, p. 289: „In jener Zeit war er kein Zionist mehr und sah ein, dass das nicht der Weg zum Glück war. Da versuchte er es mit der vollständigen Assimilation. Ich habe das schon erwähnt. Aber ich möchte hervorheben, dass ich in dieser Zeit oft

judeu do *Shtetl*, conforme o ideário da primeira geração de escritores da *Haskalá*. O crescente anti-semitismo no mundo de língua alemã a partir da década de 80 do século 19, porém, já deixava antever que uma outra solução era necessária. É neste contexto que surge a ideologia sionista, à qual Roth subscreveria por um breve período de tempo, mas que logo deu lugar, em seus ideais, à germanização e à assimilação que Morgenstern comenta, enfatizando o que havia de anacrônico nesta opção ideológica de Roth:

Ao contrário de todos nós na Galícia, Roth frequentou um colégio onde as aulas eram ministradas em alemão. Na Galícia inteira havia apenas dois colégios como este, um em Lemberg, destinado aos filhos dos oficiais ali estacionados, e outro em Brody, supostamente um remanescente da *Haskalá* que florescera abertamente nesta cidade. (Brody foi um centro da *Haskalá* ou do iluminismo judaico na Europa Oriental dos séculos 18 e 19).¹³⁹

Os judeus da Galícia, já no fim do século 19, e em decorrência do desenvolvimento do movimento anti-semita, em Viena e mais tarde também entre os representantes dos diferentes nacionalismos, cujos conflitos haveriam de causar o despedaçamento da monarquia habsburga, já haviam deixado de lado sua paixão pela língua e pela cultura alemãs. Muitos deles, à época da juventude de Roth, tentavam encontrar seu lugar em meio às fileiras dos nacionalistas poloneses, que se tornavam uma força política de importância crescente na Galícia no fim do século 19:.

Depois que o governo da Galícia passou para as mãos de uma administração polonesa a pressão para uma assimilação em direção à Polônia intensificou-se em todo o país. A cidade (Brody) e a comunidade judaica afastaram-se deste movimento por muito tempo e só à época da virada do século deram fim à ‘era de língua alemã’. Ao mesmo tempo, cresciam as dúvidas com relação à idéia de assimilação e o sionismo conquistava um número cada vez maior de seguidores. Roth, que nasceu em 1894, era um anacronismo sob este ponto de vista, um retardatário, que seguia, com sua opção pela língua alemã, as idéias de uma geração anterior à sua, enquanto seus colegas e contemporâneos se engajavam no sionismo ou buscavam numa sociedade polonesa o seu lugar.¹⁴⁰

mit ihm zusammen war, und dass es kein Jude und kein jiddisches Buch war, das ihn vor der Assimilation gerettet hat, sondern das Werk über die Geschichte des jüdischen Volks von Ernst Renan.“

¹³⁹ *Idid*. p. 14: „Roth hatte im Gegensatz zu uns allen in Galizien ein Gymnasium mit deutscher Vortragssprache absolviert. Es gab nur zwei solche Gymnasien in Galizien, eins in Lemberg für die Kinder der dort stationierten Offiziere, und eins in Brody, vermutlich als Überbleibsel der Haskala, die in dieser Stadt geradezu aufblühte. (Brody war ein osteuropäisches Zentrum der Haskala, der jüdischen Aufklärung im 18. und 19. Jahrhundert)“

¹⁴⁰ Heinz e Victoria Talos Lunzer, *Joseph Roth 1894-1939 Ausstellung im Jüdischen Museum Wien*. Viena, Zirkular, 1994, p. 31: „Nach der 1867 erfolgten Übernahme der Verwaltung Galiziens durch eine polnische Administration nahm der Assimilationsdruck in Richtung Polonisierung landesweit zu. Stadt und jüdische Gemeinde entzogen sich dem lange, erst

Morgenstern reitera, no posfácio a seu livro, que a formação escolhida por Roth na primeira década do século 20 já era uma espécie de anomalia entre os judeus:

Na cidade de Brody, onde ele nascera, havia um colégio em que as aulas eram em alemão. Esta foi sua vantagem, quando ele decidiu escrever em alemão. Mas também era uma desvantagem, pois isto o manteve afastado das duas línguas do país. Ele não conhecia nem o polonês nem o ucraniano. Estas línguas ele conhecia tanto quanto sua mãe, ou seja, não muito. Se o seu pai tivesse permanecido com ele, ele provavelmente teria se desenvolvido, de maneira orgânica, na literatura ídiche, pois esta era, para ele, a única língua corrente, já que ele só podia conversar em alemão com os seus colegas. Como não conhecia as línguas do país, ele mesmo isolou-se num gueto lingüístico, o que o tornava um estranho em sua terra natal, como um daqueles piedosos sábios ortodoxos, capazes de nunca aprenderem a língua do lugar em que viviam.¹⁴¹

Roth adota, deliberadamente, uma ideologia e um gosto estético associados a uma geração anterior à sua, e a uma classe social a que não pertencia, enquanto seus contemporâneos se dividiam entre os que subscreviam ao nacionalismo polonês – como Josef Wittlin, amigo dos tempos de faculdade em Lemberg – e os sionistas, para quem a Polônia ou a Áustria nada mais eram do que estações no caminho para a verdadeira terra prometida.¹⁴²

um die Jahrhundertwende lief die ‚deutschsprachige Ära‘ aus. Zugleich wuchsen die Zweifel an der Idee der Assimilation, und der Zionismus gewann immer mehr Anhänger. Der 1894 geborene Roth war, von diesem Hintergrund gesehen, unzeitgemäss, ein Nachzügler, folgte er doch mit seiner damals konservativen Option für die deutschsprachige Assimilation den Ideen der vorigen Generation, während seine Schul- und Altersgenossen sich bereits zionistisch engagierten oder sich in einer polnisch dominierten Gesellschaft einrichteten.“

¹⁴¹ *Ibid.* p. 289: „In der Stadt Brody, wo er (Roth) geboren war, gab es ein Gymnasium mit deutscher Vortragssprache. Das war sein Vorteil, als er sich entschloß, deutsch zu schreiben. Aber es war auch ein Nachteil, weil es ihn von den zwei Landessprachen ferngehalten hat. Er hat weder die polnische noch die ukrainische Sprache beherrscht. Davon verstand er so viel wie seine Mutter, also nicht viel. Wäre in sein Vater erhalten geblieben, wäre er wahrscheinlich organisch in die jiddische Literatur hineingewachsen, denn es war ja für ihn die einzige Umgangssprache. Denn deutsch konnte er nur mit seinen Mitschülern sprechen. Da er die Sprachen des Landes nicht kannte, schloss er sich selbst in ein Spachghetto ein und war also seinem Heimatland entfremdet, wie einer von der frommen orthodoxen Gelehrten, die es fertiggebracht haben, nie die Sprache des Landes zu lernen.“

Cf. também Martin Pollack, *op. cit.* p. 209: „Joseph Roth wohnte mit seiner Mutter in einem bescheidenen Holzhaus in der Bahngasse und besuchte nach Beendigung der Baron-Hirsch-Schule das k.k. Kronprinz-Rudolf Gymnasium in Brody, neben dem deutschen Gymnasium in Lemberg die einzige höhere Schule in Ostgalizien, in der um die Jahrhundertwende noch Deutsch Unterrichtssprache war (auf Grund eines sanktionierten Landtagsbeschlusses wurde im Schuljahr 1907/08 auch am Brodyer Gymnasium die polnische Unterrichtssprache eingeführt, aber die ‚deutschen‘ Klassen, darunter auch jene von Roth, behielten bis zur Matura die alte Vortragssprache bei). Die Stadt seiner Kindheit mit ihrem verblassten Glanz und der schamhaft verborgenen Armut ihrer Bewohner, von denen viele eigentlich gar nicht existierende Berufen nachgingen, tauchte immer wieder namenlos in seinen Werken auf, eine schmerzliche Erinnerung an eine untergegangene Welt.“

¹⁴² Cf. Martin Pollack, *op. cit.* p. 218: „Die jüdische Intelligenz der Hauptstadt zerfiel um die Jahrhundertwende in zwei Lager, die Assimilanten, die Polen als Paradies für die Juden priesen – *Polonia judaeorum paradisus* nannte der jüdische Abgeordnete für den Wahlkreis Brody, Emil Byk, im Wiener Reichsrat den von Landkarten verschwundenen Staat -, und die Zionisten, die in den polnischen Landen nur eine Station auf dem Weg ins Gelobte Land sehen wollten. Die

Porém a origem de Roth a ele permaneceria colada por toda a vida, como uma espécie de estigma. O próprio Stefan Zweig, que foi seu amigo, escreveria, num necrológio, em 1939:

Ele era originário, como os senhores sabem, de um lugarejo na antiga fronteira entre a Áustria e a Rússia, e esta origem teve um papel preponderante na formação de sua alma. Havia em Joseph Roth um homem russo – quero quase dizer um homem Karamazoviano – um homem das grandes paixões. (...) Ele vinha de uma pequena aldeia, eu o disse, e de uma comunidade judaica na mais distante borda da Áustria.¹⁴³

Os judeus assimilacionistas, como Zweig, sempre foram os ricos e os possuidores de diplomas universitários – aqueles que adotaram as línguas e os costumes dos estados em que viviam. E em seu ideário, adotado por Roth no início de sua trajetória, mereciam destaque as conquistas do espírito humano; a autonomia e o otimismo com relação a um mundo baseado na ciência mais do que na fé e na irracionalidade. São estes os princípios que norteiam as trajetórias daqueles grandes homens que Zweig biografou e que revelam com clareza as idéias que ele mesmo cultivava na sua Viena *fin-de-siècle*, – e que de lá levou, pelo mundo e pela vida a fora, até o suicídio, em 1942.

Erasmus de Roterdã, o humanista holandês que tentava reconciliar católicos e protestantes, de quem Zweig escreveu uma biografia, era seu guia: o escritor foi, até o fim, o defensor da utopia da unidade espiritual da Europa e via-se, antes de qualquer outra coisa, como um europeu. Porém Zweig não tinha consciência de que a origem de sua utopia européia – que, como a sustentar seu sonho de unidade do continente, era fluente em francês e inglês, além do alemão, e conhecia bem outras línguas, como o italiano – encontrava-se, na realidade, em sua situação de *outsider* no próprio país natal.

Na capital do Império Austro-Húngaro de sua juventude, conviviam, em aparente harmonia, húngaros e tirolezes; vênets e morávios; aldeões da Bucovina; sérvios e eslovacos. O Imperador Francisco José tinha dado aos judeus os mesmos direitos de todos

Assimilanten rekrutierten sich vorwiegend aus dem aufstrebenden jüdischen Bürgertum, sie waren die Söhne erfolgreicher Kaufleute, Ärzte und Ingenieure, die sich vom traditionellen jüdischen Milieu gelöst und ihre Kinder ans deutsche bzw. polnische Gymnasium und an die Jan-Kazimierz-Universität geschickt hatten...”

¹⁴³ Stefan Zweig. „Joseph Roth“ in *Zeiten und Schicksale – Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1902-1942*. Frankfurt, Fischer Verlag, 1990 p. 326: „Er stammte, wie Sie wissen, aus einem kleinen Ort an der altösterreichisch-russischen Grenze; diese Herkunft hat auf seine seelische Formung bestimmend gewirkt. Es war in Joseph Roth ein russischer Mensch – ich möchte fast sagen ein Karamasow'scher Mensch – ein Mann der grossen Leidenschaften. (...) Er kam aus einem kleinen Städtchen, ich sagte es, und aus einer jüdischen Gemeinde am äußersten Rande Österreichs...”

os outros súditos. Mas o anti-semitismo era uma realidade cada vez mais perceptível. Os judeus eram apenas 10% da população da capital, no entanto somavam mais da metade dos médicos e três quartos dos jornalistas. Eram industriais bem-sucedidos, eram banqueiros; advogados e comerciantes de sucesso, e isto acabava por despertar nas outras etnias radicadas na cidade uma hostilidade antiga.

Já em 1897 a capital habsburga elegeu como prefeito o Dr. Karl Lueger, cujo discurso era primordial e brutalmente anti-semita. O partido cristão-social de Lueger tornara-se hegemônico no conselho municipal de Viena depois de 1895 e dentre suas bandeiras, propunha a exclusão dos judeus da vida pública, acusando-os de todos os males decorrentes das transformações na conjuntura econômica no império:

O partido cristão social, que a partir de 1895 dava o tom no conselho municipal de Viena, estimulava a exclusão dos judeus da vida pública, e conseguiu atrair para o seu campo o eleitorado de classe média, insatisfeito com a modernização do comércio e com a modernização da economia de um modo geral, ou com o liberalismo político, por meio de palavras de ordem anti-semitas e discursos eleitoreiros. Embora o prefeito cristão-social da cidade, Dr. Karl Lueger (1897-1910), jamais tenha concretizado suas ameaças anti-semitas, o ímpeto irrestrito do movimento anti-semita levou um bom número de judeus a se converterem ao cristianismo. Ao mesmo tempo, tornava uma assimilação completa praticamente impossível mesmo para aqueles que a desejavam de todo coração. Os anti-semitas sempre voltavam a lembrar os judeus, mesmo os que eram batizados, de seu judaísmo.¹⁴⁴

Ecos dos brados do Dr. Lueger povoavam a vida quotidiana vienense e deixavam claras a jovens cosmopolitas como Zweig as dimensões da lacuna existente entre os seus sonhos e aspirações e a realidade. Ainda assim, Roth fez vistas grossas a esta realidade, adotando o sonho da geração de Zweig.

Na medida em que crescia o número de seguidores da *Haskalá* e dos desdobramentos posteriores deste movimento – o sionismo, o socialismo, a emigração para a América e o assimilacionismo – um número crescente de intelectuais passou a perguntar-se como seria possível aos judeus permanecerem judeus ao mesmo tempo em que dedicavam tanto de

¹⁴⁴ Marsha L. Rozenblit *Die Juden Wiens 1867-1914 – Assimilation und Identität* (trad. Karl Erwin Lichteneker). Viena, Böhlau Verlag Gesellschaft, 1989. p. 13: „Die Christlichsoziale Partei, die nach 1895 im Wiener Gemeinderat den Ton angab, forderte die Ausschließung der Juden aus dem öffentlichen Leben, und es gelang ihr durch antisemitische Parolen und Wahlreden, die mit der Modernisierung des Handels und allgemeinen Wirtschaftslebens oder mit dem politischen Liberalismus unzufriedenen Mittelstandswähler in ihr Lager zu ziehen. Der christlich-soziale Bürgermeister der Stadt, Dr. Karl Lueger (1897-1910), machte zwar seine antisemitischen Drohungen niemals wahr, doch der offenkündige Elan der antisemitischen Strömung veranlasste dennoch eine Anzahl von Juden dazu, zum Christentum überzutreten, machte aber

suas forças à modernização da vida. Como poderia o judeu preservar sua identidade histórica ao mesmo tempo em que “todas as suas capacidades precisavam expandir-se naquela feliz existência mundana, que por séculos a fio seus predecessores não apenas haviam negado, mas também haviam considerado como insignificante, como intrinsicamente trivial e não merecedora de idealizações?”¹⁴⁵ A sedução da felicidade mundana é o que os arrancou da civilização do gueto, com suas formas de vida milenares, abrindo-lhes novos horizontes culturais. Na encruzilhada entre ideologias e na ruptura entre o mundo da dupla monarquia e a Europa espiritualmente destruída pela 1ª. Guerra Mundial moldou-se a obra de Roth.

andererseits eine vollständige Assimilation so gut wie unmöglich selbst für jene, die sie sich aus ganzem Herzen wünschten. Die antisemiten erinnerten die Juden, auch die schon getauften, immer wieder an ihr Judentum.“

¹⁴⁵ Halkin, Shimon. *Modern Hebrew Literature*. Nova York: Schocken Books, 1950, p. 20

V - Exílio ontológico: Roth e a Cabala

J*uden auf Wanderschaft*, texto de 1927, é o primeiro trabalho de Roth que trata diretamente de uma questão que está subjacente à sua obra como um todo: o problema do desenraizamento e do exílio dos judeus do Leste da Europa, especialmente a partir da 1ª. Guerra Mundial. Partindo do pressuposto da falência dos ideais de assimilação propostos, no século 19, pela *Haskalá*, Roth traça, em *Juden auf Wanderschaft*, uma clara distinção entre os judeus “modernizados”, que vivem há algumas gerações em grandes cidades como Viena, Berlim e Paris, e os *Ostjuden*, ou judeus recém-chegados do – ou ainda vivendo no – Leste da Europa, aos quais atribui o papel de legítimos representantes da tradição cultural, filosófica e religiosa do judaísmo. Os *Ostjuden* são aqueles sobre os quais se espia “com barata e azeda boa-vontade, a partir das torres oscilantes da civilização ocidental”¹⁴⁶, mas são, para Roth, os verdadeiros portadores

de uma *Humanitas* que não encontra lugar na civilização européia moderna. Se à época de Roth os europeus ocidentais, inclusive muitos dos judeus ocidentalizados, olhavam com desdém para esta população oriental, considerada primitiva, suja e não-civilizada, Roth toma para si, em *Juden auf Wanderschaft*, a missão de fazer a apologia deste grupo marginalizado, não julgando-o a partir dos parâmetros de uma civilização que ele critica de maneira acerba em toda sua obra, mas do ponto de vista de uma humanidade que a 1ª. Guerra Mundial sepultou, e de valores que o capitalismo industrial e o nacionalismo do século 20 baniram da consciência européia.

Trabalhando como jornalista da *Frankfurter Zeitung*, Roth teve a oportunidade de, ao longo da década de 20, viajar extensivamente pelo Leste europeu, bem como de passar longos períodos de tempo em Berlim, Viena e Paris. Viajou, igualmente, por vários meses, pela União Soviética, entre 1926 e 1927 ¹⁴⁷ e, ao escrever folhetins sobre temas políticos e relativos à vida quotidiana, encontrou-se com membros das comunidades judaicas dos vários lugares por onde passou. *Juden auf Wanderschaft* é uma espécie de retrato à distância destes encontros, a meio caminho entre a história e o jornalismo, em que ele descreve a vida dos bairros judeus de Odessa e Viena, de Varsóvia e Paris e Berlim, e encontra, como denominador comum dos enclaves judaicos que vai conhecendo ao longo de suas viagens, o fato de que todos seus habitantes parecem estar a caminho de algum lugar – que não sabem bem onde é. Fugitivos, desenraizados, exilados, deparam-se, nas terras onde se refugiaram, com a incompreensão de uma civilização que, segundo Roth, está moldada “pela injustiça social, pelo predomínio do preconceito, pela estreiteza de horizontes, limitados por usinas elétricas e por chaminés de indústrias, e por um ódio já tão poderoso, que é preservado cuidadosamente como um meio de se conservar a existência, porém um meio mortífero, como um fogo eterno, no qual se aquecem o egoísmo de cada pessoa e de cada país.” ¹⁴⁸ A *Heimat* do *Ostjude* – isto é, o *Shtetl* com todos os seus

¹⁴⁶ cf. Joseph Roth, *Juden auf Wanderschaft*. Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 1964, p. 559: „Leser die mit einen billigen und sauren Wohlwollen von den schwankenden Türmen westlicher Zivilisation auf den nahen Osten hinabschielen und auf seine Bewohner“

¹⁴⁷ cf. Joseph Roth. *Reise nach Russland*. Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 1995

¹⁴⁸ cf. Joseph Roth, *Juden auf Wanderschaft*. Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 1964, p. 560: „Der Ostjude weiss in seiner Heimat nichts von der sozialen Ungerechtigkeit des Westens; nichts von der Herrschaft des Vorurteils, das die Wege, Handlungen, Sitten und Weltanschauungen des durchschnittlichen Westeuroäers beherrscht; nichts von der Enge des westlichen Horizonts, den Kraftanlagen umsäumen und Fabrikschornsteine durchzaken; nichts von dem Hass, der bereits so stark ist, dass man ihn als dasein erhaltendes (aber lebentötendes) Mittel sorgfältig hüttet, wie ein ewiges Feuer, an dem sich der Egoismus jedes Menschen und jedes Landes wärmt.“

desdobramentos, afigura-se, em contraposição ao lugar dos judeus nas grandes metrópoles européias do início do século 20, como uma espécie de terra prometida, cujos habitantes foram expulsos, pela marcha da História, (“A guerra, a revolução russa e o despedaçamento da monarquia austríaca aumentaram significativamente a cifra dos judeus que emigraram para o ocidente”¹⁴⁹). Longe de sua *Heimat*, que era em si já um exílio, porém em menor grau do que o exílio que enfrentam quando Roth os descreve, estes *Ostjuden* encontram um universo de injustiça e de ignorância das leis divinas, onde o domínio absoluto do racionalismo utilitarista e do materialismo mercantil não deixam lugar para o desenvolvimento espiritual e humano.

A banalização da existência, privada de sua dimensão vertical, e a total absorção no materialismo e na vida mundana na modernidade laica são contrapostas às estruturas sociais de raiz medieval do Império habsburgo, moldadas sobre conceitos religiosos, dentre os quais a benevolência do Kaiser, o soberano de uma monarquia fundamentada no convívio pacífico de diferentes nacionalidades e culturas, que concedera aos judeus o benefício de tolerar sua existência de acordo com os padrões culturais por eles herdados de seus ancestrais, ante a loucura nacionalista da Europa do início do século 20. A vida na modernidade, longe destes moldes transcendentais, afigura-se, para Roth, como uma espécie de aberração. Assim, o exílio a que estão sujeitos os *Ostjuden* que Roth descreve em *Juden auf Wanderschaft* é, sobretudo, um exílio de sua forma de vida tradicional, de seus valores éticos e transcendentais, que parece fazer deles condenados a uma permanente situação de estrangeiros, já que se tornaram estranhos à sua própria essência. Mesmo nas terras em que nasceram, os judeus descritos em *Juden auf Wanderschaft* são como a encarnação de uma condição que se tornou ontológica na reflexão judaica sobre a história: a condição de *Galut*, mas uma *Galut* acirrada, em contraposição à qual a existência anterior, no *Shtetl*, se afigura como semelhante à existência na terra da promessa.

O termo *Galut* surge, na literatura bíblica, nos livros dos profetas: em Isaías, Obadias, Ezequiel, Amós e Jeremias designa a condição de cativos e exilados dos israelitas, cujas terras foram dominadas por invasores estrangeiros. A condição de expatriados, na teologia dos profetas, está direta e indissociavelmente vinculada às transgressões das leis da *Torá*,

cometidas pelos israelitas, e é vista como uma decorrência natural destas transgressões. Neste sentido, existe uma culpabilidade inerente à condição de *Galut*: segundo a teologia bíblica, é somente por causa da desobediência dos filhos de Israel aos mandamentos divinos que suas terras foram conquistadas por invasores e sua população conduzida à *Galut*. Se existe um mérito moral na permanência do povo judeu em suas terras, há, correspondentemente, segundo a lógica bíblica, um sentido de punição e de castigo na condição de expatriados: a permanência na terra prometida representa a renovação da aliança entre Deus e os israelitas, da mesma maneira como a obediência estrita às leis, por parte do povo de Israel, representa a perpetuação desta aliança que, segundo os profetas, é desfeita na medida em que os israelitas passam a ignorar os mandamentos, seguindo os deuses dos outros povos, os impulsos egoístas de seus próprios corações, as crenças falsas.

O impulso à transgressão é visto, na tradição bíblica, como uma característica intrínseca à natureza humana e a vinculação da *Galut* à desobediência dos mandamentos divinos retoma um padrão subjacente à narrativa da expulsão do Éden: é só por desobedecerem à proibição divina de provar do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal que Adão e Eva são expulsos do jardim e condenados a uma existência de dores, sofrimentos, trabalho e mortalidade. Da mesma forma, nos livros dos Profetas, é só por transgredirem às leis divinas que os filhos de Israel são levados ao exílio como cativos, e são obrigados a enfrentar as dores e as dificuldades da vida na *Galut*, que portanto, assim como a expulsão do Éden, tem o significado de um castigo: trata-se de graus diferentes de exílio, porém, na essência, do mesmo fenômeno.

Embora não enunciada em *Juden auf Wanderschaft*, ou em nenhum outro trabalho de Roth, esta noção do exílio como punição ou castigo parece presente na demorada rememoração do universo habsburgo que Roth faz, ao longo de sua obra literária como um todo. Ao buscar, de maneira obsessiva, as máculas e os erros que conduziram ao declínio e à destruição da *Übernation* habsburga, ele faz uma investigação aprofundada do mundo que se foi para nele buscar as origens de seu declínio, isto é, as transgressões que, aí cometidas, levaram a uma nova expulsão – do Éden, da Terra Prometida, e agora do Império habsburgo.

¹⁴⁹ cf. Joseph Roth, *Juden auf Wanderschaft*. Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 1964, p. 564: „Der Krieg, die Revolution in Russland, der Zerfall der österreichischen Monarchie haben die Zahl der nach dem Westen emigrierenden Juden bedeutend erhöht....“

Assim, ao mesmo tempo em que aponta para os absurdos, as contradições e os horrores da modernidade, Roth dedica-se a uma espécie de arqueologia do declínio – notadamente em romances como *Zipper und sein Vater*; *Radetzkmarsch*; *Die Geschichte von der 1002 Nacht* e *Die Kapuzinergruft*. À maneira dos profetas, ele investiga detidamente os costumes e os hábitos de seus predecessores históricos, aí identificando as causas da destruição de seu mundo. O Império habsburgo torna-se, então, uma espécie de terra da promessa perdida, um universo sobre o qual ele se volta com a mesma nostalgia de um profeta do exílio e neste sentido, Roth procede de maneira análoga à de Isaac Luria, cuja teologia vê, na expulsão dos judeus da Península Ibérica, no século 15, um acirramento da condição de *Galut*.

Luria e seus contemporâneos projetavam, sobre a Espanha do Século de Ouro, os ideais de uma pátria dourada, cuja memória foi cultivada por gerações e gerações, assim como Roth perpetua a lembrança de uma felicidade, talvez mais imaginária do que efetiva, sob a égide do Imperador Francisco José. A rememoração de um universo extinto torna-se, assim, uma espécie de refúgio metafísico para a irremediável condição de desenraizados e estrangeiros que afligia os judeus da Europa Central e do Leste na primeira metade do século 20.

O exílio de que trata Roth é, assim, um exílio menos geográfico – embora também o seja – do que um exílio na história: ele viveu uma longa nostalgia por um mundo que talvez jamais tenha sido tal qual ele o concebeu. O vácuo deixado pela destruição do Império nele despertou uma visão profundamente crítica da realidade européia e, ao mesmo tempo, uma idealização do mundo de outrora, de maneira que sua obra tem de memória tanto quanto de utopia.

Seu apego por este universo utópico traduz uma concepção de exílio que, mais do que situação individual, é condição de toda uma geração, mas que também reflete um posicionamento espiritual e filosófico. Ao projetar sobre um passado que talvez nunca tenha sido tal qual Roth o concebeu, ele acaba por aproximar a utopia da própria memória a uma categoria metafísica do judaísmo místico.

Embora não exista nada que nos possa levar a crer que Roth estivesse, deliberadamente, emulando a reflexão tradicional mística judaica, sua visão da realidade européia após a 1ª Guerra possui uma série de coincidências com a visão tradicional judaica

da *Galut*, especialmente na maneira como este conceito aparece na cabala luriânica. Nesta interpretação do mundo, a noção de exílio é uma das categorias ontológicas centrais – e estas mesmas estruturas de pensamento da filosofia mística do judaísmo parecem impregnar a temática de Roth. A estrutura interna de seu pensamento ostenta uma proximidade notável com a tradição filosófica luriânica, conforme estudada e descrita por Gershom Scholem em *Die jüdische Mystik in ihre Hauptströmungen*.

Se o assimilacionismo foi, como vimos, considerado por Roth, em sua juventude – e em harmonia com o ideário da *Haskalá* galiciana – como um caminho de redenção para os problemas de uma população judaica até então marginalizada e excluída da sociedade mais ampla, o crescente avanço do anti-semitismo no universo de língua alemã, durante as primeiras décadas do século 20, provaria, de maneira cabal, a inviabilidade histórica desse projeto. Na impossibilidade da redenção pela via da assimilação, vivia-se, na visão de Roth, um acirramento da condição de *Galut*, conforme o modelo luriânico descrito por Scholem:

A vida passa a ser compreendida cada vez mais como a vida no exílio e na contradição, e os abismos e temores de semelhante vida tornam-se cada vez mais diretamente associados às concepções centrais da doutrina cabalística de Deus e do Homem, são menos superados e acalmados do que enfatizados e exaltados de maneira cada vez mais consciente.¹⁵⁰

Esta breve descrição que Scholem nos oferece do conceito luriânico da vida na *Galut* se sobrepõe à maneira como Roth enxerga a vida na modernidade, isto é, no mundo que ele retrata já em *Hotel Savoy*, em *Die Flucht ohne Ende*, em *Zipper und sein Vater*. É justamente este acirramento das contradições, dos abismos e dos temores, inerentes à doutrina mística do exílio o que se manifesta na história, conforme a visão de Roth. Assim como a cabala de Luria, plasmada sob o impacto da expulsão dos judeus da Península Ibérica, que propunha um mito cósmico de exílio e redenção, a ficção de Roth espelha a experiência histórica real dos judeus. Se no universo habsburgo a imobilidade e a estabilidade eram os fundamentos de uma sociedade que parecia destinada a perpetuar-se sempre da mesma forma, na nova era o *Streben*, o impulso e a ambição individuais, são as forças motrizes fundamentais numa sociedade que, aos olhos de Roth, é pautada pela luta de todos contra todos, e em que o isolamento dos indivíduos é determinado pela alienação

¹⁵⁰ Gershom Scholem. *Die jüdische Mystik in Ihre Hauptströmungen*. Zúrique, Rhein Verlag, 1957. p. 273: „Leben überhaupt wird immer mehr als Leben in der Verbannung und im Widerspruch begriffen, und die Abgründe und Ängste solchen Lebens werden immer nachdrücklicher mit den zentralen Auffassungen der kabbalistischen Lehre von Gott und

de um legado cultural e tradicional comum. A nova era, inspirada nos ideais da Revolução Francesa é, assim, a era da revolta do indivíduo contra a ordem vigente, fundamentada na noção de que a liberdade, e não a tradição, propiciará a felicidade de todos.

O velho cidadão habsburgo, que se submete inteiramente, em sua existência particular, à ordem sagrada e consagrada, com todos os seus rigores, corresponde a um ideal medieval de submissão ao rei que, muito além da esfera puramente econômica, está embasado na crença de divindade real e possui, portanto, um componente espiritual essencial.

Ao mesmo tempo, o declínio e o esvaziamento dos valores da monarquia habsburga são a ratificação da perda da noção de transcendência e, com ela, o início de uma era de soberania das forças anti-humanas e anti-divinas, cuja culminação será o nacional-socialismo.

Há, em *Radetzkymarsch*, uma abundância de exemplos do esvaziamento do sentido religioso, e de sua substituição pelo puramente mecânico, assim como uma plethora de formas religiosas ocas preenchidas com surrogados tais como as falsas crenças e a superstição. Para a massa, o nacionalismo torna-se uma forma de compensar a perda do sentido de transcendência – “a nova religião é o nacionalismo” – para outros, especialmente para aqueles que têm nome e se afastam do anonimato, ou não correspondem às exigências de sua época, o fatalismo toma o lugar da criação de sentido por meio da religião. Estas são as funções que, no romance, desempenham os jogos de azar, o consumo de álcool, mas também o conceito de honra militar e o culto à morte patriótico.¹⁵¹

Não será mais Deus a pedra angular transcendente da hierarquia social: agora o edifício da sociedade se sustenta por si só – e desaba. Neste sentido, o velho Zipper, de *Zipper und sein Vater*, representa a transição para as novas idéias que começam a ganhar espaço na Áustria na virada do século: “Ele era alguém que duvida das verdades eternas, um rebelde e um racionalista. Ele honrava, excepcionalmente, gênios, Goethe, Frederico o Grande e

vom Menschen verbunden, werden weniger überbrückt und beruhigt als vielmehr immer bewusster aufgerissen und aufgepeitscht.“

¹⁵¹ Esther Steinmann. *Von der Würde des Unscheinbaren*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1984 p. 59: „Es gibt im ‚Radetzkymarsch‘ zahlreiche Belege für eine Aushöhlung des Religiösen durch bloße Mechanik sowie für eine Füllung religiöser Hohlformen mit den Surrogaten des Irrglaubens oder des Aberglaubens. Für die Masse des ‚man‘ ist der Nationalismus, mit dem der Transzendenzverlust kompensiert wird – „Die neue Religion ist der Nationalismus“ – für die anderen, vor allem für die, die Namen tragen und aus der Anonymität des ‚man‘ heraustreten beziehungsweise nicht aufgehen in den Erfordernissen der Zeit, ist es der Fatalismus, der an die Stelle religiöser Sinnstiftung getreten ist. Solche Funktionen übernehmen im Roman das Glücksspiel, der Alkoholenuss, aber auch der militärische Ehrbegriff oder der patriotische Todeskult.“

Napoleão, diversos inventores, participantes de expedições ao pólo norte e sobretudo Edison.”¹⁵²

De origem proletária, mas tendo alcançado uma situação social de pequeno burguês, ainda que precária, o velho Zipper é alguém que crê no racionalismo e na ciência e tecnologia como meios de libertação do homem. Assim, Zipper prevê um futuro brilhante para seu filho, ou melhor, muitos futuros brilhantes, bem de acordo com os conceitos modernos de livre arbítrio. Antes, nos tempos da juventude do velho Zipper, numa pequena cidade do Império, “era como se, de nascença, cada um estivesse destinado a uma determinada profissão, uma determinada missão, um determinado negócio. Este é policial e aquele coveiro. Este é relojoeiro e aquele comerciante de gêneros alimentícios. Este é um rico comerciante e aquele um pobre vidraceiro. Já o pai dos ricos era rico, e também o avô do rico já o era”.¹⁵³ Arnold, o filho de Zipper, tem, por sua vez, à sua espera, uma pletora de carreiras promissoras: “O que haveria de ser dele? Segundo os desejos do pai, tudo o que é possível: um artista circense e um ator; um estudioso e um poeta; um inventor e um cavalheiro; um diplomata e um mago; um aventureiro e um compositor; um Don Juan e um músico; um oportunista e um primeiro-ministro. Arnold poderia ser tudo.”¹⁵⁴ Do velho Zipper, conta-nos o narrador que “ele já não se dedicava inteiramente à sua profissão. Com uma parte de sua ambição ele ia além dos limites aos quais sua vida estava sujeita. Afinal, ele tinha a ambição no sangue”¹⁵⁵ A ambição paterna é também legada a seu filho, Arnold, que “tinha aquela ambição americana de alcançar algo totalmente sozinho, sem nenhuma

¹⁵² cf. Joseph Roth. *Zipper und sein Vater*. Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 2003, p. 11: „Er war ein Leugner ewiger Wahrheiten, ein Rebell und ein Rationalist. Er verehrte ausnahmsweise Genies, Goethe, Friedrich der Grosse, Napoleon, verschiedene Erfinder, Nordpolfahrer und besonders Edison.“

¹⁵³ cf. Joseph Roth. *Zipper und sein Vater*. Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 2003, p. 22: „In der kleinen Stadt ist es, als wäre man von Geburt an für irgendeinen Beruf, irgendeine Sendung, irgendein Geschäft bestimmt. Der ist Gemeindepolizist und jener Totengräber. Der ist Uhrmacher, und jener handelt mit Nahrungsmitteln. Der ist ein reicher Kaufmann und jener ein armer Glasermeister. Schon der Vater des Reichen war reich, und der Großvater des Reichen war es schon.“

¹⁵⁴ cf. Joseph Roth. *Zipper und sein Vater*. Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 2003, p. 21: „Was sollte aus ihm werden? Nach dem Wunsch des Vaters alles mögliche: ein Zirkuskünstler und ein Schauspieler; ein Gelehrter und ein Dichter; ein Erfinder und ein Kavalier; ein Diplomat und ein Zauberer; ein Glücksritter und ein Komponist; ein Don Juan und ein Musikanter; ein Abenteurer und ein Ministerpräsident. Alles konnte Arnold werden.“

¹⁵⁵ cf. Joseph Roth. *Zipper und sein Vater*. Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 2003, p. 22: „Er steckte nicht mehr ganz in seinem Beruf. Er ragte mit einem Teil seiner Strebsamkeit über die Grenzen hinaus, die seinem Leben gezogen waren. Schliesslich lag ihm die Strebsamkeit im Blut.“

ajuda... uma ambição anti-natural, comparável, por exemplo, à que obriga um defensor judeu de causas civis a escalar, sem, guia, um pico alpino nunca antes galgado” ¹⁵⁶ .

A sra. Zipper, porém, que respeita cegamente o Kaiser e a velha ordem, encarna, neste romance, as formas da monarquia declinante: “Havia algo de congelado nela, como se tivesse sido retirada de um frigorífico. Rígida – não de orgulho, mas de humildade, obediência, inconsciência, infelicidade e tristeza – rígida ela permanecia sentada sobre uma cadeira. Seus cabelos, poucos e descorados, estavam num penteado que penetrava em sua testa larga e alta...” ¹⁵⁷ É ela, também, quem comanda, silenciosamente, os rituais domésticos e, por meio destes, desperta, numa seqüência pré-determinada, bem ao gosto habsburgo, as emoções do marido. Este, porém, volta-se com cáustico sarcasmo para estes rituais fora de moda, e os transforma numa espécie de amarga paródia da paixão habsburga pela ordem. A ritualização do cotidiano na casa dos Zipper torna-se, assim, apenas um sucedâneo degenerado da ritualística que marca todos os aspectos do cotidiano “civilizado” da monarquia habsburga, substituindo o cinismo e o sarcasmo pelo respeito, como na cena do chá, que se repete quotidianamente, após as refeições:

Havia uma década que ele (o velho Zipper) tomava um chá após cada refeição. Tinha que ser um chá muito especial, o copo não cheio demais, para que Zipper o pudesse segurar pela borda superior sem queimar os dedos. (...) O chá era servido num bule de metal, cuja alça era tão quente que precisava ser segurada com um lenço, e ainda que ele soubesse, ou devesse saber, por experiência própria, que a alça tinha que ser segurada com um lenço, ele sempre o apanhava com os dedos nus, recuava assustado, balançava a mão no ar com um pássaro branco e fuzilava sua mulher com o mesmo olhar com que se olha para alguém de quem se suspeita que tenha pisado num calo. ¹⁵⁸

¹⁵⁶ cf. Joseph Roth. *Zipper und sein Vater*. Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 2003, p. 43: „Er hatte diesen amerikanischen Ehrgeiz, ganz allein, ohne Hilfe, etwas zu erreichen... Ein widernatürlicher Ehrgeiz, etwa jenem vergleichbar, der einen jüdischen Verteidiger für Zivilsachen zwingt, als erster einen noch nie erstiegenen Alpensgipfel ohne Führer zu erklimmen...”

¹⁵⁷ cf. Joseph Roth. *Zipper und sein Vater*. Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 2003, p. 18: „Sie hatte etwas Erfrorenes, als hätte man sie aus einem Eiskasten genommen. Steif – nicht vor Stolz, sondern vor Ergebenheit, Ohnmacht, Unglück und Trauer -, steif sass sie in einem Sessel. Ihr schütteres, farbloses Haar hatte sie in die weite, hohe Stirn eingekämmt...”

¹⁵⁸ cf. Joseph Roth. *Zipper und sein Vater*. Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 2003, p. 21: „Seit einem Jahrzehnt trank er nach jedem Essen einen Tee. Es musste ein ganz besonderer Tee sein, das Glas nicht zu voll, damit Zipper es am oberen Rand fassen konnte, ohne sich die Finger zu verbrühen. (...) Er bekam es in einer metallenen Kanne, deren Henkel so heiß war, dass er ihn mit einem Taschentuch anfassen musste; und obwohl er wusste, jedenfalls aus Erfahrung wissen musste, dass der Henkel nicht zu fassen war, griff er doch immer mit nackten Finger nach ihm, fuhr erschrocken zurück, schüttelte die Hand in der Luft wie einen weißen Vogel und durchbohrte seine Frau dabei mit jenem Blick, mit dem man einen bedenkt, der uns auf ein Hühnerauge getreten ist.“

A ritualística desvirtuada da casa dos Zipper marca, igualmente, a falência de uma concepção de vida marcada pela repetição idêntica de formas, isto é, por um conservadorismo em tudo distante da noção moderna de permanente transformação e expansão; os últimos suspiros de um *modus vivendi* voltado para o estático, em contraposição a um estilo de vida que tem, na expansão crescente do capital e no desenvolvimento e desdobramento das ambições individuais, suas forças motrizes fundamentais.

Roth irá contrapor, em sua obra, a vida moderna à vida sob a dupla monarquia que, vista em retrospecto, se lhe afigura, sempre, como mais harmônica, menos aflita por sofrimentos, mais plena de sentido. Este voltar-se sobre o tempo perdido também é consoante a uma atitude existencial proveniente da mística luriânica:

Não o avançar apressado pela história, para apressar sua crise e sua catástrofe, mas antes um retorno contemplativo a partir do histórico em direção àqueles primórdios da criação e da revelação, a partir dos quais o processo do mundo, da história do mundo e da história de Deus podem ser compreendidos, parecia, aqui, prometer mais cedo a redenção. Quem conhecia o caminho pelo qual viera poderia também esperar ser capaz de voltar por ele.¹⁵⁹

A literatura, para Roth, torna-se um antídoto para a História e passa a exercer o papel de um caminho de redenção – se não coletiva ou nacional, ao menos individual. Ao proporcionar-lhe um refúgio metafísico do mundo sem sentido e sem raiz no qual ele se sente desorientado e frequentemente perdido, sua escrita se volta, de maneira obsessiva, para as causas do desenraizamento e da ausência do divino – isto é, o estabelecimento de um universo em que foi abolida a dimensão vertical. O mundo da banição e da banalização corresponde, novamente, ao retrato tradicional da *Galut*, derivado por Scholem dos textos de Luria:

O ser inteiramente privado de um lar torna-se o assustador símbolo do anti-divino, um conceito-limite de toda a catástrofe moral e espiritual. Voltar-se inteiramente para Deus ou entregar-se à banição absoluta, que é ainda muito pior do que a destruição – é

¹⁵⁹ *Idem* p. 268: „Nicht das Vorwärtstürmen durch die Geschichte, um ihre Krise und Katastrophe zu beschleunigen, sondern viel eher das kontemplative Zurückwandern aus dem Historischen zu jenen Uranfängen der Schöpfung und Offenbarung, aus denen der Weltprozess, Weltgeschichte und Gottesgeschichte, in seiner Gesetzlichkeit begriffen werden konnte, schien hier am ehesten Erlösung zu verbürgern. Wer den Weg kannte, auf dem er gekommen war, konnte hoffen, imstande zu sein, ihn auch zurückzugehen.’

entre estes dois pólos que se desdobram as ordens que fundamentam a existência moral dos judeus...¹⁶⁰

Segundo Mehrens, “Roth desperta a impressão de que, em seu universo imaginário, a monarquia habsburga, com seu sentido de imanência e, correspondentemente, sua re-instalação, teriam o mesmo significado da salvação transcendente, como se tivessem um papel decisivo para a redenção, como se a monarquia tivesse sido um reino celeste sobre a terra e o Kaiser, numa ampliação da noção de misericórdia divina, o Messias.”¹⁶¹ Sua utopia anti-histórica, segundo Magris, é fortemente influenciada pelo messianismo judaico, que vê no fim da história e no apocalipse os pressupostos para a redenção.¹⁶²

Assim, Roth passa a buscar a redenção não mais na transcendência, mas em sua visão do passado habsburgo, ao qual ele contrapõe o paganismo ateu de um mundo fundamentado na superstição do progresso, na indústria e no progresso da técnica.

Roth atribui à 1ª Guerra Mundial um papel metafísico semelhante ao da Queda de Adão: o “estado de pequenez” acirra-se, a tal ponto, depois do conflito, que o mundo anterior, não obstante as suas falhas, passa a ser visto, em retrospecto, como uma espécie de estado paradisíaco:.

“O Homem, antes da Queda, é um ser cósmico primordial, que abarca o mundo inteiro e o contém, e cuja categoria espiritual é até mais elevada do que a do Metraton, o mais elevado dos anjos. Ao *Adam há-Rischon*, o Adão da Bíblia, corresponde, na esfera antropológica, ao *Adam Kadmon*, o Homem primordial na esfera ontológica. De acordo com esta correspondência, o Homem místico e o Homem terrestre estão intimamente ligados um ao outro. Sua estrutura é a mesma e o Homem terrestre é, para usar a expressão de Vital, a roupa e o véu do Homem místico. Esta situação original explica, simultaneamente, a interdependência que existe entre o pecado e o processo do mundo, entre a moral e a física. Uma vez que Adão continha realmente tudo – e não apenas de maneira metafórica – sua queda deveria levar consigo e afetar realmente tudo. O drama do *Adam Kadmon* na esfera teosófica repete-se, com a mesma sequência rítmica, no drama do *Adam Rischon*, na esfera antropológica. Os mundos caem, Adão cai, tudo é perturbado e ferido e ingressa num “estado

¹⁶⁰ Cf. Gerschom Scholem, *Op. Cit.* p. 274: „Das völlig heimatlose Dasein wird zum unheimlichen Symbol des Widergöttlichen, zum Grenzbegriff aller moralischen und seelischen Katastrophe. In Gott eingehen oder der absoluten Verbannung, die weit mehr ist als Vernichtung, preisgegeben zu sein – zwischen diesen beiden Polen müssen sich die Ordnungen entfalten, die das moralische Leben der Juden begründen...“

¹⁶¹ Dietmar Mehrens. *Vom göttlichen Auftrag der Literatur*. Hamburg, Libri Books, 2000, p. 31: „Roth erweckt den Eindruck, als ob in seiner Vorstellungswelt die immanente habsburgische Monarchie bzw. deren Reinstitution gleichbedeutend mit transzendenter Rettung, sozusagen heilsentscheidend, ein Himmelreich auf Erden geworden wäre und der Kaiser, in einer Erweiterung der Idee des Gottesgnadentums, der Messias.“

de pequenez”, como o denomina Luria. (...) O resultado é, novamente, que nada permanece onde deveria, e nada é como deveria ser: por isto nada se encontra em seu lugar certo. Tudo encontra-se no exílio. A luz espiritual da *Schechina* é puxada para as profundezas dos mundos demoníacos do mal... ”¹⁶³

A idéia de que o homem viveu um passado glorioso, infinitamente mais feliz do que sua existência na história, é um tema arquetípico no universo bíblico e na reflexão metafísica judaica e o poder deste mito parece ter levado Roth a projetar, sobre o universo habsburgo, o encantamento do universo constelado por este mito. Assim, Roth projeta sobre o mundo de sua memória e de sua utopia aquilo que, na mística judaica, corresponde ao mundo superior – um mundo superior que, na tradição judaica, é também representado pela terra de Israel antes do exílio:

Assim como o deserto representa, para Israel, o nadir de seu afastamento com relação a Deus, também a terra santa representa seu estado de plenitude divina, fundamentado na supra-temporalidade, mas perfeitamente manifesto no terrestre.

Porém, por causa de culpas e transgressões o esplendor de Sion precisa recuar temporariamente. O próprio Israel, ao negligenciar o ensinamento divino, profanou a aliança e seus sinais visíveis: o templo e a terra. E assim seu destino foi arrancado da ligação nacional com o divino e nas trevas da humilhação Israel sugou seu alimento de “outra força”. Mas não é apenas Israel que é banido, também a *Schechiná*, que aqui se revela como a mais profunda alma do povo, foi junto. Mais profundo do que o luto pelo exílio (*Galut*) é o luto pelo exílio da *Schechiná* (*Galut Schechina*) que representa, ao mesmo tempo, o obscurecimento do mundo. Os laços entre marido e mulher estão cortados, primeiro por um curto período de tempo, depois até o futuro previsível. O júbilo da união transforma-se em triplo isolamento: do pai, da mãe e dos filhos, pelos quais Rachel, sua mãe, chora. Desde então, os piedosos encontram-se em permanente errância. E para o povo segue-se ao exílio no Egito e em Babel a dispersão na grande Babel, no mundo desunido dos povos.

¹⁶² Claudio Magris. *Der ostjüdische Odysseus – Roth zwischen Kaisertum und Golus. apud Mehrens, op. cit.* p. 31

¹⁶³ Gerschom Scholem, *Op. Cit.* p. 274. p. 307: „Der Mensch vor dem Sündenfall ist ein kosmisches Urwesen, dass alle Welt umfaßt und in sich faßt, dessen geistiger Rank sogar höher ist als der des Metraton, des höchsten der Engel. *Adam há-Rischon*, der Adam der Bibel, entspricht auf der antropologischen Ebene dem *Adam Kadmon*, dem primordialen Menschen auf der ontologischen. Der mystische und der irdische Mensch hängen demnach eng zusammen. Ihre Struktur ist die gleiche, und der irdische Mensch ist, um Vitals Ausdruck zu gebrauchen, das Kleid und die Verhüllung für den mystischen. Dieser Urzustand erklärt zugleich den Zusammenhang zwischen Sünde und Weltprozess, von Moral und Physik. Da Adam alles wirklich und nicht nur in metaphorischer Weise umfasste, musste auch sein Fall nicht nur metaphorisch, sondern wirklich alles mit sich reißen und affizieren. Das Drama des *Adam Kadmon* auf der theosophischen Ebene wiederholt sich in rhythmisch gleichem Ablauf beim Drama des *Adam Rischon* auf der anthropologischen. Die Welten fallen, Adam fällt, alles wird aufgestört und verletzt und tritt in einen ‚Kleinheitsstand‘, wie Luria dies nennt. (...) Die Wirkung ist wieder, dass nichts bleibt, wo es sein sollte, und nichts, wie es sein sollte: nichts ist daher auf seinem richtigen Platz. Alles ist im Exil. Das geistige Licht der Schechina wird in die Finsternis der dämonischen Welten des Bösen herabgezogen...“

Pois também a maldição do temporário exílio de Israel repousa, por fim, na benção da eleição e em sua posição singular entre os povos.¹⁶⁴

O drama vivido por Roth e por seus contemporâneos é o drama da geografia transformada pela história a ponto de tornar-se irreconhecível. A *Heimat*, com a guerra, transforma-se num lugar estrangeiro. Rememorando sua volta do *Front* Roth escreve, num folhetim, em 1929:

Voltei então para casa e reconheci que, entrementes, conquistara uma nova cidadania: em casa eu me encontrava “fora”, no grande reino da morte. O lar tornara-se estreito e pobre, perplexo e enouquecedor – e a felicidade por não ter caído, que eu sentira durante o longo caminho de volta, transformou-se, de um só golpe, na infelicidade de me sentir estrangeiro em minha própria casa. Então comecei, outra vez, a viajar. (...) Às vezes eu sinto saudades. Por que não deveria dizê-lo? Começo a amar a minha pátria porque não a vejo. Temo tornar-me um estrangeiro nela, se voltar para lá.¹⁶⁵

Com o término da guerra e o desmoronamento do sistema de valores tradicional, os homens se defrontam com um vácuo e só podem contar com suas próprias forças para conquistar seu lugar ao sol. O egoísmo, a luta pelo poder e o darwinismo social tomam o lugar de *Humanitas* e da moralidade. A vida torna-se um jogo matemático de custo e benefício, onde os fins justificam os meios e o “sucesso” se torna a medida de todas as coisas. Assim, Gabriel Dan, de *Hotel Savoy*, Franz Tunda, de *Die Flucht ohne Ende* ou Arnold Zipper, de *Zipper und sein Vater*, são exemplos de perdidos neste novo mundo,

¹⁶⁴ Ernst Muller, *op. cit.* p. 73 (Schicksal des Volkes Israel zwischen Babel und Mizrajim): „Wie die Wüste für Israel den Tiefpunkt seiner Gottentrücktheit, so bezeichnet das heilige Land den im Überzeitlichen begründeten, aber ganz im Irdischen sich manifestierenden Zustand seiner Gotterfülltheit, dessen äusserlich sichtbare Form der gottesstaatliche Organismus bildet.

Aber durch Schuld und Verhängnis muss zeitweilig die Herrlichkeit von Zion weichen. Israel selbst hat, indem es die göttliche Lehre vernachlässigte, den Bund und dessen sichtbare Zeichen: Tempel und Land, entweiht. So wurde denn auch sein Schicksal losgerissen von nationaler Gottverbundtheit, und im Dunkel der Erniedrigung sog es Nahrung von ‚anderer Macht‘. Aber nicht nur Israel geht in die Verbannung, sondern die Schechina, die sich hier als innerste Seele des Volkes selbst enthüllt, mit ihm. Ja inniger als um die ‚Verbannung‘ (*Galut*) schlechthin ist die Trauer um diese ‚Verbannung der Schechinah‘ (*Galuth Schechina*), die zugleich verdunklung der Welt ist. Das Band zwischen Gatte und Gattin ist unterbrochen, erst für kurze Zeit, dann bis in absehbare Zukunft. Geeinte Wonne verwandelt sich in dreifache Vereinsamung: des Vaters, der Mutter und der Kinder, um welche ‚Rachel‘, ihre Mutter, weint. Von jenem Tage sind die Frommen in ewiger Wanderschaft. Und für das Volk folgt auf die Verbannungen Mizrajims und Babels die Zerstreuung in das grosse Babel, die ungeeinte Völkerwelt.

Denn auch der Fluch der zeitweiligen Heimatlosigkeit Israels gründet zuletzt im Segen der Erwählung und seiner Sonderstellung unter allen Völkern.“

¹⁶⁵ „Warum reise ich gerne?“ In: *Frankfurter Zeitung*, Beilage „Für die Frau“, Jg. 4. MNr. 7 v. Juni 1929 S. 4 (*apud*. Soma Morgenstern. *Joseph Roths Flucht und Ende*. p. 322): „Dann kehrte ich heim und erkannte, dass ich inzwischen ein neues Heimatrecht erworben hatte: zu Hause war ich ‚draußen‘, in dem grossen Reich des Todes. Die Heimat war eng und arm, verworren und verwirrend – und das Glück, nicht gefallen zu sein, das ich noch auf dem ganzen langen Rückweg empfunden hatte, verwandelte sich mit einem Schlag in das Unglück, zu Hause fremd geworden zu sein. Also begann ich wieder zu reisen [...]. Manchmal habe ich Heimweh. Warum soll man’s nicht sagen? Ich beginne die Heimat zu lieben, weil ich sie nicht sehe. Ich fürchte mich davor, fremd in ihr zu sein, wenn ich in sie zurückkehre.“

desorientados numa realidade que lhes parece disparatada, desprovida de sentido, corrompida pela dissolução dos costumes e pela luta por dinheiro e propriedades. As conseqüências são a desumanização e a perda da dignidade humana e, sobretudo, o cinismo. Para Mehrens, “Roth associa a dissolução de valores generalizada na sociedade do pós-guerra à própria guerra, às valas comuns, que são ao mesmo tempo expressão e causa desta guerra. É como se ele quisesse dizer que a nova maneira de convívio social humano é uma continuação da guerra, com outros instrumentos, mas obrigatoriamente com os mesmos resultados: morte e podridão.” ¹⁶⁶

“É numa Europa que assim se apresenta que Roth não mais consegue sentir-se em casa. Isto é confirmado pela afirmação de Klaus Westermann sobre o jornalista Joseph Roth: “Era a desumanização do tempo que amargurava Roth. Por isto, em seus trabalhos jornalísticos, ele se confrontava, sempre que possível, com os sintomas da nova era da técnica.” ¹⁶⁷

¹⁶⁶ cf. Dietmar Mehrens, *op. cit.* p. 94: „Franz Tunda wird es klar dass er ‚in dieser Welt‘ kein zuhause mehr zu finden vermag: ‚Wo war es? In den Massengräbern‘ (W IV, 486). Mit dieser fatalistischen Antwort bringt Roth den allgemeinen Wertezerfall in der Nachkriegsgesellschaft mit dem Krieg, dem ‚Massengrab‘, als Ausdruck und gleichzeitig Ursache dieses Zerfalls in Verbindung, als wollte er sagen, die neue Art menschlichen Zusammenlebens sei eine Fortführung des Krieges mit anderen Mitteln, aber dem zwangsläufig gleichen Resultat: Tod und Verwesung.“

¹⁶⁷ Dietmar Mehrens. *Vom göttlichen Auftrag der Literatur*. Hambrugo. Libir Books, 2004. p. 93: „Es ist ein Europa, das sich so präsentiert, in dem Roth selbst sich nicht mehr zu Hause fühlte. Das bestätigt der Befund Klaus Westermanns über den Journalisten Joseph Roth. Es war die „Entmenschlichung der Zeit“, die Roth erbitterte, meint Westermann. „Deshalb

VI - No pântano da assimilação

“**G**lauben Sie mir, Georg, es gibt Momente, in denen ich die Menschen mit der sogenannten Weltanschauung beneide. Ich, wenn ich eine wohlgeordnete Welt haben will, ich muss mir immer selber erst eine schaffen. Das ist anstrengend für jemanden, der nicht der liebe Gott ist.“ (Arthur Schnitzler. *Der Weg ins Freie*. p. 381) (Acredite-me, Georg, há momentos nos quais eu invejo as pessoas que têm uma assim chamada visão de mundo. Eu, se quiser ter um mundo bem ordenado, preciso primeiro criá-lo. E isto demanda muito esforço para alguém que não é o bom Deus.)

Der Weg ins Freie (1908), romance de Arthur Schnitzler (1862-1931), é, de todas as obras do autor, a que mais detidamente se atém sobre as condições sociais, políticas, econômicas e espirituais dos judeus vienenses do *fin-de-siècle*. A sociedade judaica, que à época do romance constituía cerca de 10% da população da capital habsburga, era vasta e

nahm er in seinen journalistischen Arbeiten bei jeder sich bietenden Gelegenheit die Symptome des neuen technischen

multifacetada, e seus membros descendiam, em sua maior parte, de migrantes originários de outras regiões do Império, notadamente a Boêmia e a Morávia; a Hungria e a Galícia.

A ascensão social e econômica dos judeus de Viena, na segunda metade do século 19 e a nova posição que conquistaram na sociedade nascente é retratada neste grande painel da vida social e artística da capital habsburga, modelado em torno de uma trágica história de amor entre Georg von Wergenthin, músico da aristocracia decadente, e Anna Rösner, professora de piano da pequena burguesia cristã e anti-semita. Os dois vivem, sempre, na incerta penumbra em que o anti-semitismo contido subitamente vem à tona, despertado pelas bravatas do partido Nacional Alemão no parlamento, mas se alterna, suave e cinicamente, com relações sociais civilizadas, e muitas vezes interessadas, com os judeus de diferentes classes sociais e colorações políticas. Georg e Anna são emblemáticos do misto de frieza e de curiosidade com que os judeus da cidade são vistos, respectivamente, por uma aristocracia cujo poder repousa nas relações com a corte e por uma pequena burguesia cuja ideologia se molda, sempre, às conveniências e às necessidades econômicas individuais do momento, já que vive uma época de profundas modificações econômicas, políticas e sociais. As raízes desta época de profundas transformações estão na revolução de março de 1848, na qual os judeus tiveram uma participação decisiva e totalmente desproporcional à sua tímida presença na capital, então, e que teve, entre outras conseqüências, a suspensão das taxas extraordinárias a que ficavam sujeitos os judeus da cidade e a concessão de plenos direitos de cidadania.

Ao mesmo tempo, o romance está construído sobre o pano de fundo do aburguesamento de uma sociedade aristocrática – que, na Áustria, começaria, ao menos formalmente, com a revolução de março de 1848 – e pela ascensão social e econômica dos judeus, que permitiu a uma parte da população judaica, bem sucedida, o ingresso nas esferas superiores da sociedade, tanto em sua vida cultural quanto econômica e social. Esta ascensão de uma burguesia judaica em termos econômicos representou, do ponto de vista da cultura, uma busca pela incorporação de valores e padrões estéticos da camada aristocrática.

Os judeus, conforme observou, com justeza, Hannah Arendt, foram o “povo-estado” por excelência na Áustria. Eles não constituíam uma nacionalidade – nem mesmo uma assim chamada nacionalidade a-histórica, como os eslovacos e os ucranianos. Sua existência cívica e econômica não dependia de sua participação numa comunidade nacional, tal como os alemães ou os tchecos,

mas, ao contrário, da não-aquisição de tal status. Ainda que se assimilassem inteiramente à cultura de determinada nacionalidade, não lhes era possível superar o status de “convertidos” a esta nacionalidade. Nem a fidelidade ao imperador nem a fidelidade ao liberalismo enquanto sistema político oferecia status aos judeus sem demandar nacionalidade. Eles se tornaram o povo supra-nacional de um estado multi-nacional, e o único povo que calçou, efetivamente, os sapatos da antiga aristocracia.¹⁶⁸

Schnitzler retrata, em *Der Weg ins Freie*, as paixões e as ambições dos judeus vienenses e algumas das principais vertentes do complexo universo cultural e ideológico que se desenvolve concomitantemente às novas oportunidades de desenvolvimento profissional e pessoal decorrentes do crescimento econômico da cidade e da suspensão das restrições legais que pairavam sobre os judeus. Nas décadas que se sucederam à revolução de março de 1848, verificou-se um vertiginoso crescimento demográfico da comunidade judaica vienense. Neste sentido, o universo de *Der Weg ins Freie* é um universo de *parvenus* e de seus filhos, isto é, de uma camada emergente, sobre a qual, até recentemente, pairavam uma série de restrições de caráter legal, e que, com os novos tempos, passam a ocupar posições inimagináveis para seus antepassados. Empenhados em conquistar conhecimentos, riquezas, posições sociais, fama, e sabedoria, mas também preocupados com as grandes questões sociais e políticas de seu tempo, sejam estas habsburgas ou judaicas, eles são exemplos, quando não criadores, de um modo de vida urbano, num mundo em que as artes gozam de imenso prestígio e se abrem, para eles, como um novo caminho.

Nesta classe em ascensão encontra-se representada, melhor do que em qualquer outra, a fisionomia da Viena da época da Ringstrasse, cujos contornos arquitetônicos foram, em grande parte, plasmados por um grupo sedento de ostentação e prestígio. Assim, o gosto da Viena do *fin-de-siècle* – “este pathos, que no mais das vezes é apenas retórica; esta nobreza, que também se contenta com surrogados; esta sede de sensações, que abandona a herança

¹⁶⁸ Carl E. Schorske *Fin-de-Siècle Vienna*. Nova York, Alfred Knopf, 1980 p. 129: “The Jews, as Hannah Arendt has rightly observed, were the ‘state-people’ par excellence in Austria. They did not constitute a nationality – not even a so-called unhistoric nationality like the Slovaks or Ukrainians. Their civic and economic existence depended not on their participation in a national community, such as the German or the Czech, but, on the contrary, on not acquiring such a status. Even if they become assimilated completely to the culture of a given nationality, they could not outgrow the status of “converts” to the nationality. Neither allegiance to the emperor nor allegiance to liberalism as a political system offered status to the Jews without demanding nationality; they became the supra-national people of the multi-national state, the one folk which, in effect, stepped into the shoes of the earlier aristocracy.”

paterna”¹⁶⁹ – é em grande parte determinado pela ascensão vertiginosa de uma burguesia judaica que, por meio do comércio e da indústria, alcançou uma estabilidade e uma prosperidade antes reservada aos detentores de privilégios aristocráticos, e que passa a mimetizar, ao mesmo tempo em que os recria, os padrões estéticos da classe que, economicamente declinante, ainda detém o poder sobre o gosto, este seu último privilégio, ao qual, não por acaso, se aferram, também, os recém-chegados: depois da prosperidade, o maior sonho dos judeus vienenses é conseguir um lugar de destaque no universo das artes e da cultura, e o exercício da música, da literatura caminham em paralelo com uma paixão pelo teatro que transborda das salas de espetáculo para determinar os trajés e as maneiras de comportar-se nos salões aristocráticos aos quais alguns judeus têm acesso; a partir destes, para os salões da alta burguesia judaica e de lá para as modestas salas de visitas dos apartamentos da pequena burguesia judaica, dentro ou fora da Leopoldstadt.

O florescimento de uma economia altamente capitalizada, a liberdade de concorrência são características da cultura da Ringstrasse, e é neste universo que a nova classe dos *parvenus* judeus triunfaria. Esses judeus são os catalisadores da “nova cultura”, com seus desdobramentos políticos, literários, musicais e artísticos, cujo renome rapidamente se espalharia pelos confins do Império e pela Europa como um todo, e cuja aura magnética não deixaria de exercer seu fascínio sobre o jovem Joseph Roth, de maneira a nortear seus estudos e seus objetivos de vida, já na adolescência.

O novo universo judaico vienense começa a surgir, *de facto*, a partir de meados da década de 60 do século 19, como decorrência da concessão de plenos direitos civis aos judeus da Áustria, em 1848. As mudanças na forma da lei foram graduais e, apesar de alguns retrocessos na década de 1850, garantiram liberdades cada vez maiores. A concessão de tais privilégios fez do Kaiser Franz Joseph uma figura estimada e respeitada entre os judeus habsburgos, que no fim do século 19 freqüentemente homenageavam seu imperador dando seu nome a seus filhos varões – como o fez, por exemplo, o pai de Franz Kafka. Assim, em 1859 eles conquistaram o direito de ter empregados cristãos, em 1860 conquistaram, definitivamente, o direito de serem proprietários de terras e de exercerem

¹⁶⁹ Hans Tietze. *Die Juden Wiens*. p. 206: „diesem Pathos, das meist nur Rethorik ist, dieser Noblesse, die sich auch mit Surrogaten bescheidet, dieser Sensationsgier, die das Altväterische über Bord wirft – etwas vom allzu lauten Auftreten eben erst Emanzipierter und Zugewanderter anzumerken; ein Menschenalter, ehe man das Sezessionistische des Fin-de-siècle einem ‚goût juif‘ in die Schuhe schob, hat man sich in den gleichen Kreisen über die ‚jüdische Renaissance‘ aufgeregt.“

ofícios antes restritos a membros de guildas que não aceitavam judeus entre seus membros, enquanto que a plena igualdade de direitos civis foi conquistada em 1867.

A partir deste momento, a comunidade judaica de Viena passaria a viver um período de grande expansão, tanto em termos numéricos, em função da migração de judeus de províncias, quanto em termos econômicos, em decorrência da ampliação do comércio e mais tarde da indústria – atividades em que os judeus obtiveram resultados extraordinários, prosperando e dando origem a uma camada social urbana voltada primeiramente para o comércio e, mais tarde, para as indústrias e as profissões liberais.

O fortalecimento desta comunidade favoreceu a expansão de uma classe burguesa voltada para o lucro e para o progresso, ou seja, para o liberalismo, com o qual se buscava eliminar as barreiras políticas e econômicas que se impunham às suas atividades econômicas e à sua vida social. Na década de 1870, a suspensão do *numerus clausus* permitiu o ingresso de estudantes judeus na universidade. Viu-se, então, o surgimento de advogados, notários, engenheiros, técnicos, pintores e outros artistas judeus, assim como de professores universitários, que, juntamente com os comerciantes e industriais, passaram a definir os contornos de uma nova classe média e de uma nova classe alta urbana e judaica.

No universo da vida social, o *salon* desempenhava um papel central como espaço de convívio, de troca de experiências, mas também de contato social diretamente voltado aos interesses políticos e mercantis. E na Viena do último quartel do século 19, a tradição dos *salons* literários ou puramente sociais era cultivada pelas famílias da alta burguesia – especialmente a judaica. Assim, Tietze fala de “um número de damas cultas e bondosas que realizava um verdadeiro culto a Grillparzer, que envelhecia, e mais tarde passaria a honrar, de maneira simpática, outras personalidades de destaque, sobretudo Johannes Brahms”.¹⁷⁰ Tietze lista os nomes de várias damas judaicas que mantinham *salons* e enfatiza que suas casas se tornaram os pontos nevrálgicos da vida literária e teatral de Viena, destacando que, neste meio, os judeus foram recebidos sem reservas, o que levou muitos deles a se fundirem inteiramente com a alta burguesia da capital. Vê-se que a ascensão da burguesia judaica inauguraria o convívio dos elementos mais heterogêneos, anteriormente isolados uns dos

¹⁷⁰ Cf. Hans Tietze, *op. cit.* p. 213: „Die Tradition der literarischen Salons von damals wurde nun von den grossen Kaufmannsfamilien fortgesetzt; eine Anzahl liebenswürdiger Damen trieb mit dem alternden Grillparzer einen wahren Kult und setzte diese teilnehmende Verehrung gegenüber später führenden Persönlichkeiten, vor allem Johannes Brahms, fort.“

outros. Ali, aristocratas, artistas, estudiosos, burgueses judeus e cristãos socialmente ascendentes se encontravam em torno de acontecimentos de caráter artístico ou puramente social, ao mesmo tempo em que a adoção de novos hábitos, costumes e idéias, rapidamente difundia-se por meio de uma mimese que, como todas as outras esferas da vida social vienense do final do século 19, estava impregnada de teatralidade. Ao mesmo tempo, Tietze destaca o grande reconhecimento obtido por artistas judeus em todas as áreas – da interpretação à composição musical; das artes plásticas à arquitetura; da arte teatral à literatura. Tietze cita o teórico de literatura Erich Schmidt, que em 1880, em sua aula inaugural sobre os caminhos da literatura alemã no século 19, na Universidade de Viena, declarou: “o elemento judaico, seus *salons* e suas mulheres, seus jornalistas e seus poetas, (...) sua maldição e sua benção, exigem uma atenção intensa e isenta.”¹⁷¹

É, ainda, neste ambiente que surge a figura do “*königlicher Kaufmann*”, o comerciante cuja prosperidade o leva de encontro a novos gostos, à curiosidade por novas formas de vida, por novas experiências estéticas ou amorosas. Esta figura cardeal no ideário social e no imaginário judaico da época está presente já na obra de Karl Emil Franzos, e sua existência representava a encarnação dos ideais da *Haskalá*, do cosmopolitismo liberal e da emancipação: o triunfo de uma prosperidade baseada na *Tüchtigkeit*, esta virtude germânico-prussiana adotada pelos judeus emancipados, conciliada com o hedonismo, o esteticismo e a sensualidade em tudo vienenses.

Schnitzler descreve, igualmente, um universo político dominado pelo ceticismo tanto quanto pelo farsesco: o parlamento é como um prolongamento do *salon*, onde a representação parece importar mais do que as convicções verdadeiras, de maneira que à farsa social corresponde uma farsa política, ambas embaladas pela embriaguez de um esteticismo impregnado de sensibilidades exaltadas e de uma sensualidade transbordante.

A atitude apolítica e inteiramente voltada para os valores abstratos do espírito humano de um Stefan Zweig faz sentido, neste universo, na medida em que a vida política se tornara uma realidade bem menos imediata do que o hedonismo do cotidiano, ante o qual sucumbem, docemente, projetos e ideais. Na busca incessante pelo êxtase imagina-se a transcendência do político; na transcendência do nacionalismo, por meio de uma volta à beleza e a uma nobreza puramente do espírito, a transcendência do nacionalismo. Sobre

¹⁷¹ Hans Tietze. *op. cit.* p. 215: „dass das jüdische Element, seine Salons und seine Frauen, seine Journalisten und seine

estes vagos ideais constrói-se a abstração do cosmopolitismo de Zweig e de tantos de seus contemporâneos – inclusive do próprio Schnitzler.

A busca do essencialmente humano, o abandono dos sectarismos, a plenitude da liberdade artística – estes são os princípios que se imaginava triunfantes no apogeu do *fin-de-siècle* vienense. A sedução destes ideais impediu seus seguidores de perceber a tempestade que, na esfera puramente política, se formava sobre suas cabeças.

Ainda calcados sobre a noção de *Fortschritt* da *Haskalá*, estes ideais viam-se confrontados com um crescimento incessante do movimento anti-semita, a partir de 1878. Porém os que mais resistiram à sua manutenção eram, justamente, os judeus aculturados na capital, que se sentiam integrados à nova sociedade, apesar de tudo, e nela tinham conquistado posições confortáveis na esfera econômica, profissional, artística e acadêmica – ainda que freqüentemente à custa de certidões de batismo, vistas como meros passaportes para a modernidade, e não como conversões de fé, já que esta se tornara um conceito ultrapassado.

Schnitzler mostra como, a partir de suas novas posições, os judeus modernizados da capital habsburga podiam desfrutar dos confortos e dos prazeres da vida diária, que se renovava como um grande festival da natureza cultivada, e em que os passeios ao Prater se alternam com a vida nos *salons*, pontuados por escapadas para junto da natureza, idas a concertos, visitas a exposições e a freqüência aos cafés, sempre em busca do culto a uma beleza estética e sublime que, para os vienenses, tornara-se o *summum bonum*.

Ao mesmo tempo em que mostra os caminhos em busca da liberdade percorridos por algumas famílias judias vienenses, que têm em comum suas ligações com o barão músico Georg von Wergenthin, Schnitzler aponta para o anti-semitismo arraigado nesta sociedade em transformação. Embora este não seja o tema central do romance, as breves descrições de episódios nas vidas de oito famílias judias – os Ehrenberg, os Golowski, os Nürnberger, os Eissler, os Berman, os Stauber, os Oberberger e os Wyner – criam uma série de narrativas secundárias em torno do fio central do romance, que se refletem uns nos outros e acabam por definir os contornos da existência da comunidade judaica vienense à época, com seus hábitos, gostos, ambições – um desenho de partes relativamente independentes, que vão pontuando a narrativa principal e criam pequenas miniaturas literárias interpoladas. Estas

Dichter..., sein Fluch und sein Segen ein starkes, unbefangenes Augenmerk erheischen.“

guardam, cada qual, seu interesse e, vistas no conjunto, levam o leitor a um passeio por todas as camadas sociais da Viena judaica – desde os apartamentos mal iluminados da Leopoldstadt até os salões onde a velha aristocracia se encontra com a alta burguesia judaica, num convívio raramente isento de motivos ulteriores, e que tem como padrão de troca ostensivo, do lado dos aristocratas, a tradição e a soberania na esfera estética, e do lado dos judeus o espírito empreendedor e o dinheiro.

Os judeus que Schnitzler retrata, seja qual for sua situação social e econômica, têm em comum a característica de estarem, sem exceção, a caminho de algum lugar ou de alguma situação não exatamente conhecida. Os Ehrenberg são um exemplo: S. Ehrenberg é um rico fabricante de munições, cuja família oculta, cuidadosamente, o pré-nome, Salomon, desagradavelmente judaico. Ele, porém, despreza as ambições de sua mulher e de seus filhos, que mimetizam os gostos e os costumes da aristocracia, e se expressa sempre em ídiche, ou em *Jargon*, para o horror de seus familiares, e deixa de lado a intensa vida do *salon* de sua mulher para empreender uma viagem à Palestina. Oskar Ehrenberg, seu filho, como a compensar o deselegante judaísmo paterno, imita a ponto de tornar-se ridículo os gestos, costumes e a aparência de uma classe declinante em termos políticos e econômicos, para a qual o esteticismo se torna uma espécie de refúgio, e a própria estética do declínio um ideal – que Georg von Wergenthin, o protagonista do romance, encarna à perfeição.

Se as “ambições feudais” de Oskar Ehrenberg são ridicularizadas por seus contemporâneos – assim como sua reverência pelo catolicismo – ao final de sua trajetória patética, depois de levar do pai, na rua, um pé-de-ouvido por fazer uma reverência cristã a dois amigos da aristocracia, ele sobrevive a uma tentativa de suicídio e parte, em companhia de um príncipe e de um pequeno harém, numa longa viagem de navio em direção à Índia e ao Ceilão. Oskar Ehrenberg torna-se, assim, um emblema grotesco dos esforços de assimilação de uma burguesia judaica que se agarra com avidez aos símbolos da classe patrícia que deseja incorporar. Melhor sucedida é a assimilação do velho Eissler, “que compunha agradáveis valsas vienenses e canções; era conhecedor das artes e da Antigüidade; ocupava-se em colecionar e às vezes em vender antiguidades; fora em seu tempo o mais famoso boxeador de Viena e, com seu porte gigantesco, sua barba longa e

cinzenta e o monóculo, parecia-se mais a um magnata húngaro do que a um patriarca judeu.”¹⁷²

Se enquanto grupos sociais, eles descrevem trajetórias diametralmente opostas, judeus e aristocratas cruzam-se justamente no universo da arte: é no teatro e na música, mas também no gosto pelo teatral e na teatralização da vida, que eles se encontram. É também do cruzamento destas trajetórias que surge a estetização do declínio, a dissolução de valores, a vaga e incessante busca por atmosferas transcendentais e o gosto quase neo-barroco pela ornamentação e pela opulência que caracterizam a cultura do *fin-de-siècle*.

A *Gefühlskultur* de que fala Schorske tem sua gênese dissecada neste romance de Schnitzler, e resulta do encontro entre duas camadas que enfrentam um mesmo vazio de valores: a aristocracia declinante em termos econômicos e políticos e os judeus que deixam para trás sua herança espiritual; ambas a caminho de uma liberdade que é também o vazio – e estes são os dois sentidos do termo *Das Freie*, do título do livro. Essas duas construções que desmoronam criam uma espécie de apoteose, em que a sensualidade exaltada, a sensação de transitoriedade, a impossibilidade de construir algo permanente e a hipersensibilidade se tornam o terreno fértil de onde surgem utopias que vão nortear as vidas de personagens que parecem vagar no tempo. Aí surgem os sonhos de justiça social e de igualdade dos irmãos Therese e Leo Golowski, pequenos burgueses judeus da Leopoldstadt, pelos quais eles pagam com a prisão; os sonhos de um estado democrático de Berthold Stauber, deputado que renuncia a seu mandato depois de ter sido execrado publicamente no parlamento e insultado como “cão judeu” por colegas de ofício da bancada oposta, e que se refugia em Paris para dedicar-se à ciência no Instituto Pasteur; ou o sonho de se tornar um autor de teatro admirado, de um Heinrich Berman, cujo pai morre, na loucura, depois de sofrer implacável perseguição política no partido social-democrata, do qual é representante.

É neste mesmo terreno, ainda que com muito menos esforço e com resultados excelentes, que surge, graças à ajuda desinteressada e constante de todos os seus amigos judeus, o sonho musical de Georg von Wergenthin, artista medíocre, indolente, mestre na

¹⁷² Arthur Schnitzler. *Der Weg ins Freie*. Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag, 2004. p. 16: „Schon der alte Eissler, Willys Vater, der anmutige Wiener Walzer und Lieder komponierte, sich kunst- und altertumsverständlich mit dem Sammeln, zuweilen auch mit dem Verkauf von Antiquitäten befasste und seinerzeit als der berühmteste Boxer von Wien gegolten hatte, mit seiner Riesengestalt, dem langen, grauen Vollbart und dem Monokel, sah eher einem ungarischen Magnaten ähnlich, als einem jüdischen Patriarchen.“

arte de procrastinar, sempre em busca de *Stimmungen* que, no entanto, são tão fugidias quanto inalcançáveis, que termina por livrar-se de um filho e de uma amante indesejados e consegue um confortável cargo na corte, em Detmold, na Alemanha.

Von Wergenthin é honrado e estimado por todos os judeus, e o é exclusivamente em função de sua origem, não de quaisquer características ou méritos pessoais. Ao esforço que todos os judeus que o circundam fazem para dele se aproximarem, agradando-o, sentindo-se honrados com sua presença e ajudando-o nas situações mais incômodas, ele reage com um desprezo que é disfarçado, em maior ou em menor grau, de acordo com as conveniências. Trata-se de um sentimento cujas nuances vão desde o nojo explícito ao visitar o apartamento da família Gogowski, na Leopoldstadt, até as tonalidades mais sutis e quase imperceptíveis, como quando encontra Else Ehrenberg, seu noivo e sua mãe, numa apresentação de *Tristan*, de Wagner, na ópera de Viena.

Ele (Georg) era desprovido de coração e sentimental, disposto e melancólico, sensível e irresponsável, insuportável a ainda assim voltado para as pessoas... ao menos às vezes. Um sujeito com semelhantes características somente poderia justificar sua existência com algum feito grandioso, e se a obra prima, à qual ele estava obrigado, não se realizasse logo, bem logo, ele se veria obrigado, pela decência, ao suicídio. Mas ele não era uma pessoa decente... esta era a questão.¹⁷³

A simples presença do barão desperta, nos judeus, uma devoção imediata e instantânea, como uma espécie de epifania. Georg é, nas palavras de Berthold Stauber, “um conquistador de corações incomparável. Therese o incensa. E também, recentemente, Heinrich Berman, seria quase engraçado... Pois bem, um jovem bonito, esbelto, loiro, nobre, alemão, cristão – que judeu seria capaz de resistir a semelhante encanto...”¹⁷⁴

Der Weg ins Freie, assim, mostra os judeus assimilantes e modernizados de Viena como indivíduos que, soltos no vazio, não resistem à sedução do barão, a quem dedicam uma estima que transcende todas as tonalidades políticas ou sociais de suas próprias existências. Em decorrência deste fascínio, os poderes do barão vão se canalizando e se

¹⁷³ Arthur Schnitzler. *Der Weg ins Freie*. Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag, 2004. p. 231: „Er war herzlos und sentimental, leichtfertig und schwerblütig, empfindlich und rücksichtslos, unverträglich und doch auf Menschen angewiesen... zuzeiten wenigstens. Ein Subjekt mit solchen Eigenschaften konnte nun seine Daseinsberechtigung nur durch eine ungeheure Leistung erweisen, und wenn das Meisterwerk, zu dem er verpflichtet war, nicht bald, sehr bald in Erscheinung träte, so war er als anständiger Mensch verpflichtet, sich totzuschießen. Aber er war kein anständiger Mensch... daran lag es eben.

alastrando sobre os judeus como uma espécie de doença contagiosa: sem querer fazê-lo deliberadamente, ele os mesmeriza e os têm à sua disposição, com uma solicitude que se antecipa aos seus próprios desejos, como se o desprezo que por eles sente neles despertasse, ainda mais, o desejo de agradá-lo.

Berthold Stauber, ex-namorado de Anna Rosner, é o único que ousa erguer-se contra o barão – mas o faz apenas em seus comentários a portas fechadas, e mesmo assim chega a ser repreendido por seu pai, o velho médico que fez o parto do filho ilegítimo do barão.

Ao despertar da consciência judaica para este caso de amor não correspondido entre judeus assimilantes e aristocracia austríaca correspondeu, historicamente, o surgimento do Partido Nacional Judaico, e a ampliação do movimento sionista, que não por acaso surgiu na mesma Viena descrita por Schnitzler. *Der Weg ins Freie*, assim, poderia ser visto como um reflexo deste despertar, bem como uma lenta tomada de consciência de que os judeus de Viena se estavam agarrando a um navio que, lentamente, ia a pique.

A ausência de um fundamento sólido na existência dos judeus vienenses permeia a narrativa do romance como um todo, e as dúvidas impregnam as existências de todos seus personagens. A incerteza e a insegurança acerca da posição social dos judeus parece ser o que torna o barão, descendente de uma longa dinastia, e absolutamente infenso a qualquer tipo de catástrofe pessoal, econômica, ou social, tão atraente para um grupo que, como diz o personagem dramaturgo Heinrich Berman, vê-se na contingência de, se quiser um mundo bem ordenado, ter que construí-lo com suas próprias forças – “o que demanda muito esforço para quem não é o bom Deus.”¹⁷⁵

Se o barão é uma espécie de unanimidade entre estes judeus cheios de dúvidas acerca de sua identidade, dentre as ideologias que os seduzem floresce uma diversidade babélica que vai desde o sionismo de Salomon Ehrenberg – que Schnitzler apresenta claramente como uma reação ao anti-semitismo – até o assimilacionismo auto-obliterante de um personagem como Edmund Nürnberger, que num diálogo com Salomon Ehrenberg afirma: “Não sou batizado, mas também não sou judeu. Há muito tempo que não tenho religião, pelo simples fato de que nunca me senti como judeu.” “Se algum dia sua cartola

¹⁷⁴ Arthur Schnitzler. *Der Weg ins Freie*. Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag, 2004. p. 323: „Ein Herzensbezwinger ohnegleichen. Auch Therese schwärmt für ihn. Und Heinrich Berman neulich, es war fast komisch... Nun ja, ein schöner, schlanker, blonder junger Mann; Freiherr, Germane, Christ – welcher Jude könnte diesem Zauber widerstehen....“

for esmagada na Ringstrasse porque, com o perdão da palavra, o senhor tem um nariz um tanto judeu, o senhor certamente já vai se sentir atingido como judeu – disto pode ter certeza”, retruca-lhe Salomon Ehrenberg.¹⁷⁶

Um *pendant* literário à obra de Schnitzler, mas que não contou com a mesma fortuna crítica ou renome na posteridade, é *Grossstadtjuden* (1910), de Adolf Dessauer, autor que conquistou pouca notoriedade e hoje se encontra quase totalmente esquecido. Da mesma forma que *Der Weg ins Freie*, este romance retrata a sociedade judaica vienense às vésperas da 1ª Guerra Mundial, ou seja, o universo ao qual se dirigia o desejo do jovem Joseph Roth. Da mesma forma que Schnitzler, Dessauer descreve diferentes estratos da sociedade judaica, desde o apartamento da família Kastner, que anteriormente se chamava Kohn, na Leopoldstadt, até o esplêndido palácio da Ringstrasse onde vive a família Jordan. O que estas famílias, pertencentes a diferentes classes sociais, têm em comum é o desejo de assimilação à sociedade cristã que, como no caso do romance de Schnitzler, revela um anti-semitismo virulento por parte da pequena burguesia, e um preconceito sutil e interessado por parte da aristocracia. Assim, incitados pelo desejo de seu filho Leopold, os Kohn mudaram seu sobrenome para Kastner, e o jovem Leopold tem como desejo mais ardente livrar-se de tudo o que possa ser considerado judaico, no que revela uma introjeção dos preconceitos vigentes entre a pequena burguesia vienense muito em voga à época, e retratada, igualmente, no romance de Schnitzler.

Ele (Leopold) declarou que não suportava mais chamar-se Kohn, e que isto o estava devastando física e moralmente. E efetivamente ele emagrecia, e se tornava muito melancólico. Bastava-lhe ver o nome “Kohn” na plaquinha à porta do apartamento para ser levado ao desespero. Quando alguém a ele se dirigia chamando-o de “Herr Kohn”, como não poderia deixar de ser, ele mudava de cor e freqüentemente declarava que se sentia como se tivesse sido insultado. Kohn estava estrangulando seu pescoço, e lhe ocasionava queixas de todos os tipos. O médico, a quem a mãe, preocupada, consultara por causa deste estado incomum, e que, por acaso, chamava-se, também, Dr. Kohn, depois de examinar o paciente expressou o temor de que a intensa repulsa do jovem

¹⁷⁵ Arthur Schnitzler. *Der Weg ins Freie*. Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag, 2004. p. 381: „Ich, wenn ich eine wohlgeordnete Welt haben will, ich muss mir immer selber erst eine schaffen. Das ist anstrengend für jemanden, der nicht der liebe Gott ist.“

¹⁷⁶ Arthur Schnitzler. *Der Weg ins Freie*. Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag, 2004. p. 69: „Ich bin nicht getauft“, erwiderte Nürnberger ruhig. „Aber allerdings bin ich auch nicht Jude. Ich bin längst konfessionslos geworden, aus dem einfachen Grunde, weil ich mich nie als Jude gefühlt habe.“ „Wenn man Ihnen einmal den Zylinder einschlägt auf der Ringstrasse, weil Sie, mit Verlaub, eine etwas jüdische Nase haben, werden Sie sich schon als Jude getroffen fühlen, verlassen Sie sich darauf.“

pelo próprio nome pudesse levar ao estabelecimento de uma idéia fixa, e que talvez nele estivesse emergindo uma forma de doença mental ainda não conhecida pela medicina. Frau Kohn, como ela ainda se chamava à época, andava de um lado para o outro, revirando as mãos. “Meu Deus! Que novo tormento é este?” ela se lamentava. “Kohn virou uma doença.” E ela insistia sem parar com seu marido, desde o amanhecer até à noite, para que ele se livrasse deste nome nocivo à saúde. Depois de negativas veementes, ele acabou por ceder, não sem antes expressar em alto e bom tom sua irritação com Leopold. A mulher tentava acalmá-lo. “A criança tem um gosto tão refinado,” dizia ela, “seu senso estético está sendo desrespeitado por este nome.”¹⁷⁷

Esta breve passagem do romance de Dessauer traz à tona a temática central do romance, que é também uma das preocupações centrais dos judeus vienenses, sedentos de assimilação à sociedade mais ampla que se encontra à sua volta: assim como aos olhos dos anti-semitas, o judaísmo se lhes afigura como anti-estético e vergonhoso ao mesmo tempo em que eles projetam sobre o universo cristão e aristocrático todas as qualidades positivas. Da mesma forma que os judeus de *Der Weg ins Freie*, que em Georg von Wergenthin reverenciam uma forma de vida e um universo sensorial percebidos como gloriosos, Leopold Kohn vê no nome judaico um impedimento à sua passagem para o universo de gostos refinados do apogeu da capital habsburga. Como fica claro na observação da sra. Kastner, ex-Kohn, a escolha de Leopold tem como fundamento o gosto, isto é, o senso estético – um elemento que não tem lugar na tradição judaica do Leste europeu. Da mesma forma, os personagens de *Der Weg ins Freie* são mesmerizados por Georg von Wergenthin em função da combinação, em sua pessoa, entre a origem aristocrática e o refinamento estético característico de sua atividade de compositor. Wergenthin é, na visão de Schnitzler, um filho tardio do romantismo alemão, e o esteticismo o valor supremo de sua existência. Embriagado pela beleza das artes, da natureza, vagando em busca de atmosferas, sem

¹⁷⁷ Adolf Dessauer. *Großstadtjuden*. Viena, Wilhelm Braumüller, 1910. p. 3: „Er (Leopold) erklärte, er halte es nicht mehr aus, Kohn zu heissen, er gehe daran körperlich und moralisch zugrunde. Und tatsächlich magerte er ab und wurde ganz melancholisch. Schon das Wort ‚Kohn‘ auf dem Täfelchen an der Wohnungstür brachte ihn zur Verzweiflung. Wenn ihn jemand, wie es nicht anders möglich war, mit ‚Herr Kohn‘ anredete, wechselte er die Farbe und erklärte dann oft, er habe ein Gefühl gehabt, als ob er insultiert worden wäre. Der Kohn würgte ihn angeblich im Halse, er bereitete ihm alle möglichen Beschwerden. Der Arzt, den die besorgte Mutter wegen dieses seltsamen Zustandes konsultierte und der zufälligerweise selbst Dr. Kohn hiess, gab, nachdem er Leopold untersucht, der Befürchtung Ausdruck, dass dessen hochgesteigerte Abneigung gegen den eigenen Namen zur Entstehung einer fixen Idee führen könnte, es bereitete sich hier vielleicht eine, der Medizin bisher noch unbekannte Form der Gemütskrankheit vor. Frau Kohn, wie sie damals noch hiess, ging händeringend umher. ‚Gott, was für eine neue Lad?‘ jammerte sie, ‚Kohn ist eine Krankheit geworden.‘ Und sie berstürmte ihren Mann von früh bis spät, den gesundheitsschädlichen Namen abzulegen. Nach heftigem Widerspruch fügte er sich, nicht ohne seinen Ärger über Leopold lauten Ausdruck zu geben. Die Frau suchte ihn zu beschwichtigen. ‚Das Kind hat einen so feinen Geschmack,‘ sagte sie. ‚Sein ästhetisches Gefühl wird durch den Namen beleidigt.‘“

qualquer tipo de restrição moral, ele é um filho e uma personificação dos ideais da Viena do *fin-de-siècle*.

Assim como Leopold Kastner, a mulher de Jordan, o riquíssimo proprietário de um conglomerado industrial do romance de Dessauer, acredita ter a assimilação ao alcance das mãos. Seu grande trunfo é sua amizade com uma baronesa, e ela deseja converter-se ao catolicismo, tendo como madrinha uma dama da nobreza, o que lhe parece o melhor caminho para uma atualização de sua personalidade, e para sua aceitação por parte da sociedade aristocrática. O *pendant* de Frau Jordan é, no romance de Schnitzler, Frau Ehrenberg, que oculta judiciosamente o inaceitável pré-nome Salomon de seu marido, e em cujo *salon* se instala o ambiente habitual de aristocratas, estudiosos, artistas e grandes capitalistas.

Frau Jordan, a mulher do conselheiro comercial, ansiava por ser aceita no seio da igreja católica. Ela se alegrava com sua mudança de fé como com um novo e finíssimo traje— e na verdade era isto o que ela representava. O pior que ela era capaz de dizer a respeito da religião judaica era que estava fora de moda e envelhecida. “Uma pessoa que tenha um mínimo de respeito por si hoje em dia não permanece mais judia”, ela dizia freqüentemente com raiva a seu marido. “Um judeu em nosso tempo é ridículo e de mau gosto!” E ela insistia com Jordan, para que ele se batizasse, juntamente com toda a família.¹⁷⁸

O casamento da filha de Jordan, Elvira, com o filho da baronesa, Karl, e sua mudança para uma extensa propriedade rural onde há até ruínas de um castelo medieval parece a Frau Jordan o mais glorioso projeto de vida possível, já que, à maneira do que acontece com o jovem Ehrenberg do romance de Schnitzler, representa um vínculo com a tradição feudal, ou seja, as origens da casa Habsburga e dos aristocratas que gravitam à sua volta. Frau Ehrenberg e Frau Jordan têm em comum o desprezo por tudo o que remete à tradição judaica, que lhes parece antiquada na melhor das hipóteses – e repelente na pior delas. Elas são, assim, emblemas do projeto assimilacionista da burguesia judaica ascendente na Viena no *fin-de-siècle* – um assimilacionismo que não pretende a transcendência das nacionalidades e dos grupos religiosos em nome de uma humanidade única, mas que

¹⁷⁸ Adolf Dessauer. *Großstadtjuden*. Viena, Wilhelm Braumüller, 1910. p. 102: „Schmachtete doch die Kommerzialrätin schon lange darnach, in den Schoß der katholischen Kirche aufgenommen zu werden. Sie freute sich auf ihren Glaubenswechsel wie auf eine extrafeine neue Toilette, die er ja im Grunde auch für sie war. Das Schlimmste, was sie der jüdischen Religion nachzusagen wusste, war, dass sie unmodern und veraltet sei. ‚Ein Mensch, der etwas auf sich hält, bleibt heutzutage nicht mehr Jude‘, sagte sie oft ärgerlich zu ihrem Gatten. ‚Ein Jude in unserer Zeit ist lächerlich und geschmacklos!‘ Und sie bestürmte Jordan, gemeinschaftlich mit ihr und der ganzen Familie zur Taufe zu gehen.“

pretende incorporar, *tout court*, os padrões pré-existent e os gostos de uma sociedade aristocrática da qual, até pouco tempo antes, os judeus permaneciam totalmente excluídos.

Assim, o maior orgulho de Frau Jordan é ter obliterado de tal forma tudo o que havia de judaico em seu caráter, a ponto de ser percebida, ao menos superficialmente, como cristã, tanto por judeus quanto por anti-semitas, num compartimento de trem:

Certa vez, depois de uma viagem de trem, ela (Frau Jordan) contou, corada de prazer, que entabulara uma conversação com dois companheiros de viagem, que eram anti-semitas encarniçados, e que, como provavam suas invectivas exaltadas contra os judeus, acharam que ela fosse uma deles. Esta tinha sido a grande realização de sua vida, mas a outra era ainda mais esplêndida. Também esta ocorrera durante uma viagem de trem, porém seus companheiros de viagem agora não eram anti-semitas, e sim judeus. Quem não conhece a sensibilidade quase infalível dos judeus para identificar seus semelhantes! Mas, para a grande alegria e satisfação de Frau Jordan, desta vez esta sensibilidade não funcionou, como comprovava o fato de que, mal avistando-a, os companheiros de viagem passaram a comportar-se de maneira muito mais cuidadosa do que antes e a expressar-se com palavras melhor escolhidas...¹⁷⁹

A adoção irrestrita de uma visão de mundo, de uma estética, de um estilo, cujo fascínio é irresistível levava, como vemos, ao paroxismo da assimilação, ou seja, ao surgimento da figura do judeu anti-semita, ao qual Dessauer faz referência neste romance, e que é uma das figuras caricaturais mais expressivas do universo judaico vienense. O assimilar-se implica, aí, na auto-obliteração em nome da identificação com a classe social da qual se deseja fazer parte, e pretende a introjeção da totalidade de sua escala de valores – do esteticismo ao preconceito antijudaico.

Dois personagens secundários do romance de Dessauer enfatizam a busca por uma nova identidade dos judeus vienenses por um lado, e por outro a noção, coerente com a ideologia liberal e progressista, de que cada qual é livre para tornar-se o que quiser. O primeiro deles é James Löwy que, depois de passar cinco meses em Liverpool, adota um figurino e um estilo de vida que lhe parecem inteiramente britânicos:

Ser inglês consistia, para Löwy, adotar determinados trajes e alguns hábitos. E a este respeito ele tinha perfeito discernimento. Ele era capaz de contar nos dedos como um *gentleman*

¹⁷⁹ Adolf Dessauer. *Großstadtjuden*. Viena. Wilhelm Braumüller, 1910. p. 104: „Einmal nach einer Eisenbahnfahrt erzählte sie (Frau Jordan) rot vor Vergnügen, sie sei mit zwei Mitreisenden, eingefleischten Antisemiten, ins Gespräch gekommen, die sie, wie ihre heftigen Ausfälle gegen die Juden bewiesen, für eine der ihrigen gehalten hätten. Das war der eine grosse Erfolg ihres Lebens, aber der andere war noch eklatanter. Auch ihn errang sie auf einer Eisenbahnfahrt, doch waren die mitreisenden diesmal nicht Antisemiten, sondern Juden. Wer kennt nicht das beinahe untrügliche Witterungsvermögen der Juden für ihresgleichen. Aber bei Frau Jordan bewährte es sich zu ihrer grössten Freude und

que se apresenta em sociedade deve vestir-se em cada ocasião, seja para um *lunch*, um *dinner*, um *five o' clock tea* ou uma *garden party*. Uma vez que, desde sua volta de Liverpool ele fizera de sua completa transformação num *gentleman* inglês a estrela-guia de sua vida, mandara fazer, segundo modelos retirados de uma revista de moda londrina, uma enorme quantidade de peças de vestuário que lhe permitiam apresentar-se de acordo com as regras para todo tipo de ocasião festiva. Mas quando tinha ele uma oportunidade de fazer uso de seus conhecimentos e de seus trajes? ¹⁸⁰

Os personagens de Dessauer estão, sempre, em busca de novos trajes, que possam facilitar seu ingresso nas esferas das quais desejam participar. Deixando para trás a *kapota* e as barbas, desejam libertar-se de suas origens judaicas e empenham-se na aquisição de uma nova “persona”, por meio da qual se tornarão *Westjuden* (judeus ocidentais) ou mesmo cristãos mimetizados ao cenário da cidade. Os trajes à inglesa de James Löwy ou a conversão ao catolicismo de Frau Jordan têm o mesmo significado e também o mesmo objetivo: os judeus de quem falam Schnitzler e Dessauer são, eles também um grupo em processo de migração, tanto física quanto espiritual, que buscam novos horizontes, novas posições sociais, novas idéias, ao mesmo tempo em que buscam contornar o anti-semitismo crescente da capital habsburga nos primeiros anos do século 20 por meio de uma mímese que, esperam, fará com que deixem de ser judeus e, portanto, perseguidos.

Neste sentido, a projeção que Roth faz sobre o universo da dupla monarquia como um *topos* de perfeita estabilidade, no qual cada coisa tinha determinado, exatamente, o lugar que lhe cabia – e que é, também, de certa forma, a visão sustentada por Zweig em seu *Die Welt von Gestern* – surge como uma idealização pouco verossímil se comparada ao conteúdo desses dois romances de 1910, que retratam uma sociedade judaica pressionada, por um lado, por um movimento anti-semita de momento crescente, e por outro pela ambição por ascensão social e integração ao universo do liberalismo, que surge a partir da segunda metade do século 19, isto é, uma sociedade cujo intenso movimento é determinado pelo *Streben* individual e onde, ao menos para os judeus, não existe lugar para o

Genugtuung diesmal nicht, wie schon der Umstand bewies, dass die Mitreisenden, kaum dass sie ihrer ansichtig geworden, sich viel manierlicher als früher benahmen und gewählter ausdrückten...”

¹⁸⁰ Adolf Dessauer. *Großstadtjuden*. Viena, Wilhelm Braumüller, 1910 p. 24: „Das Wesen des Engländers bestand für Löwy in dessen Toilette und in einigen Lebensgewohnheiten. Über diese Dinge wusste er genauest Bescheid. Er konnte an den Fingern herzählen, wie ein Gentleman, der in Gesellschaft ging, gekleidet sein musste, sei es nun, dass es sich um einen lunch handelte, ein diner, einen five o' clock tea oder eine garden party. Da er nach seiner Rückkehr von Liverpool seine vollständige Umwandlung in einen englischen Gentleman zum Leitstern seines Lebens gemacht hatte, so hatte er sich nach Londoner Modejournalen eine Unmasse von Kleidungsstücken anfertigen lassen, die ihn hinlänglich instand setzten, sich bei jeder Art von Festlichkeit streng nach Vorschrift zu tragen. Aber wann hatte er Gelegenheit, von seinen Kenntnissen und Kleidern Gebrauch zu machen?“

imobilismo de feições quase míticas que Roth atribui ao universo habsburgo. As forças que destruiriam este universo, cujo paroxismo é representado pela eclosão da 1ª Guerra Mundial, estavam, como se vê, germinando havia décadas quando começou a derrocada final da dupla monarquia. Na obra de Roth, o velho Zipper, de *Zipper und sein Vater*, representa está fé no *Fortschritt*, ou progresso que, já bem antes da 1ª Guerra, abalava as estruturas milenares do império, às quais Roth se remete, com uma nostalgia não isenta de uma certa artificialidade, uma vez que não chegou a conhecê-las quando ainda se encontravam íntegras. A mentalidade do velho Zipper, que crê cegamente na liberdade humana, que admira os inventores e exploradores do globo como os verdadeiros redentores da humanidade, é em tudo coerente com a ambição dos judeus retratados por Dessauer e por Schnitzler, que imaginam estar a seu alcance a liberdade de se tornarem o que bem entenderem – de aristocratas cristãos a lordes ingleses e de senhores feudais apaixonados pela caça – como o velho Richelieu, *alias* Karpeles:

A família (Richelieu) era originária de Praga, de onde se mudara para Viena havia apenas uns poucos anos. Em Praga Herr Karpeles tornara-se um homem rico, graças à conjuntura que fez prosperar enormemente seu negócio de madeiras, de início pequeno. Ele então vendeu o empreendimento, tomou para si o nome de Richelieu e mudou-se para Viena. Aqui, todo esforço (*Streben*) concentrava-se em conquistar para si um nome como soberano na arte de viver e como desfrutador dos prazeres da vida, em estilo aristocrático. Ele participava de caçadas, apostava grandes quantias nos clubes e tinha uma amante assumida. O aspecto determinante de sua personalidade era uma vaidade sem limites, e ao mesmo tempo ingênua e infantil. Ele queria, a qualquer preço, ser admirado como um verdadeiro aristocrata. Suas paixões e prazeres exagerados lhe proporcionavam muito mais prazer por serem notadas e comentadas pelos outros do que por seu conteúdo intrínseco.¹⁸¹

É a era do liberalismo que permite, de um lado, o rápido crescimento da prosperidade do comerciante de madeiras Karpeles e, de outro, sua transformação em aristocrata apaixonado pela caça, que frequenta o apartamento da família Kastner, na Leopoldstadt, acompanhado de seus cães, e cujas filhas têm como passatempo predileto rir-se dos hábitos

¹⁸¹ Adolf Dessauer. *Großstadtjuden*. Viena, Wilhelm Braumüller, 1910. p. 35: „Die Familie (Richelieu) stammte aus Prag, von wo sie erst vor wenigen Jahren nach Wien übersiedelt war. In Prag war Herr Karpeles durch einen anfänglich recht kleinen, aber dank günstiger Konjunkturen immer mehr ausgedehnten Holzhandel zum reichen Manne geworden. Er verkaufte nun sein Geschäft, nahm den Namen Richelieu an und übersiedelte nach Wien. Hier war sein ganzes Streben darauf gerichtet, sich als Lebenskünstler und Genussmensch in aristokratischen Stile einen Namen zu machen. Er nahm an Jagden teil, spielte hoch in den Klubs und hatte eine erklärte Maitresse. Der Hauptcharakterzug seines Wesens war grenzenlose und dabei kindlich naive Eitelkeit. Um jeden Preis wollte er als ‚echter Aristokrat‘ bewundert werden. Seine

dos judeus recém-chegados da província. A teatralidade da vida dos *salons* e dos prazeres aristocráticos, assim, significa também um gosto pelo farsesco, pela impostura e pela pretensão, como fica evidente, por exemplo, em *Großstadtjuden*, durante a festa na casa da baronesa, em que grandes capitalistas judeus conversam entre si a respeito do preço em corôas a ser pago pelas diferentes condecorações e títulos de nobreza concedidos pela casa real, como num grande mercado aberto ou bolsa de valores:

No primeiro grupo estavam os saciados, isto é, aqueles que já haviam recebido numerosas condecorações e até mesmo títulos de nobreza, e que não ambicionavam novas distinções porque já não tinham distinções a esperar. De suas alturas luminosas eles olhavam com ironia e desprezo para os que lutavam furiosamente pela ascensão. Estes ambiciosos, porém, que constituíam o segundo grupo, eram de diversos tipos. Dentre eles havia alguns que hoje tentavam pela primeira vez sua sorte, enquanto outros lutavam havia anos, e sempre que surgisse no mercado aberto, a um preço qualquer, uma oportunidade de ascensão, empenhavam todas as suas forças para subir.¹⁸²

A paixão de Roth pelo universo da dupla monarquia tem, também, algo da vaidade de um *parvenu* como Richelieu: ao glorificar a *Welt von gestern* em romances como *Radetzkymarsch* e *Die Kapuzinergruft*, por exemplo, ele a descreve como alguém que participara do cerne de uma sociedade, da qual, porém, teve apenas um vislumbre passageiro, durante seus dois anos de estudante de letras germânicas em Viena, antes do início da guerra.

O *Fortschritt* e o impulso titânico em direção à afirmação do indivíduo, que se vê à solta num universo que perdeu suas referências cardeais, vista por Roth como a causa do mal estar europeu no pós-guerra, está presente, como vemos, já no longo período que antecede ao conflito, ao menos para a população judaica do Império, empenhada em transpor-se para uma modernidade nascente, para nela encontrar seu lugar ao sol. E este empenho traduz-se nas estatísticas apresentadas por Hans Tietze em *Die Juden Wiens*: segundo o autor, ao longo da segunda metade do século 19, a população judaica de Viena crescera de menos de 10.000 para 150.000 pessoas – especialmente em decorrência da

Passionen und Ausschweifungen machten ihm viel weniger ihres Inhalts wegen Vergnügen, als weil sie von anderen bemerkt und besprochen wurden.“

¹⁸² Adolf Dessauer. *op. cit.* p. 155: „In die erste Gruppe gehörten die Gesättigten. Das waren die bereits vielfach Dekorierten und auch schon Geadelten, die keine neue Auszeichnung mehr anstrebten, weil sie keine mehr zu erwarten hatten. Von ihrer lichten Höhe blickten sie mir geringschätzigem Spott auf die stürmlich Emporstrebenden herab. Diese Emporstrebenden aber, welche die zweite Gruppe bildeten, waren auch von verschiedener Art. Unter ihnen gab es solche, die heute zum erstenmal ihr Glück als Ehrgeizlinge versuchten, während andere schon seit vielen Jahren, so oft auf

migração de judeus da Hungria e da Galícia. Se a sociedade em rápida transformação e o ideário maskílico rapidamente criavam a figura do judeu vienense “modernizado”, os recém-chegados, por seu turno, chamavam a atenção dos judeus já antes estabelecidos na cidade – e ainda mais da sua população cristã – em função de seus hábitos destoantes com os costumes da capital. Mesmo um historiador como Sigmund Mayer, que pretende narrar de um ponto de vista neutro as transformações ocorridas na comunidade judaica vienense, não esconde certo desprezo pelos hábitos de migrantes que ele descreve como “as hordas, que chegavam ininterruptamente da província para cá, espiritualmente originárias de uma outra atmosfera; que traziam outras visões de mundo, diferentes das até então conhecidas em Viena; o que logo se tornou evidente por meio de mudanças no cenário externo...”¹⁸³ Costumes como fechar as lojas aos sábados, cobrir os cabelos, não cortar a barba, cozinhar o *Schalt* (*Cholent*) em fornos públicos na véspera do *Shabat* – tudo isto chamava a atenção da população da cidade, especialmente na Leopoldstadt, escolhida pelos recém chegados como residência.

No fim da década de 1870, motivado, segundo Mayer, sobretudo pela da concorrência comercial entre a pequena burguesia católica e a judaica, começa, em Viena, um forte movimento anti-semita, que alguns anos mais tarde passaria a ser encabeçado por Karl Lueger, mais tarde prefeito da cidade. Para Hans Tietze, o novo antisemitismo surgiu em 1880, ano em que este termo foi inventado. O movimento anti-semita não era porém, em sua origem, vienense, mas se veio para a Áustria despertado pelos acontecimentos na Alemanha, na Hungria e na Rússia, rapidamente arraigou-se no solo local. As agitações do berlinense Adolf Stöcker e de Istoczy, na Hungria, rapidamente ganharam fôlego entre a pequena burguesia e o proletariado vieneses.¹⁸⁴

Ao mesmo tempo em que lideraria o movimento anti-semita, o próprio Lueger, assim como muitos dos anti-semitas austríacos, gabava-se de suas amizades com judeus. A ambivalência e a hipocrisia do anti-semitismo austríaco do século 19 encontra expressão na seguinte afirmativa que Lueger fez num encontro pessoal com o próprio Mayer: “Dos

offenem Markte eine Kletterstange mit einem Preis an der Spitze aufgerichtet wurde, alle ihre Kräfte anstengten, um hinaufzugelangen.“

¹⁸³ Sigmund Mayer. *op. cit.* p. 463: „Die Scharen, welche stetig aus der Provinz hierher geströmt sind, kamen geistig mehr oder weniger aus einer anderen Atmosphäre, brachten andere Anschauungen als die bisher in Wien gewohnt gewesen mit; das zeigte sich sehr bald, schon durch mancherlei Veränderungen in der äusseren Szenerie.“

judeus húngaros eu gosto ainda menos do que dos húngaros, porém não sou inimigo de nossos judeus vienenses. Eles não são tão ruins assim e além disto são-nos indispensáveis. Meus vienenses estão sempre com vontade de descansar, os judeus são os únicos que têm sempre vontade de trabalhar.”¹⁸⁵

O anti-semitismo de Lueger diferencia, também, entre os judeus da capital e os da província, de tal forma que os próprios judeus “modernizados” que figuram nos romances de Schnitzler e de Dessauer discutidos acima acreditavam na possibilidade de adoção do ideário anti-semita, por considerarem que este estivesse voltado, exclusivamente, para os forasteiros e os recém-chegados. A conversão ao catolicismo era vista como salvação num momento em que ainda parecia possível, a quem o quisesse, simplesmente deixar de ser judeu. A situação de preconceito introjetado levou, igualmente, ao estabelecimento, igualmente folclórico entre os judeus vienenses, de uma hierarquia subentendida cujas posições superiores eram ocupadas pelos judeus de há muito estabelecidos da capital e assimilados às suas formas de vida, idéias, maneiras de agir e de falar, e as posições inferiores cabiam aos recém-chegados das províncias, estes também sujeitos a uma sub-hierarquia cujos postos mais elevados pertenciam aos judeus da Morávia e da Boêmia, seguidos pelos húngaros e, em último lugar, os galicianos.

Assim, em *Die Welt von Gestern*, Zweig justifica um mal disfarçado orgulho por sua ancestralidade com a crença no progresso, adotada pelos judeus das terras de onde vinham seus pais:

A família de meu pai era originária da Morávia. Em pequenas localidades rurais as comunidades judaicas ali vivam em perfeita harmonia com os camponeses e com os pequenos burgueses, de maneira que estavam livres da opressão e, ao mesmo tempo, da impaciência mercurial e ambiciosa dos judeus galicianos, dos judeus do Leste (*Ostjuden*). (...) Desde há muito emancipados da religiosidade ortodoxa, eles eram seguidores apaixonados da religião da época, o progresso, e dentre eles estavam os mais respeitados representantes no parlamento na era do liberalismo. Quando se mudaram de suas terras para Viena, eles se adaptaram à esfera da cultura superior com uma velocidade espantosa, e sua ascensão pessoal estava organicamente associada ao desenvolvimento geral da época.¹⁸⁶

¹⁸⁴ f. Hans Tietze. *op. cit.* p. 237

¹⁸⁵ Sigmund Mayer. *op. cit.* p. 475. : „Ich mag die ungarischen Juden noch weniger als die Ungarn, aber ich bin kein Feind unserer wiener Juden; sie sind gar nicht so schlimm und wir können sie gar nicht entbehren. Meine Wiener haben fortwährend Lust, sich auszuruhen, die Juden sind die einzigen, die immer Lust haben, tätig zu sein.“

No romance de Dessauer, Fränzchen Weintraub é a personagem que expressa, de maneira mais direta, esta crença numa hierarquia entre os judeus de Viena em função de sua origem. Como seu cunhado e seu marido são nascidos na pequena cidade morávia de Trebitsch e ela em Viena, ela se considera infinitamente superior a eles, mimetizando, assim, os sentimentos de uma sociedade declinante porém altamente estratificada e fossilizada, em que o nascimento é determinante da posição que o indivíduo ocupará numa hierarquia praticamente imóvel, em que duques são superiores a condes, que por sua vez são superiores a barões e assim por diante:

Fränzchen conhecia bem os sentimentos de Jakob com relação a ela, e a eles reagia com a maior cortesia. Estabelecera-se, entre os dois, um relacionamento verdadeiramente harmônico, fundamentado no desprezo mútuo. Um desprezava o outro, e nenhum dos dois considerava que o outro tivesse nascido em seu nível. Se no caso de Jakob a atividade de vendedor ambulante do pai de Fränzchen a condenava a uma posição inferior, Fränzchen derivava sua superioridade com relação a Jakob do fato de que ela nascera em Viena, enquanto ele nascera em Trebitsch, uma cidadezinha na Morávia. O desprezo de Fränzchen pelos judeus nascidos na província não tinha limites. Ela mal os considerava como seres humanos.¹⁸⁷

A estratificação social da sociedade aristocrática é, como vemos, introjetada como uma escala de valores relativos entre os indivíduos, que passam a ser classificados em função de sua origem, e não em função do valor de suas ações como seres humanos. A crença nesta hierarquia perduraria século 20 adentro, mesmo após a derrocada da monarquia, e em *Juden auf Wanderschaft*, por exemplo, Joseph Roth afirma que “não há destino mais pesado do que ser um judeu galiciano em Viena.”

Lueger foi também autor de muitas outras frases célebres com relação aos judeus: em 1866, quando o parlamento realizava uma seção solene em comemoração ao 70°.

¹⁸⁶ Stefan Zweig. *Die Welt von Gestern*. Detmold, Bertelsman, 1961, p. 19: „Die Familie meines Vaters stammte aus Mähren. In kleinen ländlichen Orten lebten dort die jüdischen Gemeinden in besten Einvernehmen mit der Bauernschaft und dem Kleinbürgertum; so fehlte ihnen völlig die Gedrücktheit und andererseits die geschmeidig vordringende Ungeduld der galizischen, der östlichen Juden. (...) Früh vom orthodox Religiösen emanzipiert, waren sie leidenschaftliche Anhänger der Zeitreligion des ‚Fortschritts‘ und stellten in der politischen Ära des Liberalismus die geachteten Abgeordneten im Parlament. Wenn sie aus ihrer Heimat nach Wien übersiedelten, passten sie sich mit erstaunlicher Geschwindigkeit der höheren Kultursphäre an, und ihre persönlicher Aufstieg verband sich organisch dem allgemeinen Aufschwung der Zeit.“

¹⁸⁷ Adolf Dessauer. *Großstadtjuden*. Viena, Wilhelm Braumüller, 1910. p. 18: „Fränzchen kannte Jakobs Gefühle für sie und erwiderte sie herzlichst. Es bestand zwischen ihnen ein recht harmonisches, auf gegenseitige Verachtung gegründetes Verhältnis. Das eine blickte auf das andere herab, keines hielt das andere für ebenbürtig. War es in Jakobs Augen die einstige Hausierertätigkeit des Vaters, welche der Tochter den Stempel der Minderwertigkeit aufprägte, so leitete Fränzchen ihre Superiorität über Jakob davon ab, dass sie in Wien geboren war, er aber nur in Trebitsch, einer kleinen Stadt in Mähren. Fränzchens Verachtung jüdischer Provinzgeborener war grenzlos. Sie schätzte sie kaum noch als Menschen.“

aniversário de Adolf Fischhof – judeu e um dos líderes da revolução de 1848 – ele afirmou: “Nenhum dos senhores que se encontram nesta sala chega aos pés de Fischhof e não há ninguém que a ele possa comparar-se em termos de passado político, de méritos em suas ações em prol da cidade e de integridade de caráter.”¹⁸⁸

A duplicidade e a ambigüidade são características da vida política austríaca no *fin-de-siècle*. O anti-semitismo, muitas vezes manipulado pelos discursos políticos, era dirigido sobretudo à pequena burguesia: “nas camadas superiores do Estado, da sociedade e até mesmo do clero, a antipatia aberta pelos judeus era considerada anacrônica, e os círculos liberais propriamente ditos consideravam manifestações deste tipo como remanescentes moribundos do passado.” “Não era de bom tom expressar o anti-semitismo”.¹⁸⁹

As diferenças entre o expressar e o sentir, e os diferentes graus do anti-semitismo são também os lubrificantes de uma vida social que, como mostra Schnitzler em *Der Weg ins Freie*, reúne elementos díspares, separados por ódios entranhados mas, ao mesmo tempo, dispostos a um convívio – embora a história tenha demonstrado que a disposição para tal convívio por parte dos judeus não tenha encontrado, na Áustria, a reciprocidade esperada e desejada. É assim, por exemplo, que Adolf Kastner, ex-Kohn, personagem de Dessauer, continua a ser visto como “um judeu sovina” por sua esposa Fritzchen.

A afirmativa de Lueger chama a atenção, também, para uma outra questão: a das nacionalidades dentro do império habsburgo. Oficialmente, as nações habsburgas eram a alemã, a tcheca, a polonesa, a eslovena, a italiana, a romena e a rutena (ucraniana), além da húngara. No entender de Mayer – e de muitos de seus contemporâneos – os judeus nascidos em meio a cada uma destas nacionalidades a ela pertenciam, em função de seu idioma e de sua formação cultural: “os judeus evidentemente pertencem àquela nação com a qual partilham de um solo comum, uma língua, uma cultura e à qual se vêem ligados por

¹⁸⁸ Hans Tietze. *Die Juden Wiens*. Viena, Edition Atelier, 1987: „Keiner von der Herren hier im Saale kann Fischhof das Wasser reichen und keiner lebt, der sich mit ihm an politischer Vergangenheit, an Verdiensten um die Stadt Wien und an Charakterintegrität messen kann.“

¹⁸⁹ Cf. Hans Tietze. *op. cit.* p. 226: „in den oberen Schichten des Staates, der Gesellschaft, ja selbst des Klerus, galt ausgesprochene Judenfeindheit als unzeitgemäß, die eigentlich liberalen Kreise hielten solche Äußerungen für absterbende Überbleibsel der Vergangenheit...“ (...) „es gehörte nicht zum guten Ton, Antisemitismus zu äußern.“

interesses políticos, materiais, e econômicos. Ao mesmo tempo, eles também têm a capacidade de sentirem-se como judeus.”¹⁹⁰

Menos judeus do que vienenses em relação aos *Ostjuden* e mais judeus do que austríacos aos olhos da burguesia e da aristocracia cristã, os *Westjuden* ou judeus modernizados da capital criaram um universo cultural e espiritual singular, cujas distorções possibilitam o surgimento de aberrações como a do judeu anti-semita. Neste grupo em busca constante por identidade, os impulsos oscilavam entre a afeição ao progresso e aos novos tempos e, ao mesmo tempo, um apego às próprias raízes, que se tornaria tanto mais forte quanto mais radical se tornasse o anti-semitismo. Assim, Karl Lueger destacava, cinicamente, entre os seus feitos o fato de ter enchido “não só as igrejas mas também as sinagogas.” Até a década de 80 do século 19, a assimilação judaica na capital habsburga era intensa, e Tietze afirma que a sobrevivência da comunidade enquanto tal deu-se, exclusivamente, graças ao fluxo constante de migrantes judeus da província, que traziam consigo os costumes e a religiosidade tradicionais. Em 1860 havia em Viena 6200 judeus, o que correspondia a 2,2% da população. Em 1870 eles eram 40.200, ou 6,6% e em 1880 eram 72.600 ou 10,1%.¹⁹¹ Em 1890 eram 118.500, mas que representavam agora só 8,7% da população da cidade, cujo número de habitantes duplicara. Em 1900 eram 147.000, ou 8%; em 1910 175.300, ou 8,6%.

Independentemente do crescimento do anti-semitismo, os judeus de Viena continuaram a progredir nas atividades econômicas e intelectuais por eles escolhidas, e Mayer, escrevendo em 1917, considera ainda positivo para os judeus, apesar de todo o preconceito que enfrentam, o balanço de sua presença na capital. O anti-semitismo era visto por ele como uma realidade política e como uma outra das muitas mazelas da vida na cidade, mas era também algo com que os judeus estariam, em sua opinião, dispostos e habilitados a conviver, não constituindo ameaça séria às suas pessoas e coisas.

Os judeus modernizados da capital estavam engajados na expansão do movimento liberal e seu ímpeto transformador estendia-se a todas as esferas da existência – inclusive à religiosa. Tietze mostra como a introdução do culto reformista em Viena está diretamente ligada à expansão de uma camada burguesa industrial e comercial, que deseja ascender

¹⁹⁰ Sigmund Mayer. *op. cit.* p. 484: „Der Jude gehört doch sicherlich zu jener Nation, mit welcher ihn der gemeinsame Boden, dann Sprache, erziehung, Kultur, politisches, materielles, ökonomisches Interesse verbindet. Daneben besitzt er auch die Befähigung, sich gleichwohl als Jude zu fühlen.“

socialmente e tornar-se palatável para a sociedade mais ampla, e os judeus de Viena estavam na linha de frente na democratização e na liberalização da sociedade. A ferramenta mais importante do poder político e econômico do liberalismo sempre foi a imprensa e os jornais – instrumentos indispensáveis ao triunfo de uma sociedade dinâmica, voltada para o progresso e a transformação – estavam, em sua maior parte, nas mãos de empresários e jornalistas judeus ¹⁹².

Da mesma forma, todo o universo das operetas, que eram a principal forma de entretenimento dos vienenses do final do século 19, estava nas mãos dos judeus, de tal forma que Tietze chega a afirmar que o gosto e o espírito do público eram por eles moldados. ¹⁹³ Como freqüentemente acontece, estes recém-chegados e assimilantes foram capazes de perceber as sementes de seu tempo e de libertá-las e desenvolvê-las, ou seja, de expressar e de moldar o *Zeitgeist* marcado pela liberdade interior e pela leveza formal, característico da época. Os autores e jornalistas judeus foram capazes de destilar a essência do vienense como resultado de seu impulso assimilatório: reconhecendo as formas e os gostos locais e desenvolvendo-os, devolveriam-nos a seus contemporâneos de maneira mais elaborada e veemente, da mesma forma que a alta burguesia judaica – já parcialmente ornamentada por títulos de nobreza, como nos casos dos barões Albert Rothschild, Hirsch, Königswarter e outros – foram capazes de mimetizar, mas também de desenvolver e refinar, os gostos cultivados nos *salons*, a partir de onde se irradiavam em direção às camadas mais baixas da sociedade burguesa emergente. Não se tratava, portanto, simplesmente de ajustar-se a um *status quo* e a uma série de padrões já existentes, como se pode depreender, erroneamente, dos romances de Schnitzler e de Dessauer vistos acima, mas sim de um movimento dialético, em que uma nova classe étnica e social reelaborava e desenvolvia os valores estéticos, sociais e políticos da sociedade em mutação em que ingressava e assim plasmava seus novos contornos.

O surgimento e crescimento de uma imprensa anti-semita no último quartel do século 19 nutriu-se, significativamente, desta circunstância. Se até então os judeus tiveram reconhecida sua intensa participação no movimento liberal, esta participação passou a ser sistematicamente diminuída ou negada a partir de então. Se os *Westjuden* de Viena tinham

¹⁹¹ Cf. Hans Tietze. *op. cit.* p. 203

¹⁹² Cf. Hans Tietze. *Die Juden Wiens*. p. 192

obliterado seus traços distintivos, relegando, quando muito, o judaísmo a um aspecto confessional de suas existências e imaginando, assim, passar a ocupar, naturalmente, um lugar num universo de civilização alemã que eles mesmos ajudaram a moldar, as vozes que negavam este lugar ao judeu tornariam-se, a partir de 1880, cada vez mais veementes.

Como em outros momentos históricos e em outros lugares, a perseguição étnica e religiosa despertou, numa população judaica que parecia em primeira instância voltada à assimilação, um novo interesse por suas raízes e é deste novo interesse que surgem, em primeiro lugar, o Partido Judaico Nacional e, em segundo o próprio sionismo de Herzl.

O Partido Judaico Nacional defendia a criação de uma nacionalidade judaica, compatível, em seus *status* político, com as demais nacionalidades da monarquia habsburga, numa espécie de sionismo sem Sion, que via o lugar desta nacionalidade no seio de um império cosmopolita, multinacional e multicultural:

Bem mais peculiar do que o crescimento do sionismo foi o surgimento de um nacionalismo judaico na Viena do *fin-de-siècle*, que tinha como fulcro a diáspora. Este movimento sustentava a tese de que os judeus poderiam ser reconhecidos como uma das nações do Império Austro-Húngaro, juntamente com os alemães, os húngaros, os tchecos, os poloneses e os eslavos do sul. Da mesma forma que os sionistas, os nacionalistas judeus descartavam a assimilação e lutavam por um auto-reconhecimento do judaísmo. Diferentemente, porém, dos sionistas, que viam o solo palestino como único lugar possível para o desenvolvimento natural do nacionalismo judaico, os nacionalistas da diáspora desejavam um desenvolvimento nacional no âmbito de uma Áustria nacional federalista. Eles esperavam, apaixonadamente, que sua visão de autonomia territorial para todas as nações, inclusive para os judeus, sob as asas protetoras de uma Áustria forte e multinacional, finalmente acabaria com as graves disputas entre as nacionalidades, que era a principal questão política da dupla monarquia (...)

No final do século 19 a exclusão dos judeus de todos os campos nacionais estava praticamente decidida e os judeus permaneceram, como o descreveu um historiador, os únicos austríacos da Áustria. (...)

O objetivo mais distante dos nacionalistas-diaspóricos era a introdução de uma auto-determinação nacional para o povo judeu numa futura federação austríaca de nacionalidades autônomas. Herman Kadisch esboçou as exigências para uma auto-determinação judaica de maneira muito clara em seu livro *Jung-Juden und Jung-Österreich*, de 1912. Kadisch reconheceu que a autonomia nacional, baseada em território, não seria praticável para os judeus dispersos em diferentes terras. Autonomia nacional, ele sustentava, deveria basear-se em pertinência pessoal. Além disto, Kadisch reconheceu, de maneira bastante realista, a necessidade que os judeus tinham da

¹⁹³ cf. Hans Tietze, *op. cit.* p. 233

permanência do sistema monárquico numa época em que outras nacionalidades austríacas exigiam mais do que simples autonomia nacional. (...)

Por meio do reconhecimento de uma identidade nacional judaica própria na Áustria, os nacionalistas judeus tentavam, assim como seus pais assimilados, encontrar um caminho sustentável no seio da sociedade austríaca. Eles acreditavam, ingenuamente, que as demais nacionalidades, inclusive os anti-semitas dentre elas, seriam mais receptivos a uma tomada de posição judaico-nacional do que à estratégia anterior de adaptação e assimilação individual. Assim como anteriormente o assimilacionismo, o nacionalismo judaico poderia contribuir para a integração na coletividade austríaca. Em seu apoio à permanência da Áustria habsburga, além disto, os nacionalistas-diaspóricos mantinham a tradição judaica de fidelidade aos habsburgos. Para eles não havia contradição em serem, a um só tempo, pessoas cultas e modernas, nacionalistas judeus e bons austríacos, que contribuíam para um futuro róseo da Áustria.¹⁹⁴

Ao mesmo tempo surge, entre a alta burguesia judaica, “um patriciado conservador, cuja sede por cultura e pelo culto à beleza às vezes tem um quê de fuga voluntária da realidade.” “As famílias finas, rapidamente envelhecidas em sua fase vienense, agarram-se, cansadas, aos bons velhos tempos do solo cultural que as adotou. Elas colecionam arte

¹⁹⁴ Marsha L. Rozenblit *Die Juden Wiens 1867-1914 – Assimilation und Identität* (trad. Karl Erwin Lichtenecker). Viena, Böhlau Verlag Gesellschaft, 1989. p. 173: „Viel ungewöhnlicher als das Anwachsen des Zionismus war das Auftauchen eines jüdischen Nationalismus im Wien des Fin de siècle, der die Diaspora als Mittelpunkt hatte. Diese Bewegung behauptete, die Juden könnten zusammen mit Deutschen, Ungarn, Tschechen, Polen und Südslawen als eine der Nationen Österreich-Ungarns anerkannt werden. Gleich dem Zionismus lehnten die jüdischen Nationalisten Assimilation ab, und verlangten eine Selbstbestätigung des Judentums. Anders aber als die Zionisten, die eine natürliche Entwicklung des jüdischen Nationalismus nur auf dem Boden Palästinas sahen, wünschten die Diaspora-Nationalisten nationale Entwicklung innerhalb eines föderalistisch-nationalen Österreich. Sie hofften leidenschaftlich, dass ihre Vision territorialer Autonomie für alle Nationen, einschließlich der Juden, unter den schützenden Flügeln eines starken übernationalen Österreich den heftigen Nationalitätenstreit endlich beenden würde, der das politische Hauptanliegen der Doppelmonarchie war. (...)“

In den späten neunziger Jahren war der Ausschluss der Juden aus allen nationalen Lagern so gut wie abgeschlossen, und die Juden blieben, wie ein Historiker beschrieb, die einzigen *Österreicher* in Österreich.“

idem: p. 175: „Das fernere Ziel der Diaspora-Nationalisten war die Einführung einer nationalen Selbstbestimmung für das jüdische Volk in einer zukünftigen österreichischen Föderation autonomer Nationalitäten. Hermann Kadisch umriss die Forderungen nach jüdischer Selbstbestimmung sehr deutlich in seinem 1912 geschriebenen Buch *Jung-Juden und Jung-Österreich*. Kadisch erkannte, dass nationale Autonomie, die auf Territorium beruhte, für die über die Länder verstreuten Juden unpraktisch war. Nationale Autonomie, verlangte er, sollte sich auf die persönliche Zugehörigkeit stützen. Überdies erkannte Kadisch sehr realistisch das Bedürfnis der Juden nach einer Fortdauer des monarchischen Systems, zu einer Zeit, als andere österreichische Nationalitäten mehr als blosse nationale Autonomie verlangten.“

idem: p. 176: „Durch Bestätigung einer eigenen jüdischen nationalen Identität in Österreich versuchten jüdische Nationalisten ebenso wie ihre assimilierten Eltern einen haltbaren Weg in die österreichische Gesellschaft zu finden. Sie glaubten naiverweise, dass die anderen Nationalitäten, einschließlich der Antisemiten unter ihnen, für eine jüdische nationale Stellung empfänglicher wären als für die frühere jüdische Strategie der individuellen Anpassung. Wie der Assimilationismus zuvor könnte jüdischer Nationalismus zur Integration in das österreichische Gemeinwesen beitragen. In ihrer Zustimmung zum weiterbestehen des Habsburg-Österreich behielten überdies die Diaspora-Nationalisten die jüdische Tradition der Treue zum Staatsgebilde der Habsburger bei. Sie sahen keinen Konflikt darin, dass sie zugleich moderne kultivierte Menschen, jüdische Nationalisten und gute Österreicher waren, die zu einer rosigen Zukunft Österreichs beitrugen.“

antiga (...), cultivam a velha Viena e tudo o que cheira a tradição, e destacam-se em seu apego à casa imperial...”.¹⁹⁵

O culto ao rei e à monarquia era também, entre os judeus, sinal da proteção que dele se esperava como o preservador dos direitos civis e sociais:

Em seu esforço por assegurar seus direitos, os judeus austríacos eram inteiramente leais em seu apoio ao reino multinacional habsburgo. Para um grupo que às vezes era considerado como “os únicos verdadeiros austríacos na Áustria”, era evidente a preferência por viver naquela cidade que era a sede de todas as instituições nacionais austríacas: do Kaiser, dos serviços públicos e do exército. Uma vez que, por causa do anti-semitismo e de sua posição pró-habsburga, eles haviam sido excluídos dos movimentos nacionalistas dos poloneses e dos tchecos, era óbvio, para eles, ambicionar pela capital austríaca.¹⁹⁶

A questão das nacionalidades era a questão central do Império Austro-Húngaro à época de seu declínio, e os judeus emancipados de Viena eram ferrenhos opositores do nacionalismo, talvez sobretudo porque o Partido Nacional Alemão fosse o mais virulentamente anti-semita de todo o cenário político da época. Assim, o cosmopolitismo judaico e a noção de dissolução das nações surgiu como reação ao anti-semitismo, assim como o nacionalismo judaico, que advogava o estabelecimento, na Áustria, de uma “nação judaica”, caracterizada por objetivos e interesses em comum. Esta corrente política judaica era diametralmente oposta ao cosmopolitismo, ao qual subscrevem Zweig e, mais tarde, Roth.

Este nacionalismo judaico via os judeus como um grupo político relevante dentro do sistema habsburgo, e é importante notar que apenas uma facção reduzida deste movimento adotaria, mais tarde, o ideário sionista.

A luta dos judeus de Viena por uma nacionalidade judaica dentro do Império foi travada com paixão. Se durante toda a primeira metade do século 19 os judeus ocidentalizados do Império haviam considerado que faziam parte da civilização alemã, e

¹⁹⁵ Hans Tietze. *op cit.* p. 236: „Rasch genug sind die feinen Familien in ihrer wienerischen Phase gealtert; müde klammern sie sich an die gute alte Zeit des Kulturbodens, der sie adoptiert hat. Sie sammeln alte Kunst (...), kultivieren Alt-Wien und alles, was nach Tradition riecht, und exzellieren in Anhänglichkeit an das regierende Kaiserhaus...”

¹⁹⁶ Marsha L. Rozenblit *Die Juden Wiens 1867-1914 – Assimilation und Identität* (trad. Karl Erwin Lichtenegger). Viena, Böhlau Verlag Gesellschaft, 1989. p. 43: „In ihrem Bestreben, die Sicherung ihrer Rechte zu erhalten, waren die österreichische Juden in ihrer Unterstützung des multinationalen Habsburgerreiches völlig loyal. Für eine Volksgruppe, die manchmal als ‚die einzigen wahren Österreicher in Österreich‘ bezeichnet wurde, war es selbstverständlich, vorzugsweise in jener Stadt zu leben, die Ort aller gesamtösterreichischen Institutionen war: des Kaisers, des Staatsdienstes und der Armee. Da sie nun einmal durch Antisemitismus und ihre habsburgerfreundliche Einstellung von

foram partidários incondicionais do germanismo na disputa entre os povos que era travada no seio do Império ¹⁹⁷, o surgimento do movimento anti-semita justamente no seio do Partido Nacional Alemão levou os judeus germanizados à perplexidade – uma perplexidade que, no entanto, demoraria ainda mais de cinco décadas para generalizar-se. O movimento anti-semita cresceu rapidamente. Se em 1885 contava com 41 vozes no parlamento, dez anos mais tarde, já eram 64 anti-semitas ante 74 liberais e no fim de 1895 91 anti-semitas tinham larga maioria no parlamento, ante apenas 46 liberais. Porém mesmo dentre os liberais, como se vê nos romances de Dessauer e de Schnitzler, o anti-semitismo latente ou apenas mal disfarçado era uma realidade. O avanço do anti-semitismo em meio ao povo vienense levou também a uma mudança de posição por parte do alto clero e da aristocracia ultra-conservadora. Se em 1895 o Kaiser Franz Joseph vetou o nome de Karl Lueger para ocupar o cargo de prefeito de Viena, em 1897 o líder máximo dos anti-semitas receberia a benção do Papa e do *Kaiser* ao assumir a administração da capital habsburga. No parlamento, enquanto isto, considerava-se voltar a privar os judeus dos direitos de cidadania, independentemente de serem ou não batizados, e o racismo anti-semita começou a ser divulgado paralelamente ao anti-semitismo de caráter puramente religioso, ou seja, mesmo os convertidos ao catolicismo passaram a estar em sua mira. Acusações de assassinato ritual, de contornos medievais, voltaram a surgir no Império, levando, inclusive, seus acusados à morte. ¹⁹⁸

A perplexidade dos judeus de Viena no *fin-de-siècle* reflete-se em sua divisão em facções políticas e na enorme divergência entre as suas tendências de expressão cultural. De um lado estava a facção que exacerbava seus impulsos assimilatórios, considerando que o anti-semitismo era resultante de um caráter excepcional e inadequado dos judeus, e que portanto cessaria na medida em que os judeus se tornassem mais parecidos com seu ambiente – uma facção que adotava a cultura local e a enfatizava, de maneira quase caricatural. De outro lado, o nacionalismo judaico – fosse este sionista ou não – despertava a antipatia dos setores judaicos mais integrados à sociedade de língua alemã, que se aferrava aos valores da *Haskalá*.

den nationalen Bewegungen der Tschechen oder Polen ausgeschlossen waren, war es für sie völlig selbstverständlich, in die österreichische Hauptstadt zu streben.“

¹⁹⁷ cf. Hans Tietze. *op cit.* p. 250

Mayer, claramente partidário do assimilacionismo, escreve: “Podem os judeus ser considerados como uma nação ou como uma nacionalidade? Eles não possuem uma terra em comum, nem uma língua em comum, nem uma cultura em comum. O bordão de uma cultura *ostjüdisch* não passa de um espaço vazio, desprovido de qualquer conteúdo.”¹⁹⁹ Mayer, portanto, estava com aqueles que viam a solução da questão judaica, dentro do Império Habsburgo, na dissolução pura e simples do judaísmo, aos quais se opunham aqueles que, reagindo ao anti-semitismo, por meio do Partido Judaico Nacional, advogavam a formação de uma nova nacionalidade dentro da monarquia. E a meio caminho entre estes extremos, os que se aferravam ao tradicionalismo religioso, fechando os olhos para a política, e os que advogavam a adoção de um judaísmo puramente religioso e reformado, tornando-se “cidadãos austríacos de fé mosaica”.

Mayer acusa os *Ostjuden* de se recusarem a uma aproximação com a modernidade ocidental, e vê, à maneira dos autores mais radicais da *Haskalá*, sua filiação ao hassidismo ou ao nacionalismo judaico como regressão e decadência: “Em vez de percorrerem, em suas terras, o mesmo caminho salutar (que os *Westjuden* percorreram em direção à assimilação de novos valores), eles querem que nós descrevamos o mesmo percurso desastroso que levou estes judeus do Leste à sua decadência e perdição.”²⁰⁰ Ele escreve, ainda:

Os judeus ocidentais não têm nenhum motivo para abandonar o solo sobre o qual estão, isto é, afastar-se, por menos que seja, da comunidade de interesses espirituais, sociais e políticos com os povos cultos da Europa – menos ainda por meio de um gueto político. E isto não precisa privá-los da consciência de que, por nascimento, eles pertencem ao povo judeu.²⁰¹

O anti-semitismo, para Mayer, era, portanto, uma realidade com a qual os judeus do Império teriam que aprender a conviver, contra a qual teriam que continuar a lutar mas que, no seu entender, não justificava uma mudança de rumo no esforço de integração

¹⁹⁸ cf. Löwy, Michael. *op. cit* in *Revista 18* n. 11 p. ??

¹⁹⁹ Sigmund Mayer. *op. cit.* p. 485: „Juden als Nation oder Nationalität? Kein gemeinsames Land, keine gemeinsame Sprache und absolut keine gemeinsame Kultur. Das Schlagwort von einer ostjüdischen Kultur ist ein leerer Raum ihm fehlt jeder Inhalt.“

²⁰⁰ Sigmund Mayer. *op. cit.* p. 466: „Anstatt die Ostjuden in ihrem Lande denselben heilsamen Weg zu führen, von uns zu verlangen, dass wir den heillosen Weg, welcher diese Juden des Ostens zu ihrer Verkommenheit geführt hat, einschlagen.“

²⁰¹ Sigmund Mayer. *op. cit.* p. 496: „Die westlichen Juden haben keinen Grund, den Boden zu verlassen, auf dem sie fussen, d. h. sich von der geistigen, sozialen und politischen Gemeinsamkeiten mit den Kulturvölkern Europas auch nur im geringsten, am allerwenigsten durch ein neues politisches Ghetto, wie es die Judenkurie wäre, zu entfernen. Das braucht ihnen das Bewusstsein, durch die Geburt auch mit zu den Juden zu gehören, nicht zu rauben.“

empreendido pelos judeus europeus, nem o levava a desistir da esperança de ver a existência de grupos judaicos perfeitamente integrados às diferentes nações habsburgas.

Deste conflito surge uma renovação da identidade judaica que se reflete, também, num esforço dos judeus assimilados em recuperar sua identidade judaica. É neste contexto que se deve compreender, por exemplo, o fato de que, em *Der Weg ins Freie*, Schnitzler – que, em sua juventude e no mais de sua obra deixa de lado a questão judaica e, como autor representado no *Burgtheater*, tornara-se uma espécie de encarnação do judeu modernizado – aborde de forma direta a questão judaica, que se tornava a cada tanto mais urgente. Este retorno às raízes judaicas, sem deixar de lado a tradição vienense, foi responsável pelo florescimento de uma cultura judaica altamente singular na Viena do *fin-de-siècle*, não só na esfera literária, mas também na música, se pensarmos, por exemplo, no que existe de oriental na obra de Mahler, de Schrecker e de Schönberg.

Na província, especialmente na Galícia, o movimento anti-semita da capital levou a uma revisão e a um abandono do ideário de uma camada judaica “modernizada”, fundamentado na *Haskalá* e na germanização, e a uma expansão do movimento nacionalista judaico dentro da monarquia, e do sionismo, especialmente na Galícia, à época da juventude de Roth. Os rumores do anti-semitismo vienense, por um lado, e o avanço do nacionalismo ruteno e polonês funcionaram como um forte antídoto à paixão judaica pelas letras e pela cultura germânica, que triunfara durante a *Haskalá*.

Em Brody, já à época da juventude de Roth, a *Haskalá* e o assimilacionismo tinham se tornado maneiras de pensar fora de época. Mas Roth insistia em tornar-se um literato alemão, alguém que desejava assimilar-se ao universo cosmopolita, impregnado de sonhos *maskílicos*, imaginado pelos judeus vienenses. E estas idéias acompanhariam Roth década de 20 adentro. Morgenstern narra suas longas conversas sobre a assimilação com ele, no pós-guerra: “Ele (Roth) às vezes perguntava-se se a assimilação não seria a solução correta – senão para a assim chamada questão judaica, pelo menos uma solução individual, *pro persona...*”²⁰²

Se na juventude de Roth a desilusão com os princípios da *Haskalá*, ante o triunfo do anti-semitismo, praticamente sepultara estes ideais entre os *Ostjuden* do Império, que se voltavam, em números crescentes, quer para o hassidismo quer para o nacionalismo judaico

e para o sionismo, vistos como novos caminhos possíveis para o povo judeu, ele mesmo não desistia da germanização. Na década de 10, com o avanço do movimento nacionalista, os judeus de Brody comunicavam-se em ídiche, em polonês e em ucraniano, e viam o alemão e sua cultura cada vez com menor interesse. Roth, porém, mantinha-se impassível em seu culto às letras germânicas.

A perplexidade de Roth ante o judaísmo, e ante a questão judaica no âmbito do império austro-húngaro, certamente é a mais complexa em sua vida e em sua obra, e boa parte de seu trabalho literário é uma tentativa de entender-se com esta questão. Assim como os judeus de *Der Weg ins Freie*, está permanentemente em busca de uma resposta, e encontra várias – porém nenhuma satisfatória nem definitiva: uma atração irresistível por dois pólos opostos faz de Roth – como dos personagens de *Der Weg ins Freie* – condenados a vagar eternamente entre dois universos díspares, cada vez mais distantes um do outro. Se nos retratos de Roth o Império Austro-Húngaro freqüentemente aparece como uma espécie de versão moderna da ilha dos feaces, o quadro desenhado por Schnitzler e Dessauer, que viveram no interior da sociedade idealizada por Roth é bem outro.

O esforço anti-histórico de Roth parece, portanto, decorrer da imaginação de que a solução para seu conflito de identidades se encontrava num passado, mas um passado que é a raiz da dissociação e da incompatibilidade cada vez maior entre o universo judaico e o universo germânico na primeira metade do século 20. “Eu queria assimilar-me aos alemães! Isto hoje me parece como se eu fosse o filho natural de um aristocrata que tivesse como mãe uma cozinheira, e um dia me decidisse a reconhecer minha mãe em vez de meu nobre pai,²⁰³” diria Roth a Morgenstern, em 1920. Sua verdadeira e única *Heimat* seria, até a morte, a língua alemã.

Roth retoma, sobretudo em sua obra mais madura, uma problemática que o século 19 deixara sem solução: sua utopia sobre o Império Austro-Húngaro baseia-se muito mais em idealizações e desejos do que numa realidade histórica vivida, já que a problemática judaica na Europa do século 20 pode ser compreendida como o desenvolvimento de um processo cujas raízes se encontram no surgimento do movimento anti-semita de 1880.

²⁰² Soma Morgenstern. *op. cit.* p. 31: „Er (Roth) überlegte sich manchmal, ob die Assimilation nicht die richtige Lösung wenn auch nicht der sogenannten Judenfrage, so doch eine individuelle Lösung pro persona wäre.“

VII– *Amerika*: profecia fáustica e paroxismo do exílio

Ao mesmo tempo, o triunfo da classe burguesa no Império foi concomitante à sua apropriação de uma série de símbolos, antes exclusivos da aristocracia, que gradativamente passariam a fazer parte do repertório cultural da camada ascendente. A burguesia austro-húngara do século 19 não criou um repertório simbólico próprio, nem uma ideologia singular, mas esforçou-se, de maneira consistente, em emular os valores morais e estéticos aristocráticos. A aquisição de novos títulos de nobreza por parte da camada emergente, por exemplo, fosse ela em troca de significativas somas de dinheiro, fosse por meio de casamentos, também faz sentido no âmbito de uma estratégia mais ampla de ascensão social, e espelha o esforço da camada ascendente em

²⁰³ Soma Morgenstern. *op. cit.* p. 34: „Ich wollte mich an die Deutschen assimilieren! Das kommt mir jetzt so vor, wie wenn ich der natürliche Sohn eines Aristokraten wäre, als Mutter eine Köchin hätte, und mich eines Tages zu meiner Mutter bekennte anstatt zu dem edlen Vater. Pfui Teufel!”

apropriar-se de um poder simbólico de origem feudal. É neste sentido, também, que se deve compreender a mimetização, por parte dos judeus *parvenus*, dos gostos e costumes aristocráticos, atentamente retratada nos romances de Schnitzler e Dessauer, bem como o gosto pela teatralidade e pela imitação, característicos da cultura vienense do *fin-de-siècle*.

Se o triunfo da nova camada social burguesa, da qual os judeus constituíam uma parcela significativa, deu-se por meio da imitação, duplicação e multiplicação dos símbolos e das formas de vida tradicionais, os instrumentos empregados neste processo de apropriação são os mesmos utilizados, na esfera da economia e da produção, pela classe burguesa, ou seja, a reprodução mecânica, *ad infinitum*. Se a indústria, a máquina e o comércio proporcionavam a multiplicação do capital em termos monetários, a mimetização da cultura aristocrática tentava legitimar e justificar esta multiplicação num sentido simbólico.

O teatro e os bioscópios, e logo a fotografia e o cinema, são os instrumentos culturais por excelência da nova classe em ascensão, mas que permanece voltada para a mimese e para a reprodução dos valores estéticos, morais e filosóficos de uma aristocracia ociosa, formada sobre uma estrutura social em cujo contexto via-se investida de um valor sagrado e transcendente. Esta imitação, desprovida do selo da autenticidade, está marcada pela emanção a um tempo repelente e atraente do simulacro e da falsificação. O gosto burguês, como mostram Schnitzler, Dessauer e mesmo Roth, contenta-se com esta apreciação do duplo, e compactua com a reprodução: deleita-se com ela, e borra, deliberadamente, as fronteiras entre o genuíno e o falso. A burguesia, e em especial a pequena burguesia aristocratizada, pertencem, da mesma forma que os bioscópios e os museus de cera, à esfera do *unheimlich* freudiano, em que se rompem os limites entre a ilusão e a realidade, entre o surrogado e o autêntico.

Dentre as atrações principais do Prater vienense encontrava-se o *Präuscher's Panoptikum*, onde celebridades e membros da nobreza da época eram representados seja por atores profissionais e sósias, seja por imagens de cera. Roth descreve o *Panoptikum* em sua versão inicial de *Die Geschichte von der 1002 Nacht* - um trecho que acabou sendo retirado, em sua maior parte, da versão definitiva deste romance, mas que dá testemunho da importância dos simulacros na cultura vienense do *fin-de-siècle*:

A inauguração do grande Teatro Bioscópio do Mundo não era, de maneira nenhuma, um acontecimento secundário ou restrito à esfera do puramente regional daquela época. Na capital

do reino, sede da residência imperial, uma cidade viciada em espetáculos e ávida por diversões, um novo teatro, um novo palco, o primeiro carrossel mecânico, e até mesmo um novo balanço ou uma mudança no programa de um teatro de pulgas representavam uma sensação cujo brilho e cuja fama ecoavam muito além das fronteiras do Prater, em todos os bairros da cidade e também além dos limites urbanos. O *Trummer* mandou imprimir cartazes portentosos. Estes anunciavam que no recém-inaugurado gabinete e figuras de cera todo o horror e também todo o esplendor da história passada, assim como as figuras mais significativas da atualidade recente estavam expostos, numa realização de alta qualidade artística do famoso escultor napolitano Tino Percoli. Reis e assassinos, anomalias e diplomatas, marechais e viviseções, a Antiguidade, a Idade Média e a modernidade, catacumbas e doenças venéreas, ladrões e espões e monstros, que apareciam em Nova York e no Canadá, junto ao Equador e no mar glacial, estavam representados de maneira fiel à realidade no Teatro-Bioscópio. O Harém do Sultão, as concubinas do Xá da Pérsia, os segredos nos palácios dos marajás da Índia, os magnatas do aço, do ferro e do petróleo do novo mundo, tudo estava exposto ali...²⁰⁴

O grande jogo da reprodução e da mimetização encontra, neste bioscópio, sua perfeita representação, e torna-se, assim, uma metáfora da própria sociedade burguesa liberal e dos membros de sua classe dominante que, ao romper as barreiras da antiga ordem, também se arrogam o direito de escolher livremente o papel que desejam representar numa sociedade teatralizada, cujos papéis não são fixos ou pré-determinados por quaisquer fatores, mas encontram-se livres, ao alcance do esforço e da ambição individual, isto é, tornam-se mercadorias.

É também a este universo de mimetização e liberdade que pertencem os personagens descritos por Dessauer em *Grossstadtjuden* – como por exemplo James Löwy e Richelieu. São personagens que levam a marca inconfundível do falso, isto é, do *Schmock*, para usar as palavras de que se serve Gschmeidler, um dos personagens desse romance, ao descrever os judeus *parvenus* de Viena. A convicção com que estes recém-chegados representam o

²⁰⁴ Joseph Roth, *Die Geschichte von der 1002 Nacht*, 41 Kapitel in Catálogo da exposição Joseph Roth 1894-1939, Jüdisches Museum Wien, 1995. Viena, Zirkular, p. 17: „Die Eröffnung des neuen Großen Welt-Bioscop-Theaters gehörte keineswegs etwa zu den nebensächlichen und rein regionalen Ereignissen jener Zeit. In der spektakelsüchtigen und lustgerigen Reichshaupt- und Residenzstadt bedeuteten schon eine neue Schaubude, eine neue Tanagra-Bühne, das erste mechanische Karussell, ja, was sag'ich, eine neue Schaukel und das veränderte Programm eines Flohtheaters eine Sensation, deren Glanz und deren Ruf weit über die Grenzen des Praters in allen Bezirken der Stadt und auch jenseits des Stadtgürtels Widerschein und Widerhall erweckten. Mächtige Plakaten liess der Trummer drucken. Sie verkündeten, dass in dem neueröffneten Wachsfigurenkabinett in höchst künstlerischer Ausführung des berühmten Skulpteurs aus Neapel Tino Percoli die ganze Schrecklichkeit, aber auch die ganze Pracht der vergangenen Geschichte wie die bedeutendsten Figuren der jüngsten Aktualität zu sehen wären. Könige und Mörder, Anomalien und Diplomaten, Feldherren und Vivisektionen, das Altertum, das Mittelalter und die Neuzeit, Katakomben und Geschlechtskrankheiten, Räuber und Spione und Monstren, die in New-York, in Canada, am Äquator und im Eismeer vorkamen, waren im Bioscop-Theater naturgetreu dargestellt. Der Harem des Sultans, die Kebsfrauen des Schahs von Persien, die Geheimnisse in den Palästen der indischen Maradschahs, die Stahl-, Eisen- und Petroleummagnaten der Neuen Welt waren zu sehen...“

papel que escolheram os leva a incorporar de tal forma os personagens que estes se tornam parte inalienável de suas identidades, levando a mímese ao paroxismo. Gschmeidler, explica a Lotti Kastner (ex-Kohn), em *Grossstadtjuden*:

“O ser do *Schmock* consiste nele representar alguma coisa totalmente diversa daquela para a qual foi criado pela natureza, ou seja, em certa medida, o *Schmock* porta uma máscara e representa um papel.” ... “Ele é um comediante altamente peculiar, pois é um comediante que sempre escolhe justamente aquele papel que, ante de suas características naturais, lhe é o menos adequado.” (...) “Se a senhora permitir, faremos já um teste com a importante frase que acabo de pronunciar dirigindo nossas atenções a *Schmocks* que nos são conhecidos. Dentre eles poderíamos tomar, por exemplo, James Löwy, que se encontra entre nós. Minhas palavras aplicam-se perfeitamente a ele, como a senhora há de admitir. Nascido um funcionário comercial, ele se pôs na cabeça representar um inglês rigoroso e formal, ou seja, justamente aquele papel que é o menos apropriado à sua natureza de empregado do comércio. Outro exemplo são os Richelieus: o pai, por natureza um filistino de boa índole e limitado, representa o papel de um Don Juan aristocrático e de um vidente, enquanto suas filhas, que têm a aparência e a índole de autênticas boas moças judias, e que são, por isto mesmo, muito atraentes, tornam-se repelentes por meio de suas piadas anti-semitas.

Lotti riu: “O senhor deveria tornar-se livre-docente em teoria da *Schmockerei*.”

“Ah! Trata-se de uma ciência vasta, que nunca se acaba de aprender”, disse Gschmeidler. “Além dos grandes *Schmocks*, plenamente desenvolvidos, que qualquer um é capaz de reconhecer à primeira vista, existe também um número considerável de outros, menores – meio-e um quarto *Shmocks* – que apenas um olhar bem treinado é capaz de diagnosticar. Eu lhe digo que existem mais *Shmocks* entre o céu e a terra do que nós poderíamos imaginar, em nossa sabedoria escolar.” (...)

“Evidentemente o *Schmock* é alguém que acredita em si”, disse Gschmeidler, “e quanto mais tempo ele representa o seu papel, tanto mais ele o incorpora. E este auto-engano o faz feliz. A senhora não percebeu como os *Schmocks* são todos pessoas alegres?”

“Realmente... isto parece estar certo“, disse Lotti depois de pensar por alguns instantes. “Herr Richelieu, pelo menos, está sempre de bom humor. Ouça como ele está gargalhando de novo.” ²⁰⁵

²⁰⁵ Adolf Dessauer. *op. cit.* p. 46: „Das Wesen des Schmocks besteht darin, dass er sich für etwas anderes ausgibt, als wozu ihn die Natur geschaffen hat, also gewissermassen eine Maske trägt, eine Rolle spielt.“ ... „Er ist ein höchst sonderbarer Komödiant – ein Komödiant nämlich, der sich just immer die Rolle auswählt, die er mit Rücksicht auf seine natürlichen Anlagen am allerwenigsten spielen kann.“ (...) „Wenn Sie gestatten, so machen wir gleich eine Probe auf den wichtigen Satz, den ich eben ausgesprochen habe, indem wir ihn auf uns bekannte Schmöcke anwenden. Da wäre zum Beispiel der hier anwesende James Löwy. Auf den trifft, wie sie zugeben werden, jedes Wort zu. Löwy, ein geborener Kommiss, hat sich in den Kopf gesetzt, den steifen, formenstrengen Engländer zu spielen, also gerade die Rolle, die seiner Kommissnatur am wenigsten liegt. Da sind ferner die Richelieus: Der Vater, von Natur her ein gutmütiger und beschränkter Philister, spielt den aristokratischen Don Juan und Geisterseher, die Töchter, nach Erscheinen und Wesen unverfälschte und gerade darum sehr anziehende Judenmädel, machen sich durch ihre antisemitischen Faxen widerlich.“ Lotti lachte: „Sie sollten sich wirklich als Dozent der Schmockkunde habilitieren.“

A epidemia judaica vienense do *fin-de-siècle* é a *Schmockerei*, a falsificação: ao dismantelar as estruturas sociais anteriores, a era do liberalismo cria também o vácuo de valores que dá a cada um a possibilidade de escolher para si o papel que deseja representar, ou seja, trata-se de uma era de ilusões em que simulacros são confundidos com o autêntico, e ao mesmo tempo o próprio conceito de autenticidade perde sentido, na medida em que são possíveis sua livre multiplicação e sua imitação.

Também na província a nova mentalidade e os novos parâmetros trazem consigo a modificação dos costumes ao mesmo tempo em que a tradição é relegada ao esquecimento, quando não abertamente desprezada, em favor da mimetização de costumes das novas classes dominantes. Esta alteração de parâmetros é, igualmente, o tema fundamental da *Sipur Pashut*, de S. Y. Agnon, que encontra uma de suas muitas metáforas na mudança de nome da personagem Brandla para Berta, como resultado de seu enriquecimento:

Berta também não era arrogante com as pessoas e não dava motivos para que a odiassem. No começo, quando ela mudou seu nome de Brandla para Berta, os zombeteiros de Shibush riam-se dizendo: “Parece que a riqueza é uma espécie de doença que provoca a mudança de nome.”²⁰⁶

O bioscópio, portanto, é também um retrato e um emblema de uma vida social fundada em ilusões; uma vida social cujo fator coesivo fundamental é a falsificação. Assim, Broch destaca a artificialidade da cultura da cidade no último quartel do século 19:

Ainda que Viena se sentisse como a cidade das artes por excelência (...), a atmosfera aqui era bem diferente. Tratava-se muito menos de uma cidade das artes do que da cidade da decoração por excelência. Relativamente à sua decoratividade, Viena era alegre, freqüentemente alegre de uma maneira pouco sensata, mas de humor verdadeiro ou mesmo de mordacidade e de auto-ironia havia muito pouco.²⁰⁷

„O, das ist eine reiche Wissenschaft, hier lernt man nie aus“, sagte Gschmeidler. „Ausser den grossen, vollentwickelten Schmöcken, die jeder auf den ersten Blick erkennt, gibt es noch eine stattliche Zahl kleinerer, minderentwickelter – Halb- und Viertelschmöcke – die nur das geübte Auge zu diagnostizieren vermag. Ich sage Ihnen, es gibt mehr Schmöcke zwischen Himmel und Erde, als wir uns in unserer Schulweisheit träumen lassen.“

„Natürlich glaubt er (der Schmock) an sich“, rief Gschmeidler, „und je länger er seine Rolle schon spielt, desto mehr, weil er sich ja in sie immer mehr hineinlebt. Diese Selbsttäuschung macht ihn glücklich. Haben Sie nicht auch bemerkt, dass alle Schmöcke sehr heitere Menschen sind?“

„Wirklich... das scheint richtig“, sagte Lotti nach einem Augenblick des Nachsinnens. „Herr Richelieu ist jedenfalls immer lustig. Hören Sie nur, wie er wieder lacht.“

²⁰⁶ Agnon, S. Y. *Sipur Pashut* [Uma História Simples]. Trad. Eliana Langer. São Paulo, Editora Perspectiva, 2002

²⁰⁷ Hermann Broch. *op.cit.* p. 146: „Obwohl Wien sich (...) als Kunststadt par excellence fühlte, war die Atmosphäre hier eine ganz andere. Es war nämlich weit weniger eine Stadt der Kunst als der Dekoration par excellence. Entsprechend seiner Dekorativität war Wien heiter, oft schwachsinnig heiter, aber von eigentlichem Humor oder gar von Bissigkeit und Selbstironie war da wenig zu spüren.“

A mania de ornamentação da cidade e sobretudo de seus cidadãos são vistos também como as duas faces de um mesmo fenômeno por Benjamin:

O coração do *Schmock* bate em uníssono com o do ornamental. (...) Ambas formas surgem como sintomas da doença crônica, da qual todas as opiniões e todos os pontos de vista apenas estabelecem a escala da febre: a *falta de autenticidade*.²⁰⁸

Em *Zipper und sein Vater* Roth retrata, juntamente com o triunfo das novas idéias, a fragilidade de um edifício social artificialmente assentado sobre as mesmas bases da sociedade aristocrática declinante – isto é, um universo em que as relações pessoais estão fundamentadas não em bases legais ou econômicas, e nem mesmo em parâmetros éticos ou metafísicos, como os que nortearam a sociedade aristocrática em suas origens medievais, mas na pura subjetividade, nas simpatias e antipatias aparentemente sem qualquer base objetiva, bem como a falência de tal construção, capaz apenas de preservar aparências sem que exista, por trás delas, nenhum tipo de substância.

Se, com o desmantelamento da monarquia, a vida dos Zipper se torna uma espécie de cenário ou de fachada, atrás do qual se encontra o vazio, ela é também um emblema da fragilidade de toda a sociedade burguesa, cujos signos e símbolos repousam não sobre uma metafísica transcendente ou sobre um culto à virtude, mas sobre o mero *Streben*, cuja ambição, é incorporar e mimetizar a estética de uma aristocracia já privada de seu sentido, e apropriar-se, por meio da matéria, do simulacro de um certo conjunto de valores abstratos, cujo significado recua com o desaparecimento da velha ordem. Assim, os objetos que se encontram expostos no “*Galanteriewarenladen*” (loja de acessórios de moda, bijuterias etc.) que ocupa o andar térreo do edifício com ornamentos de mármore falso onde os Zipper residem, são também uma analogia dos membros desta família de pequenos burgueses da Leopoldstadt, cujo apartamento tem, num *salon*, de resto jamais freqüentado, uma espécie de templo particular de culto aos valores de outros:

Já avistava a loja de acessórios, em cujas vitrines todos os objetos pertenciam à categoria “Luxo” e eram, sempre, feitos de um material diferente do que se poderia imaginar à primeira vista. Aquilo que parecia couro de crocodilo era de vitela, artificialmente alterada; a pele de cobra era de lagartos; a seda era artificial; as safiras eram de vidro; anéis de ouro

²⁰⁸ Walter Benjamin: *Karl Kraus in Illuminationen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977 p. 354: „Der Schmock ist im Herzen eins mit dem Ornamentiker. (...) Beide Formen erscheinen als Symptome der chronischen Krankheit, von welcher alle Einstellungen, alle Standpunkte nur die Fieberkurve bestimmen: der *Unechtheit*.“

eram falsos; talheres de prata eram de alpaca; aço era níquel; tartaruga era borracha, e nem mesmo o ferro era legítimo.²⁰⁹

Da mesma forma que os corais falsos de *Der Leviathan*, produzidos por uma indústria em Nova York, as mercadorias expostas nesta loja não são o que aparentam: detrás da fachada nobre encontram-se materiais vulgares, industrializados, desprovidos de valor intrínseco, como os *Schmocks* que freqüentam os pseudo-salões; como os pseudo-salões vazios, freqüentados apenas por criaturas da imaginação.

Correspondentemente, a mímese teatral, que ainda antes da Guerra possibilitava uma reprodução “artesanal” dos valores aristocráticos, assim como o bioscópio, e como tal exercia um papel social importante no sentido de manter a coesão de um sistema de classes, passa a ser substituída pela mímese industrializada, em que uma nova classe se apropria de objetos ou aparências provenientes deste meio superior para reproduzi-los em larga escala, mecanicamente, e para transformar em mercadoria o que antes fora símbolo.

Assim, em *Zipper und sein Vater*, Erna, a amante e mais tarde esposa de Arnold Zipper se transforma, no pós-guerra, de medíocre atriz de teatro em estrela do cinema de Hollywood, a partir de onde, não obstante sua total falta de talento, ela conquista fama sem ter que se expor ao público de maneira direta. Erna é capaz de impor-se sobre os homens da indústria do cinema, comerciantes primitivos e ignorantes, que se tornam, então, como os compradores do “Galanteriewarenladen” e, por meio deles, também sobre a massa do público de cinema:

Importava impor-se sobre o primitivismo pequeno-burguês dos homens do setor (...). Quando Erna se encontrava com homens de negócios do setor, ela se portava de outra maneira: ela fazia de ridículos os intelectuais, com sua estranheza ao mundo. Ela dava a entender que esta época precisava de homens de ação, e que ganhar dinheiro era uma arte superior à do teatro. Ela gabava-se da América e contava que, já na infância, estivera ali...²¹⁰

²⁰⁹ Joseph Roth. *Zipper und sein Vater*. Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 2003. p. 101: „Schon sah ich (...) den ‚Galanteriewarenladen‘, in dessen Schaufenstern alle Gegenstände zum ‚Luxus‘ gehörten und alle aus einem anderen Material bestanden, als man auf den ersten Blick glauben musste. Was wie Krokodilleder aussah, war künstlich verändertes Kalb, Schlangenhaut kam von Eidechsen, Seide war Kunstseide, Saphire waren Glas, goldene Ringe waren Doublé, silbernes Besteck war Alpaka, Stahl war Nickel, Schildpatt war Kautschuk, und selbst das Eisen war nicht echt.“

²¹⁰ Joseph Roth. *Zipper und sein Vater*. Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 2003. p. 74: „Der kleinbürgerlichen Primitivität der Branche-Männer galt es zu imponieren (...). (p. 75) War Erna mit Geschäftsleuten von der Branche zusammen, so benahm sie sich anders: sie machte die Intellektuellen lächerlich und ihre ‚Weltfremdheit‘. Sie gab zu erkennen, dass diese Zeit Männer der Tat brauchte und dass Geldmachen eine größere Kunst sei als Theaterspielen. Sie schwärmte von Amerika und erzählte, dass sie schon als Kind dort gewesen sei (...).“

Zipper und sein Vater é, mais explicitamente do que *Die Flucht ohne Ende* ou *Hotel Savoy*, o romance do triunfo das formas falsas, das aparências vazias – um processo cuja gestação começa, para Roth, muito antes da Guerra – se pensarmos, por exemplo, nas idéias que o velho Zipper expressa ainda antes do começo da guerra – mas que, no novo tempo, alcança um triunfo absoluto e conquista facilmente espaço ante o vazio que se constela com o fim da velha ordem.

Se para Roth nada resta de autêntico no universo de fantasmagorias triunfantes – e o cinema é, no seu entender, a melhor metáfora deste universo – *Zipper und sein Vater* representa, também, o esgotamento do tema que ocupa toda a primeira fase criativa do autor, sobre o qual ele se debruçara desde sua própria volta de um campo de prisioneiros russo, em 1918. A partir daí, não mais o vazio e a desorientação serão o fulcro de seu trabalho literário, mas um mergulho cada vez mais profundo em suas memórias e em suas fantasias acerca do mundo extinto.

É a partir daí, então, que tem início um reencontro mais aprofundado do autor com suas origens judaicas e o seu comprometimento com a preservação de memória da antiga ordem, respectivamente em *Juden auf Wanderschaft* (1929) e *Radetzkymarsch* (1932).

Zipper und sein Vater é também o início da arqueologia do declínio que, em *Radetzkymarsch* alcança sua forma mais aprofundada. Tanto Zipper, o pai, quando o velho Trotta, avô do protagonista de *Radetzkymarsch*, partem de origens humildes e conquistam um lugar social mais elevado – o primeiro, por meio de uma *Tüchtigkeit* que não tarda em se transformar no vício das relações sociais interessadas, ao mesmo tempo em que as promessas dos novos tempos o levam a sonhar com os mais mirabolantes projetos de vida para seu filho; o segundo por meio de um gesto heróico que salva a vida do Kaiser no campo de batalha, e que proporciona um título de nobreza hereditário e o ingresso de sua família na mentalidade enrijecida e declinante da burocracia civil e militar do império.

Curiosamente, em *Zipper und sein Vater* não existe qualquer tipo de referência judaica: os Zipper são personagens de uma pequena burguesia vienense que não esconde seu deslumbramento ante as possibilidades dos novos tempos. Magnetizados por suas promessas mirabolantes, eles não se dedicam a nenhum tipo de fé religiosa, nem tampouco fazem, de sua pertinência a um grupo étnico específico, uma questão importante: a fé no *Fortschritt*, no progresso – o grande mito que substituiu, em escala cada vez mais larga, o

mito habsburgo e também os mitos religiosos na Áustria, a partir da metade do século 19 – torna-se um absoluto: Zipper é, em tudo, o homem do século 20 que volta as costas às suas origens e, mesmerizado pela grande utopia do futuro, aguarda em vão, até a morte, a concretização de suas promessas.

Sua tragédia pessoal é também o retrato de um grande desastre histórico e a desilusão de um projeto social fundamentado nos valores triunfantes da modernidade que, para Roth, são os valores “americanos”: o livre-arbítrio, a independência individual, a auto-confiança cega, e a negação de qualquer forma de hierarquia pré-determinada.

Para Zipper, que despreza o velho Kaiser, seu irmão, que emigrou para o Brasil e se tornou um fazendeiro rico a ponto de poder se dar ao luxo de visitar Viena uma vez por ano, mas que já não mais consegue se expressar corretamente em alemão, é a encarnação dos novos valores. Para Roth, ele não passa de um *Schmock*.

*

O triunfo das novas tendências, que para Roth estão associadas à sensação de desconforto e de alienação, e portanto à condição existencial do exílio, no sentido da tradição mística judaica, passa a ameaçar a integridade humana, enquanto valor de vida, que torna a moralidade óbvia e necessária, e passa a ser vista como algo cada vez mais distante do universo europeu das décadas de 20 e 30. Ao mesmo tempo, a América, com suas promessas de prosperidade, torna-se, aos olhos de Roth e de boa parte de sua geração de literatos judeus, a nova quimera, cujos dentes e garras destruirão, para sempre, a integridade *ostjüdisch* que permeia todas as esferas da vida no *shtetl*. Agnon, por exemplo, faz, em *Sipur Pashut* uma sutil alusão ao conflito entre duas visões de mundo que se encontra em pleno curso, com a chegada das idéias modernas:

Os egressos da América andavam por Shibush com uma corrente de ouro pendurada sobre o peito e dentes de ouro em suas bocas. Vangloriavam-se dizendo que na América qualquer pessoa podia ser presidente e que este era como um rei por seis anos. Em suas conversas mesclavam palavras inglesas e zombavam de seus irmãos de Shibush por desperdiçarem seus dias na pobreza, deixando de aproveitar a vida na América. De que forma as pessoas aproveitavam a vida, isto os egressos da América não

contavam. (...) As pessoas de Shibush entusiasmavam-se e alguns até reduziam os gastos com a alimentação para comprar passagens para a América.²¹¹

A América torna-se, assim, um emblema da banalização e da simplificação decorrentes da difusão, por todas as partes do mundo, do modo de produção industrial e de uma sociedade baseada em valores materialistas, isto é, o universo por excelência do triunfo do homem unidimensional.

Se a atualidade duradoura da prosa de Roth pode ser considerada como fundamentada em sua posição contrária à tendência, aparentemente inescapável, de desqualificar um mundo, em consequência de um modo de produção industrial idêntico em todas as partes – não seria um desvio considerar o protesto de Roth como uma versão épica da crítica de Marcuse ao homem unidimensional – então também é preciso mencionar o preço que Roth pagou por sua subjetividade inflexível. O nome deste preço é regressão. Neste sentido, e justamente em sua posição de oposição absoluta, Roth permanece preso àquela *indiferenciação regressiva*, claramente provocada pela revolução industrial, e cujo símbolo, em toda a extensão de sua obra, desde os primeiros trabalhos até os últimos, pode ser visto como o conceito de *América*. Isto aparece de maneira mais clara em seu romance *Hiob* (1930), que representa um momento de mudança decisiva em sua trajetória como romancista, tanto do ponto de vista do conteúdo quanto do ponto de vista da forma. Aqui o professor Mendel Singer, que cresceu num *shtetl* da Galícia, com sua religiosidade intacta, é transplantado para a realidade americana. À custa de grandes dificuldades ele consegue preservar-se como indivíduo, com sua hierarquia de valores verticalmente estruturada.²¹²

A escrita e a rememoração tornam-se, para Roth, não mais instrumentos destinados a retratar uma determinada realidade, mas uma realidade absoluta, que se contrapõe ao horror da história. Ele contradiz a concepção de língua puramente instrumental, como algo de que o homem faz uso para retratar uma realidade pré-existente e dela assenhorar-se, e contrapõe a língua em suas funções “hermenêutica e criativa, que têm como pressuposto a

²¹¹ S. Y. Agnon, S. Y. *Sipur Pashut* [Uma História Simples]. Trad. Eliana Langer. São Paulo, Editora Perspectiva, 2002 p. 80

²¹² Hartmut Scheible “Joseph Roths Flucht aus der Geschichte” in *Text und Kritik*, ed. Ludwig Arnold, Edition Text + Kritik, München, 1982 p.61: „Wenn die fortdauernde Aktualität von Roths Prosa in der Auflehnung gegen die unausweichlich scheinende Tendenz gesehen werden kann, die Welt, Folge der überall gleichen industriellen Produktionsweise, zu entqualifizieren – nicht abwegig wäre es, Roth Protest als epische Vorwegnahme von Marcuses Kritik des *eindimensionalen Menschen* zu sehen – dann muss doch der Preis angegeben werden, den Roth für seine kompromisslose Subjektivität zahlte. Dieser Preis heißt Regression. Insofern bleibt Roth, gerade in seiner absoluten Oppositionsstellung, gebunden an jene, offensichtlich durch die industrielle Revolution ausgelöste, *regressive Entdifferenzierung*, als deren Chiffre in seinem Werk durchgängig, von den frühesten bis zu den letzten Arbeiten, der begriff *Amerika* angesehen werden kann. Am deutlichsten wird das in seinem Roman ‚Hiob‘ (1930), der inhaltlich und formal die entscheidende Wende darstellt. Hier wird der jüdische Lehrer Mendel Singer, aufgewachsen in galizischen *Shtetl* mit intakter religiöser Form, versetzt in die amerikanische Wirklichkeit. Mit knapper Not gelingt es ihm, sich hier als Individuum mitsamt seiner vertikal strukturierten Werthierarchie zur (*sic*) behaupten.“

inexistência de qualquer realidade fora da língua, enquanto objetividade pura, e que pressupõe a realidade como expressão do ser mediatizada pela língua.”²¹³

Assim, a existência de um Nissen Pickzenik, em *Der Leviathan*, cuja pureza de alma e de princípios jamais é questionada ou colocada em xeque ao longo de sua existência, e cujo contentamento deriva da satisfação com as pequenas bênçãos de cada dia, torna, por contraste, grotesca a existência sob o triunfo do mito germânico de Fausto, que no mundo pós-bélico torna-se uma espécie de profecia concretizada na história européia.

O universo do *Shtetl*, para ele e para toda uma geração de intelectuais judeus de língua alemã²¹⁴, se afigura como depositário de uma *Humanitas* legítima e imperecível; de outro lado, o pesadelo fáustico-europeu é visto por Roth como exacerbado na América e na União Soviética, como se vê em *Hiob* ou em suas opiniões a respeito da Rússia soviética, reunidas no volume *Reise nach Russland*.

Os novos mundos, para ele, se correspondem na medida em que representam a perfeita concretização do projeto de rebelião contra a ordem pré-bélica e na medida em que se tornam a contraposição absoluta ao perdido paraíso ante-bélico – assim tornam-se o exílio levado ao paroxismo: em suas sociedades totalitárias a humanidade é aplainada e desfigurada, privada de sua essência, alienada de si mesma e de suas origens.

O vazio espiritual do comunismo é, para Roth, a contrapartida do materialismo sem alma norte americano:

Despreza-se (na Rússia) a América, isto é, o grande capitalismo desprovido de alma, e a terra onde o ouro é Deus. Mas admira-se a América, isto é, o progresso, o ferro elétrico, a higiene e a água encanada. Deseja-se a técnica de produção como um todo. Mas a consequência imediata destes esforços é uma adaptação inconsciente à América espiritual. E isto significa o vazio

²¹³ Esther Steinmann. *Von der Würde des Unscheinbaren*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1984 p. 9: „Roth widerspricht einer rein instrumentalen Sprachauffassung, nach der sich der Mensch lediglich bediene, um die vorgegebene Wirklichkeit abzubilden und sich ihrer zu bemächtigen. Er setzt dem gegenüber die Sprache in ihrer schöpferischen und hermeneutischen Funktion in Kraft, wobei davon ausgegangen wird, dass es Wirklichkeit nicht ausserhalb der Sprache gibt als reine, objective Fazilität, vielmehr als immer schon sprachlich vermittelte Auslegung des Seins.“

²¹⁴ cf. Trude Maurer. *Ostjuden in Deutschland 1918-1933* Hamburgo, Hans Christians Verlag, 1986 p. 28: “Um verdadeiro culto aos judeus do Leste desenvolveu-se, durante a guerra, entre os sionistas, muitas vezes com tonalidades socialistas, bem como entre judeus ortodoxos e também entre alguns intelectuais judeus, que eram judeus conscientes, mas que não participavam de nenhuma destas duas tendências, como por exemplo Landauer, Kafka, Rosenzweig. O *Shtetl* simbolizava, para eles, integridade, comunidade orgânica, valores espirituais perdidos.” („Ein wahrer Ostjudenkult entwickelte sich im Krieg bei den Zionisten, häufig sozialistisch geprägt, bei manchen Orthodoxen und auch bei einigen jüdischen Intellektuellen, die wohl bewusste Juden waren, aber keiner der beiden Richtungen angehörten, wie z.B. Landauer, Kafka, Rosenzweig. Das ‚Shtetl‘ symbolisierte für sie Ganzheit, organische Gemeinschaft, verlorene geistige Werte.“)

espiritual. As grandes conquistas culturais da Europa, a antigüidade clássica, a igreja romana, a renascença e o humanismo, uma grande parte do iluminismo e todo o romantismo cristão – tudo isto é burguês. (...). O que sobra? A América! A espiritualidade fresca, tola, racional e ginástico-higiênica da América - ²¹⁵

A platitude espiritual e a cegueira materialista que Roth atribui à América são consoantes com as visões expressas por Egon Erwin Kisch em *Paradies Amerika*. Nativo de Praga, contemporâneo, colega de profissão e amigo pessoal de Roth, e como ele originalmente um súdito dos habsburgos, Kisch traça, neste seu relato de viagem, os contornos de um universo banalizado, tão racional quanto desumano, por meio de uma série de narrativas breves, que publicou pela primeira vez em Berlim, com estrondoso sucesso, à mesma época em que Roth viajava pela União Soviética. Neste volume ele descreve, com simplicidade e de acordo com os cânones da *Neue Sachlichkeit* (nova objetividade) ²¹⁶ – a moda literária da década de 20, à qual também Roth subscreveria no início de sua carreira – cenas e situações específicas da vida quotidiana e estas, tomadas em conjunto, criam um retrato panorâmico de uma nação, de um sistema político e econômico e da mentalidade do liberalismo materialista.

Com olhar mordaz e ao mesmo tempo divertido, Kisch narra a experiência de empreender uma viagem à costa Oeste dos Estados Unidos a bordo de um navio cargueiro, no qual trabalha como ajudante, bem como suas visitas a metrópoles como Nova York e Chicago e, por meio da observação de aspectos triviais das relações sociais, do trabalho e dos ideais da população que encontra, faz uma crítica elíptica porém contundente a uma forma de vida que lhe parece desvairada, artificial e distante dos princípios fundamentais da humanidade. Já no porto, em Nova York, por exemplo, antes do embarque, Kisch

²¹⁵ cf. „Russland geht nach Amerika“ in Joseph Roth. *Reise nach Russland*. Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 1999, p. 179: „Man verachtet ‚Amerika‘, das heisst den seelenlosen grossen Kapitalismus, das Land, in dem Gott Gold ist. Aber man bewundert ‚Amerika‘, das heisst den Fortschritt, das elektrische Bügeleisen, die Hygiene und die Wasserleitung. Man will die vollkommene Produktionstechnik. Aber die unmittelbare Folge dieser Bestrebungen ist eine unbewußte Anpassung an das geistige Amerika. Und das ist die geistige Leere. Die grossen Kulturleistungen Europas, das klassische Altertum, die römische Kirche, die Renaissance und der Humanismus, ein grosser Teil der Aufklärung und die ganze christliche Romantik – sie alle sind bürgerlich.(...) Was bleibt übrig? – Amerika! Die frische ahnungslose, gymnastisch-hygienische rationale Geistigkeit Amerikas – “

²¹⁶ Kisch é considerado como representante típico desta corrente estética, cujo programa ele mesmo formulou com as seguintes palavras: “Não há nada mais espantoso do que a simples verdade, nada mais exótico do que o mundo em que vivemos, nada mais cheio de fantasia do que a objetividade e nada mais sensacional no mundo do que o tempo no qual se vive.” („Nichts ist verblüffender als die einfache Wahrheit, nichts ist exotischer als unsere Umwelt, nichts phantasievoller als die Sachlichkeit und nichts Sensationelleres gibt es in der Welt als die Zeit in der man lebt“ – Hans Otto Horch in Andreas Kilcher (org.), *Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*, Stuttgart, Suhrkamp Verlag, 2003, p. 312)

observa os riscos a que estão expostos os estivadores, totalmente desprotegidos seja pelo Estado, seja por aqueles que se utilizam de seus serviços:

Ainda hoje eles trabalham sob condições desfavoráveis. Até mesmo as autoridades confessam que os equipamentos para a carga e descarga dos navios são tecnicamente muito inferiores aos que se encontram nos portos europeus. Medidas preventivas contra perigos de acidentes, inspeções periódicas dos utensílios de carga e exames médicos para a proteção dos trabalhadores são totalmente desconhecidos no novo mundo. As regras estabelecidas pelas companhias de seguro aplicam-se, exclusivamente, à cobertura contra danos, perda ou incêndio das cargas, dos navios e dos portos, porém não se referem às pessoas.²¹⁷

As circunstâncias são reveladoras de um sistema político-econômico, e sobretudo de uma mentalidade chocante para alguém com sua formação cultural e ética: o descaso para com a essência humana reflete-se, igualmente, na inexistência de qualquer tipo de hierarquia que seja decorrente de qualquer fator outro que não o puramente material e corresponde, segundo Kisch, à ausência de uma hierarquização pré-existente aos indivíduos. O poder transitório do dinheiro, em contraposição ao poder permanente que deriva de condições intrínsecas ao indivíduo, como o nascimento ou a sabedoria, característicos da formação austro-judaica de Kisch, leva à criação de uma sociedade isenta de formas fixas de categorização social, em que tudo é subjugado ao poder massacrante, banalizador e diluidor do dinheiro – parâmetro único que quantifica e expressa, de forma numérica, todas as coisas, ao mesmo tempo em que estabelece um padrão único, e portanto ditatorial e aparentemente incontestável, em função do qual tudo passa a ser medido e comparado.

A abolição de uma hierarquia fundamentada em qualquer padrão que não o monetário leva à obliteração daqueles ritos sociais cuja origem se encontra nas qualidades intrínsecas do indivíduo: se a América é a terra da oportunidade, onde todos são potencialmente iguais, não existe nenhum motivo apriorístico para o reconhecimento da hierarquia pré-existente aos indivíduos, essencial à sociedade aristocrática. A mobilidade social, possível, pelo menos, aos brancos na América que Kisch visita, permite a cada qual arrogar-se, por meio do dinheiro, a posição de que se julga merecedor:

²¹⁷ cf. Egon Erwin Kisch. *Paradies Amerika*. Berlim, Erich Reiss Verlag, 1930, p. 43: „Noch jetzt arbeiten sie unter ungünstigen Bedingungen. Laut amtlichen Eingeständnis stehen die technischen Einrichtungen zur Abfertigung der Schiffe weit hinter denen der europäischen Häfen zurück. Vorkehrungen gegen Unfallgefahren, regelmäßige Untersuchung des Ladegeschirrs und behördliche Inspektionen für Arbeiterschutz sind in der neuen Welt unbekannt. Die

Uma ênfase exterior da diferença de classe social, o distanciamento e as reverências, o conceito de uma relação de respeito, tudo aquilo que na Europa, e especialmente na Alemanha, qualquer funcionáriozinho exige de seu “subordinado”, não existe na América. Fala-se com o dono da fábrica, com o presidente do Conselho de Administração e com o chefe exatamente da mesma forma com que se fala com o contínuo. O capitão pede um cigarro ao lubrificador, um marinheiro pede fogo a um primeiro engenheiro.²¹⁸

O que se vê aqui, então, é em certa medida um acirramento se não um paroxismo daquelas mesmas condições que já se verificavam, em estado embrionário, no *fin-de-siècle* austríaco retratado em *Zipper und sein Vater*: a América é o paraíso do liberalismo, e o universo da vitória do fáustico-titânico, que aplaina e oblitera a essência de cada um e tritura a individualidade por meio da ditadura monetária. Neste sentido, a América torna-se, para Roth, o símbolo de um processo que já se encontrava em germinação na Europa, mas que é levado a um novo extremo no novo mundo. Já em *April*, um dos primeiros romances de sua trajetória, Roth escreve:

Às vezes eu sonhava com uma grande cidade, talvez fosse Nova York. Eu respirava a velocidade vertiginosa de sua vida; em suas ruas, grandes, largas, corriam, incessantes, pessoas, automóveis, pedras de calçamento, postes de iluminação, cartazes, não sei para onde iam, nem para que. Aquela cidade não estava em lugar nenhum. Ela corria. Lá nada ficava parado. Fábricas gigantescas erguiam suas chaminés em direção ao céu. Às vezes eu cerrava os olhos por alguns segundos, para escutar a melodia desta vida. Tratava-se de uma música espantosa, que soava como a melodia de um assustador realejo enlouquecido, cujas valsas tivessem se embaralhado umas com as outras.²¹⁹

A pressa constante e o movimento incessante são a realidade única no universo da infinita horizontalidade, em que tudo se multiplica de maneira idêntica e se reproduz sem distinguir-se.

von den Versicherungsgesellschaften erlassenen Vorschriften gelten nur dem Schutz der Frachtgüter, der Schiffe und Hafenanlagen gegen Beschädigung, Verlust oder Feuersgefahr, beziehen sich aber nicht auf Menschen.“

²¹⁸ cf. Egon Erwin Kisch. *Paradies Amerika*. Berlim, Erich Reiss Verlag, 1930. p. 109: „Äusserliche Betonung eines Standesunterschiedes, das Distanzhalten und das Katzbuckeln, der Begriff des Respektverhältnisses, all das, was in Europa und insbesondere in Deutschland jeder Zigarrenfritze von seinem ‚Untergebenen‘ verlangt, existiert in Amerika nicht. Man spricht mit dem Fabrikbesitzer, dem Präsidenten des Verwaltungsrats, dem Chef genau so wie mit dem Laufburschen; der Kapitän bittet den Öler um eine Zigarette, ein Leichtmatrose sagt dem Ersten Ingenieur um Feuer.“

²¹⁹ Joseph Roth, *April*, p. 71: „Manchmal träumte ich von einer grossen Stadt, es war vielleicht New York. Ich atmete das Rasseltempo ihres Lebens, ihre Straßen rannten groß, breit, unaufhaltsam, mit Menschen, Fahrzeugen, Pflastersteinen, Laternenpfählen, Litfasssäulen, ich weiß nicht wohin und wozu. Die Stadt stand nicht, sondern lief. Nichts stand. Große Fabriken qualmten aus riesigen Schornsteinen den Himmel an. In sekundenkurzen Pausen hielt ich die Augen geschlossen, um die Melodien dieses Lebens zu hören. Es war eine greuliche Musik; sie klang so wie die Melodie eines verrückt gewordenen ungeheuren Leierkastens, dessen Walzen durcheinandergeraten waren.“

Kisch detecta, igualmente, a obliteração de uma individualidade determinada por atributos únicos e inconfundíveis, e a submissão inescapável a um sistema único e total, que digere e massifica todos os que dele participam. É neste universo triturante que, por exemplo, antigos alfaiates originários das províncias do Império Austro-Húngaro são transformados em operários famintos, que tentam, em vão, esconder sua verdadeira idade de seus potenciais empregadores:

Lá onde a 7^a Avenida cruza as ruas 36, 37 e 38 fica o mercado dos *Dressmakers*. Velhos alfaiates da Galícia e da Bucovina, da Bessarábia e da Ucrânia (...) – há quarenta anos eles cruzaram os mares cheios de esperanças, sonhando e rezando, e agora estão aqui, nas esquinas, esperando, sonhando e rezando, para que apareça um capataz, para lhes dar trabalho por uma semana, ou pelo menos por um dia ou no mínimo para dar-lhes uma dúzia de casacos para forrar...

Alguns deles tingem suas barbas e cabelos de preto, eles querem parecer mais jovens ao empresário.²²⁰

A modesta dignidade associada ao exercício de um ofício e à experiência de vida, representada pelas barbas e pelos cabelos brancos, é obliterada ante o absolutismo da realidade econômica, cujo poder único extermina a individualidade dos artesãos e a sabedoria dos anciãos, e significa um rompimento completo e definitivo com a tradição humana da qual estes alfaiates parecem ser os últimos e patéticos remanescentes. Assim, eles são exilados num universo em que os parâmetros fundamentais de suas existências não fazem mais sentido, isto é, tornam-se exilados de si mesmos em seu esforço desesperado por adaptação a um mundo ao qual, porém, não podem ajustar-se. A tintura das barbas e dos cabelos representa a tentativa de ajustar-se a este universo hostil e cruel, dominado pela força do trabalho e do dinheiro, em que a idade, em lugar de sinal de dignidade e sabedoria, tornou-se o sinônimo da simples e obsolescência e inutilidade.

Num universo em que o desenvolvimento das qualidades individuais é desprezado em favor da submissão a um padrão único e comum, isto é, a uma objetividade exterior ao indivíduo, a experiência da vida humana perde seu sentido: o velho torna-se um objeto

²²⁰ Egon Erwin Kisch. *Paradies Amerika*. Berlin, Erich Reiss Verlag, 1930. p. 189: „Wo die Siebente Avenue die 36., 37. und 38. Strasse kreuzt, ist der Markt der Dressmakers. Alte Schneider aus Galizien und aus der Bukowina, aus Bessarabein und aus der Ukraine, aus den Schwitzbuden von Minsk, Kiew, Kischinew, Wilna und Whitechapel, - vor vierzig Jahren sind sie hoffend, träumend und betend übers Meer gezogen und stehen jetzt hier an den Straßenecken hoffend, träumend und betend, dass ein Vorarbeiter komme, um ihnen für eine Woche oder wenigstens für einen Tag oder wenigstens für ein Dutzend Mäntelfutter Beschäftigung zu geben... Manche haben der ergrauten Bart und das Haar schwarz gefärbt, sie wollen dem Unternehmer jünger erscheinen.“

gasto, que já não mais se ajusta às novas máquinas, como os discos de segunda mão que Kisch encontra num mercado de pulgas em Chicago, onde são vendidos a preços irrisórios porque os aparelhos capazes de tocá-los já não são mais fabricados:

Quantidades avassaladoras de discos de gramofone encontram-se à venda por 5 Cents a peça ou 50 Cents a dúzia. A gente fica desconfiada – por este preço irrisório não é possível comprar um disco de verdade! Solícito, o vendedor coloca qualquer disco que se escolha no gramofone, e veja, ele soa impecável. Compra-se discos às dúzias, e somente em casa vai-se perceber que estes discos não funcionam: os fonógrafos Edison, aos quais eles se ajustam, já não são mais fabricados há vinte anos.²²¹

O olhar de Kisch volta-se para os dejetos da sociedade norte americana – como os velhos, os negros, os pobres, mas também para os objetos usados – e enxerga paralelos evidentes nestes refugos de uma sociedade centrada na produção e no consumo, que uniformiza por meio do dinheiro e onde idéias e sentimentos são relegados a um plano distante:

Os mesmos discursos, opiniões e expressões, rigorosamente idênticos, que são ouvidos de comerciantes em Manhattan, de funcionários públicos em Washington e de operários na Pennsylvania ouvem-se, também, na cantina dos oficiais e no deck da popa do navio. A Main Street da estreiteza mental consciente não vai apenas, como afirma Sinclair Lewis, de qualquer cidadezinha do oeste diretamente para qualquer cidadezinha do leste; ela também corre ao longo da Broadway de Nova York até os cais do porto, e partindo dali em direção aos dois oceanos.²²²

A massificação e a reprodutibilidade *ad infinitum*, fundamentos da expansão do capitalismo industrial norte-americano tanto quanto da industrialização promovida pelo Estado na recém-criada União Soviética, são fenômenos que provocam a curiosidade e também o horror de intelectuais como Roth e Kisch, formados pela confluência entre a tradição judaica e a tradição da dupla monarquia.

²²¹ Egon Erwin Kisch. *Paradies Amerika*. Berlim, Erich Reiss Verlag, 1930. p. 204: „Ungeheure Mengen von Grammophonplatten liegen für fünf Cent per Stück, für fünfzig Cent per Dutzend zum Verkaufe auf. Man ist misstrauisch – für diesen Spottpreis kann man doch unmöglich eine richtige Platte kaufen? Bereitwillig setzt der Verkäufer jede, die man aussucht, auf sein Grammophon, und siehe da, sie klingt tadellos. Zu Dutzenden kauft man ein, und wird erst zu Hause merken, dass die Platten nicht funktionieren: die Edison-Phonographen, zu denen sie passen, werden seit zwanzig Jahren nicht mehr erzeugt.“

²²² Egon Erwin Kisch. *Paradies Amerika*. Berlim, Erich Reiss Verlag, 1930. p. 111: „Die Gespräche und Ansichten und Ausdrücke, die mathematisch gleichen, die man von Kaufleuten auf Manhattan und von Beamten in Washington und von Arbeitern in Pennsylvanien gehört hat, hört man in der Offiziersmesse und auf dem Poopdeck wieder. Die Main Street der selbstbewußten Engstirnigkeit führt nicht nur, wie Sinclair Lewis meint, von jeder Kleinstadt des Ostens geradewegs zu jeder Kleinstadt des Westens, sie verläuft auch durch den Broadway New Yorks bis an die Landungsplätze und darüber hinaus auf beide Ozeane.“

Esta mesma visão da América é representada por Kafka em *Amerika* ou *O Desaparecido*: a obliteração da individualidade ante um mundo em incessante movimento, cujos personagens anelantes estão sempre em busca de algo que não se encontra a seu alcance, e a quem a vida propõe, a cada instante, os mais inesperados desafios, são características do universo kafkiano, neste romance atribuídas à América e à *American Way of Life*. Embora Roth não fosse leitor entusiasta de Kafka – a quem considerava “um escritor para escritores” e um autor de “romances que não são romances”²²³, existe uma notável coincidência na visão do novo mundo expressa por estes dois autores, originários do Império Austro-Húngaro, e que jamais visitaram o novo mundo.

Da mesma forma que Kisch, Kafka também elege o porto de Nova York como cenário inicial de seu romance americano:

Enquanto isto, diante das janelas a vida portuária prosseguia: um cargueiro chato carregado com uma montanha de barris, que deviam estar maravilhosamente bem acondicionados para não rolares, passou em frente e quase ocasionou o escurecimento completo da cabine; pequenos barcos a motor, que se tivesse tido tempo Karl agora poderia ter observado com mais atenção, deslizavam barulhentos e descreviam linhas absolutamente retas sob o movimento das mãos do homem que se mantinha ereto diante do timão; curiosos objetos flutuantes emergiam aqui e ali espontaneamente das águas inquietas, para serem logo novamente recobertos e submergirem diante dos olhos assombrados; botes de transatlânticos avançavam com marinheiros suando aos remos, repletos de passageiros que, assim como tinham sido colocados ali, permaneciam sentados, quietos e cheios de expectativa, embora alguns deles não conseguissem deixar de girar a cabeça na direção dos cenários cambiantes. Um movimento sem fim, uma inquietação, transposta da inquieta natureza para os desamparados homens e suas obras!²²⁴

A modernidade que traga os homens com seu movimento furioso e incessante, o desvairio fáustico de um *Fortschritt* que se tornou soberano absoluto da humanidade, e que a escraviza em vez de servi-la, retoma outro dos temas caros à tradição judaica austro-húngara: o do Golem, concebido para auxiliar e proteger a humanidade, mas que se volta

²²³ cf. Soma Morgenstern. *Dichten, denken, berichten. Gespräche zwischen Roth und Musil*. In Frankfurter Allgemeine Zeitung, 1975, 79 Beil.: *Bilder und Zeiten*, p. 4 apud Joseph Roth 1894-1939 – *Eine Ausstellung der Deutschen Bibliothek Frankfurt am Main*. Frankfurt, Buchhändler-Vereinigung, 1979 p.201 e p. 202: „Aber Soma hält ja auch Kafka für einen großen Schriftsteller. Kafka ist ein Schriftsteller für Schriftsteller.“ (“Mas Soma também considera que Kafka seja um grande escritor. Kafka é um escritor para escritores.” „Du hast mir schon Kafka gepredigt, wie er noch gelebt hat“, sagte Roth, „und kein einziger von seinen ‚großen‘ Romanen bekannt war. Dir ist nicht zu helfen. Aber sind seine großen Romane Romane?“ (“Você já me fez sermões sobre Kafka enquanto ele ainda estava vivo,” disse Roth, “e nenhum de seus grandes romances era conhecido. Não há como ajudar você. Mas são mesmo romances seus grandes romances?”)

²²⁴ Franz Kafka. *O Desaparecido ou Amerika*. (trad. Susana Kampff Lages). São Paulo, Editora 34, 2003 p. 26

contra seu criador. O impulso anti-histórico de Kisch, assim como o de Kafka, em sua virulenta crítica à modernidade norte-americana repousa sobre a antiga tradição de sua cidade natal e, no caso de Kisch, de sua própria família – que, segundo consta, descendia do próprio Rabbi Löw –, cujas sucessivas gerações cresceram nesta velha cidade impregnada de lendas, e cujo parlamento ostentava um relógio com um mostrador que exibia, em vez dos algarismos arábicos, as doze primeiras letras do alfabeto hebraico, e cujos ponteiros se moviam no sentido anti-horário, conforme narra o próprio Kisch:

Os ponteiros do relógio judaico do parlamento fazem o caminho inverso, eles se movem da esquerda para a direita ao longo de um círculo determinado pelas doze primeiras letras do alfabeto hebraico, também elas sinais do tempo, mas de um tempo há muito passado...²²⁵

O impulso anti-histórico, isto é, o esforço por libertar-se do movimento centrífugo que afasta o homem cada vez mais de sua origem e de sua essência, está, como vimos acima, no capítulo *Roth e a Cabala*, no centro da visão de mundo e da doutrina mística do judaísmo tradicional. A busca por uma emancipação dos grilhões do mundo material, e da luta quotidiana pela sobrevivência, ou seja, a busca pela paz e pela liberdade, é traduzida de maneira simbólica na tradição judaica desde as narrativas bíblicas, em que a escravidão no Egito é também a submissão ao materialismo, enquanto a Terra Prometida representa a perpetuação de uma ligação com os céus e com a transcendência.

Neste sentido, o resultado do *Fortschritt* na visão que Kisch e Roth adotam da América, faz do novo mundo uma espécie de Egito redivivo: um universo de cegueira espiritual e de total sujeição ao palpável e ao sensível, que leva os homens a uma perdição semelhante à que vitimou os que dançavam em torno do bezerro de ouro enquanto Moisés recebia a revelação divina. Assim, o primeiro poema em inglês que Karl, o protagonista de *Amerika*, aprende a recitar é uma descrição de um grande incêndio.²²⁶

Esta visão da América como o mais distante ponto do paraíso, e portanto o paroxismo da alienação do homem em relação à sua essência, condiz com outro trecho de *Amerika*, no discurso que faz ao sobrinho recém-desembarcado da Europa o Tio Jakob:

Os primeiros dias de um europeu na América podiam ser comparados a um nascimento, e se era verdade que era mais rápido habituar-se ali – dizia ele para que Karl não tivesse medos

²²⁵ „Die Zeiger der jüdischen Rathausuhr gehen den Weg zurück, sie verlaufen von links nach rechts entlang eines Kreises, den die ersten zwölf Buchstaben der hebräischen Alphabets bilden, Zeichen der Zeit auch sie, aber einer längst vergangenen.“ (Egon Erwin Kisch, *Unter den Uhren von Prag* apud Kilcher, *op. cit.* p. 313)

desnecessários – do que quando se entra no mundo dos homens vindo do além, também era preciso ter em vista que o primeiro julgamento que se faz de um lugar sempre se constrói sobre bases frágeis...²²⁷

O relógio hebraico do parlamento de Praga parece estar a dizer que o caminho para a redenção se encontra não numa sujeição e num esforço em acompanhar a história e fazê-la avançar, mas, justamente, no sentido inverso, isto é, no retorno e na ânsia por este retorno, que é também a essência da nostalgia judaica. A *Amerika* de Kafka, em contrapartida, é o universo de todas as rápidas evoluções, dominada por um ímpeto que nada pode deter em direção a um futuro que jamais se realiza.²²⁸ O *nostos* de Roth é, como o de Ulisses, em busca de uma *Heimat* original, porém esta *Heimat* foi destruída de maneira irreversível pelo curso de uma história desastrosa; de uma história cujo anjo, para empregar novamente a poderosa imagem extraída por Benjamin de um quadro de Paul Klee em sua 9ª. Tese sobre o Conceito de História, é arrastado por um vendaval inexorável para um lugar cada vez mais distante do paraíso original, e que vê, impotente, as ruínas que se acumulam a seus pés.

Os personagens de Roth, que transitam entre seus romances, são também impelidos por este mesmo vendaval, ao mesmo tempo em que sua construção literária reflete um esforço de reconstrução das ruínas que a história deixou. A escrita, neste sentido, e a literatura, tornam-se, nas mãos de Roth, instrumentos de resistência à história, e tentativas de recuperar e reconstruir o que a história destruiu. O esforço em salvar um universo desaparecido das garras e dentes insaciáveis do tempo é o sentido da memória rothiana que, à medida em que avança a década de 30, volta-se cada vez mais para o que é tragicamente irrecuperável, num esforço de superação da condição humana e da temporalidade, ao mesmo tempo em que detecta, na história de seu próprio tempo, uma marcha galopante em direção a um futuro desastroso, marcado pelo triunfo de mentalidades associadas ao universo freudiano do *unheimlich*.

Freud aborda, em *Das Unheimliche*, a sensação de temor e de espanto que toma conta do ser humano em determinadas situações em que ele não mais é capaz de compreender e de controlar os paradigmas da realidade que o cerca, e esta sensação está presente no olhar

²²⁶ Franz Kafka. *O Desaparecido ou Amerika*. (trad. Susana Kampff Lages). São Paulo, Editora 34, 2003 p. 47

²²⁷ Franz Kafka. *O Desaparecido ou Amerika*. (trad. Susana Kampff Lages). São Paulo, Editora 34, 2003 p. 44

²²⁸ *ibid.* p. 51

com que Roth se volta para o mundo pós-bélico, desde seus primeiros romances até seus retratos da União Soviética e sua visão imaginária da América.

Freud destaca que, na esfera da estética, o *Unheimliche* ocupa uma posição secundária, quase que nas antípodas da matéria central desta disciplina, que é o belo, o grandioso, o atraente, enfim, os modos positivos do sentimento.

A experiência do *unheimlich* somente poderá ser adequadamente descrita e definida quando tivermos uma noção clara do significado deste termo. E Freud, com o intuito de esclarecer este significado verdadeiro, passa a breves uma investigação etimológica, que aborda tanto a língua alemã quanto as outras grandes línguas do ocidente, para então afirmar que *unheimlich* é algo assustador, mas que remete, de alguma forma, a algo bem conhecido e familiar. Assim, o termo é a contrapartida de *heimlich*, doméstico, ou seja, algo que não reconhecemos, algo com que não temos familiaridade, mas que, por remeter-se a algo bem conhecido, torna-se assustador, arrepiante, por vezes repulsivo.

Trata-se, portanto, de uma nuance específica do espantoso. Ao investigar o significado do termo no dicionário alemão de Daniel Sander, de 1860, Freud destaca que o termo *heimlich* pode também ter o mesmo significado de *unheimlich*. Assim, *heimlich*, derivado de lar, *Heim*, pode significar, também, o oculto, o escondido, o secreto – aliás, no alemão contemporâneo este significado do termo é bem mais corrente do que qualquer outro. Neste sentido, *heimlich* e *unheimlich* pertencem a um mesmo campo semântico. Como Freud afirma, *unheimlich* é tudo o que deveria permanecer oculto e secreto porém manifestou-se. E *heimlich*, por extensão, é o que deveria permanecer oculto e secreto – e assim permanece. O *Geheimnis*, o segredo ou o mistério, está, portanto, diretamente associado a estes dois termos – e partilha com eles da mesma origem, qual seja *Heim*. Não por acaso o dicionário alemão dos Irmãos Grimm, igualmente citado por Freud, apresenta como um dos significados de *heimlich* o do conhecimento místico, oferecendo como sinônimos latinos os termos *mysticus*, *divinus*, *occultus*, *figuratus*. Trata-se, aqui, daquilo que é reservado a iniciados, aos que participam de determinados mistérios.

“*Heimlich* é um termo”, diz Freud, “cujo significado desenvolveu-se a partir de uma ambivalência, e que termina por confundir-se com sua antítese, *unheimlich*.”²²⁹

²²⁹ Sigmund Freud. *Das Unheimliche*. Frankfurt, Fischer Verlag 1963. p. 53: „Also heimlich ist ein Wort, das seine Bedeutung nach einer Ambivalenz hin entwickelt, bis es endlich mit seinem Gegensatz unheimlich zusammenfällt.“

Concluída esta investigação etimológica, Freud parte para buscar, na literatura, exemplos do que seja o *unheimlich*, e o primeiro exemplo escolhido é extraído de *Der Sandmann*, um dos contos do romantismo fantástico de Ernest Theodor Amadeus Hoffmann, que provoca semelhante sentimento em seus leitores por deixá-los inseguros acerca da natureza de determinado personagem: a boneca Olympia. Trata-se de um autômato ou de um ser humano? Temos aqui, nesta provocativa hesitação, um exemplo claro de como o *unheimlich* se relaciona com aquilo que é familiar e conhecido. O espanto que a criatura concebida por Hoffmann provoca é análogo ao das imagens de um museu de cera, ou daquelas pessoas que pintam suas peles com cores metálicas e se colocam imóveis, no centro de lugares públicos, como se fossem estátuas, de maneira a brincar com os limites entre o vivo e o não-vivo, portanto entre a vida e a morte. A experiência deste tipo de imagem, e a ambivalência entre as sensações de familiaridade e de estranhamento que provoca, dão uma idéia clara do significado do termo estudado por Freud neste ensaio.

Hoffmann é, para Freud, o mestre incomparável na arte do *unheimlich*, isto é, do sinistro, assustador, macabro, espantoso. No romance *Die Elixiere des Teufels (Os Elixires do Demônio)*, construído sobre uma série de motivos, Hoffmann acaba por perturbar a compreensão do leitor, desorientando-o por meio da suspensão e da confusão de seus paradigmas habituais. A questão do *duplo*, em todas as suas variantes e gradações, impregna esta narrativa e é o que lhe confere o caráter de *unheimlich*. Trata-se, aqui, do surgimento de personagens que, por causa de suas aparências semelhantes, devem ser consideradas idênticas, do acirramento destas relações por meio da transferência de acontecimentos psíquicos de uma destas pessoas para a outra – algo que denominariamos telepatia –, da repetição de feitos, características, atos e nomes, enfim, de uma infinidade de jogos em torno do tema do duplo que acabam por desorientar e confundir a percepção do leitor, aos olhos de quem o conhecido e o sinistro, o *heimlich* e o *unheimlich* acabam por confundir-se e encontrar-se, numa ilustração perfeita da transição etimológica discutida anteriormente, que leva estes termos a se voltarem sobre si mesmos.

A duplicidade e a duplicação indevidas estão, portanto, diretamente associadas a este termo: o diametralmente oposto ao conhecido e familiar guarda com ele uma relação de parentesco mas ao mesmo tempo é uma falsificação do original. A experiência do século 20, tanto na América quanto na Europa, está marcada por esta febre de reprodução e

duplicação, da qual faz parte, também, uma perda da originalidade: a banalização que Roth enxerga na modernidade e o temor e a repulsa que esta banalização desperta estão associados a uma desvinculação, a uma dissociação entre as coisas e sua essência. A simples duplicação torna-se, aos olhos de Roth, falsificação e o mundo dominado pelos simulacros é o universo do *unheimlich* por excelência – um *unheimlich* que já germinava nas últimas décadas do século 19 mas cujo triunfo final sobre o mundo conhecido por Roth se dá ao fim da 1ª Guerra Mundial.

Existe uma coincidência de pontos de vista entre o olhar que Kisch lança sobre a América e o olhar com que Roth se volta para a União Soviética – e para a modernidade européia no pós-guerra. Em suas miradas sobre o mundo à sua volta, eles partem de um universo externo, isto é, de uma referência que não se encontra inserida no mundo sobre o qual discorrem. Este lugar virtual e utópico, a partir do qual lançam seu olhar, e a partir do qual o que enxergam se afigura como *unheimlich* está diretamente vinculado à situação do exílio, isto é, só é facultado a quem não enxerga, no lugar onde se encontra, sua *Heimat*, seu ecúmeno natal, mas sim um universo estrangeiro.

Exilados pela história e pelo tempo mais do que pela simples geografia, Kisch e Roth podem permitir-se o ceticismo e a agudeza crítica implícitos em sua condição de “outsiders”. A América e a Rússia são vistas não do ponto de vista do anjo, para voltar à metáfora benjaminiana, mas do ponto de vista do paraíso que ficou para trás, e aí está a ironia do título *Paradies Amerika*: trata-se de um símile e uma imagem falsa do paraíso verdadeiro, de um universo de simulacros, falsificações e ilusões, “onde as máquinas trabalham de maneira individual e multifacetada, mas as pessoas de forma mecânica e monótona”²³⁰. Uma agência de *doubles* em Hollywood, a grande fábrica de sonhos americanos, é a metáfora perfeita desta confusão entre o falso e o verdadeiro, o que faz da América, também, o reino do *unheimlich* por excelência. Assim, o funcionário da agência de *doubles* explica, ao mostrar seus infindáveis arquivos:

“Aqui temos, por exemplo, quatro Napoleões Bonaparte, um exemplar de George Washington, três unidades de Abraham Lincoln, um exemplar de Mussolini...”

“Lênin o senhor também tem aqui?”

²³⁰ Egon Erwin Kisch. *Paradies Amerika*. Berlim, Erich Reiss Verlag, 1930. p. 168: „wo die Maschinen individuell und vielseitig arbeiten, die Menschen aber mechanisch und eintönig.“

“Não, este nós deixamos para os senhores russos com seus filmezinhos. Mas do Czar temos cinco à sua disposição... precisamos de muitos, porque eles também servem como rei George V da Inglaterra –, Rainha Vitória, uma unidade, Edward VII, dois exemplares, General Pershing, dois exemplares, Arquiduque de Wellington uma unidade, Kaiser Franz Joseph dois exemplares...”²³¹

Dois exemplares do Kaiser Franz Joseph talvez seja a metáfora mais sucinta e mais perfeita do horror que a América representa aos olhos de Roth. O *unheimlich* que o bioscópio do Prater prenunciava encontra, no perturbador mundo novo, sua mais completa realização.

²³¹ Egon Erwin Kisch. *Paradies Amerika*. Berlin, Erich Reiss Verlag, 1930. p. 146: „Da haben wir zum Beispiel vier Napoleon Bonapartes, ein Stück George Washington, drei Stück Abraham Lincoln, ein Stück Mussolini...“
„Lenin haben Sie auch hier?“
„Nein, den überlassen wir den Herren Russen für ihre Filmchen. Aber den Zaren können Sie fünfmal haben – wir brauchen mehr davon, weil er gleichzeitig König Georg V. von England ist – , Queen Victoria ein Stück, Edward VII. zwei Stück, General Pershing zwei Stück, Herzog von Wellington ein Stück, Kaiser Franz Joseph zwei Stück...“

VIII - O exílio no coração: modernidade e messianismo em *Hiob*

“Er wusste nicht, der Alte, dass die Humanität nicht mehr modern ist. Er war nur ein armer Thoraschreiber.”

(Ele não sabia, o velho, que a humanidade não estava mais na moda.

Ele era apenas um pobre escriba da Torá.)

Joseph Roth – Juden auf Wanderschaft

H*iob*, romance de 1930 representa uma virada na trajetória de Roth, em que ele não só se volta com olhos críticos para a modernidade laica do pós-guerra, mas com nostalgia e paixão para o mundo judaico do leste europeu, que ficara sob domínio das novas nações que surgiram com o desmanche do Império Austro-Húngaro, ou sob o domínio da Rússia de Stálin. É um romance representativo do momento de maior sucesso literário de Roth, e foi seu romance mais amplamente divulgado, e imediatamente traduzido para várias línguas – inclusive o português.²³² Trata-se de uma obra que, por sua temática, pertence ao mesmo universo das

²³² Tradução de 1943, de autoria de José Paulo da Câmara, publicada pela Editora Martins.

grandes obras da literatura ídiche, na medida em que aborda a vida no *Shtetl* e as aporias dos migrantes ou imigrantes nas grandes cidades.

O interesse de Roth por este universo foi despertado por seu contato com os emigrantes judeus que, cada vez em maior número, deixavam suas terras de origem e buscavam, no ocidente, um futuro melhor – fosse na Alemanha, fosse nos Estados Unidos. O desmantelamento do judaísmo leste-europeu teve início muito antes do Holocausto e foi por perceber sua iminência que Roth passou a interessar-se pelo mundo que, de certa forma, desprezara e deixara para trás em sua juventude. O contato com refugiados judeus em todos os lugares por onde viajava como jornalista, juntamente com suas memórias de infância, levou-o a criar os mais judeus de todos os seus personagens: Mendel Singer, sua mulher e seus filhos – os protagonistas de *Hiob*. O nome Mendel, que em ídiche significa “homenzinho”, corresponde bem à figura criada por Roth neste romance sentimental: o personagem é um humilde judeu do *Shtetl*, que não quer diferenciar-se de seus pares, mas que é obrigado pelas circunstâncias a emigrar para a América.

Ao longo de toda a década de 20, Roth descrevera, em reportagens, aspectos da vida dos migrantes judeus do Leste no *Scheunenviertel*, bairro berlinense em que se estabeleceram. Gente destituída de meios, muitas vezes chegavam sem documentos, em busca de refúgio e de segurança, já que a Alemanha representava, então, para os judeus do Leste europeu, segurança, civilização e respeito aos direitos humanos.

Hiob é o romance de emigração de Roth. Narra a trajetória de uma família de judeus que, na década de 1910, pouco antes da 1ª. Guerra Mundial, deixa a aldeia de Zuchnow, no império do Czar, e parte para a América. Há um porém: eles deixam para trás, sob os cuidados de conhecidos, seu filho caçula Menuchim – retardado, esquelético, incapaz, pois a Menuchim não deixariam passar os rigorosos fiscais de saúde que controlavam a entrada de imigrantes na América.

Este filho doente, sobre quem, no entanto, paira a profecia de que “se tornará como poucos dentre o povo de Israel”, adquire, assim, um significado simbólico: representa tudo o que os judeus do Leste têm de deixar para trás para ajustarem-se ao ritmo frenético e mecânico da sociedade dos arranha-céus, onde não há lugar nem tempo para a melancolia, o sentimentalismo, ou para a tradição espiritual. O nome Menuchim, derivado do verbo

hebraico *Lenachem*, significa “o consolador”, enquanto seu sobrenome, Singer, significa cantor, tanto em ídiche como em alemão.

Embora Roth nunca tenha visitado os Estados Unidos, *Hiob* é, em parte, ambientado no país dos arranha-céus. A *Amerika* de Roth, assim como a de Kafka e Kisch, é o paradigma do frenesi do mundo moderno, e para os seus personagens, o universo do totalmente outro, do *unheimlich*, com o qual milhões de imigrantes como Mendel Singer tiveram que se entender.

Esta família de emigrantes – e principalmente o que tiveram que deixar para trás ao emigrar – é paradigmática da travessia judaica em direção ao ocidente. O mundo que é regido por ideologias estranhas, pelas quimeras da prosperidade material é também um mundo que destruiu o universo dos “judeus inteiramente comuns”, dos “homenzinhos” a que Roth se refere no prólogo deste romance. Mendel Singer é apresentado ao leitor como “*fromm, gottesfürchtig und gewöhnlich, ein ganz alltäglicher Jude*” (obediente, temente a Deus e comum, um judeu inteiramente convencional). É um judeu como qualquer outro dos tempos de Roth, que na América perderá tudo o que era seu, assim como o Jó bíblico: sua mulher, seus dois filhos mais velhos e sua filha.

O exílio e a impossibilidade de chegar a termo com as novas circunstâncias são tematizados nesta obra, que é expressão da quintessência da literatura judaica européia – e também um exemplo da cristalinidade e fluência da prosa alemã de seu autor.

A *Haskalá* pregava a secularização e a modernização dos costumes judaicos e, conseqüentemente, o abandono de tudo aquilo que era visto como superstições, doutrinas e práticas religiosas ultrapassadas. O filho de Mendel, Menuchim Singer, que ficou em Zuchnow quando da mudança da família para a América representa, assim, o que determinava a forma e a essência da vida dos Singer. O professor de Bíblia para crianças, personagem central de *Hiob*, tonra-se supérfluo na medida em que as novas formas da sociedade européia e americana, assentada sobre os princípios do iluminismo, do capitalismo industrial e mais tarde da democracia, representaram a possibilidade de integração social mais efetiva dos judeus. Menuchim é portanto o consolo que os Singer deixam para trás em troca das quimeras do século 20.

O deslocamento num universo em desintegração não é apenas o tema central de *Hiob*. É o tema de toda a literatura judaica do leste europeu da 2^a metade do século 19 e das

primeiras décadas do século 20 – seja ela escrita em ídiche, hebraico ou alemão. O crepúsculo do judaísmo leste-europeu certamente culminou com o genocídio nazista – que Roth não chegou a testemunhar. O Holocausto, porém, é o trágico e cataclísmico espasmo final de um processo histórico que vinha acontecendo havia muitas décadas.

Antes que os judeus do Leste fossem levados ao exílio, portanto, o exílio veio bater às suas portas, penetrou nas casas das aldeias onde viviam havia séculos, veio apanhá-los como o *Vermittler* Kapturak, personagem deste e de outros romances de Roth, cujo papel é justamente o de cruzar fronteiras proibidas, concretizar negócios escusos, burlar as leis de todos os tipos, e também, neste romance, separar os judeus de sua essência espiritual e de seu consolo.

A humanidade autêntica e intacta e a riqueza do material humano do *Shtetl* a que se refere Claudio Magris ²³³ quando discute obras de Roth como *Juden auf Wanderschaft* e *Hiob*, sucumbiu ante a adoção de um novo ideário, que passaria a tomar o lugar dos estudos religiosos tradicionais, ante o questionamento de todas as crenças fundamentais da religião judaica, que levaria o personagem de *Hiob* ao confronto com um vazio abismal.

A ruptura de velhos laços, assim, é o tema central da literatura ídiche tanto quanto do *Hiob*, livro em que o autor, à maneira dos profetas bíblicos, lamenta o destino das gerações dos filhos de Israel.

A fuga do *Shtetl* – ou seja, o descolamento do hebraísmo – significa a passagem de uma sociedade pré-liberal em direção à sociedade liberal e repete, portanto, com um século e meio de atraso, o *iter* atravessado pela cultura ocidental à época em que o liberalismo na economia provocara o eclipse dos valores transcendentais transferindo as suas funções ‘a um novo atributo (de origem puramente social) de bens que se tornaram mercadorias: o valor de troca, o preço.’ ²³⁴

O exílio geográfico, portanto, é apenas um aspecto – aliás dos últimos a se manifestarem – de um processo de transformação psicológica e social que já vinha ocorrendo havia décadas. A experiência do exílio é, em primeiro lugar, o exílio de si mesmo: a alienação do homem de sua essência verdadeira, aqui é representada pelo abandono de Menuchim, o filho doente e fraco, incapaz de “fazer a América”. Arrancados de si mesmos pelo turbilhão incessante da modernidade, representada no romance como a

²³³ Claudio Magris. *Lontano da Dove*. Torino, Einaudi, 1971 (reimpressão de 1989) p. 20

²³⁴ *Idem* p. 31

vida nova-iorquina, os imigrantes se dissociam e tornam-se, antes de mais nada, exilados de si mesmos.

A posição crítica de Roth ante a sociedade norte-americana, aqui simbolizando os tempos modernos, não tem como contrapartida, porém, uma visão idealizada da vida no *Shtetl*. A vida da família Singer, em Zuchnow, não é idealizada pelo autor, nem apresentada como algo desejável. Cinzenta, pobre, sujeita a humilhações e perseguições, é uma vida triste como a de milhares de outros, que viveram e ensinaram como ele. “Unbedeutend wie sein Wesen war sein blasses Gesicht”, (“Insignificante como o seu ser era seu rosto pálido”) diz o narrador sobre Mendel Singer, já na primeira página do *Hiob*. Logo adiante, lemos: “Gewiss war sein Leben ständig schwer und zuweilen sogar eine Plage...” (“Decerto sua vida era sempre difícil, e às vezes até uma maldição”) ²³⁵ e as queixas de sua mulher, Deborah, são assim resumidas: “A vida tornava-se mais cara ano a ano. As colheitas ficavam mais pobres. As cenouras diminuía, os ovos se tornavam ocos, as batatas congelavam, as sopas ficavam aguadas, as carpas estreitas e os lúcios magros, os gansos duros e as galinhas um nada.”²³⁶

A pobreza das circunstâncias materiais mais do que espartanas, porém, tinham uma contrapartida: referindo-se a Mendel Singer, o narrador afirma: “Sua consciência era limpa. Sua alma era pura”. (“*Sein Gewissen war rein. Seine Seele war keusch*”). E em meio à pobreza da família, a celebração do *Shabat* é representada como um momento iluminado. O chão do modesto casebre, energicamente lavado, tornava-se amarelo como o açafrão. O silêncio, o calor que se erguia das panelas e dos corpos, as canções, as velas, as rezas e os sorrisos aparecem como uma ilha de paz ao fim de cada semana, uma suspensão, por 24 horas, da ciranda de sofrimentos.

Miséria e religiosidade, isto é, obediência aos mandamentos divinos e pureza de consciência, são o norte e o sul na vida de Mendel Singer. Humildade, aceitação do sofrimento, submissão a um destino percebido como manifestação de desígnios divinos constituem uma visão de mundo que remete àquela teologia bíblica que vê os acontecimentos nefastos na história do povo de Israel como decorrência dos seus próprios pecados, e que os vê como punição de um Deus que é juiz sobre a terra toda. A questão da

²³⁵ Joseph Roth *Hiob, Roman eines einfachen Mannes*, Amsterdã: Verlag Allert de Lange, 1937 p. 8

teodicéia, ou da justiça divina, é das mais enigmáticas na teologia formativa do povo de Israel. “A convicção da absoluta justiça e direito de Deus é uma noção indispensável à realização da sua missão. Obviamente o problema da contradição entre esta convicção e as aparentes realidades da vida é uma consequência inevitável desta concepção de Deus. Mas isto pertence a um estágio mais tardio da literatura bíblica, e encontra sua expressão suprema no livro de Jó.”²³⁷

Se a literatura bíblica trata do relacionamento de Deus com o povo de Israel e retrata a história como a história deste relacionamento, a noção de coletivo encontra-se ausente da esfera de reflexão de Mendel Singer quando ele busca compreender o próprio infortúnio. Ele considera que seus sofrimentos decorrem de seus pecados particulares, de seus erros individuais – e pensa sempre em termos de uma relação pessoal com Deus. Neste sentido, seus sofrimentos e dificuldades são integrados a uma visão de mundo que vê o sofrimento como acontecimento de natureza cósmica: Mendel Singer aceita os sofrimentos que a vida lhe traz como consequências naturais de faltas que ele tenha cometido involuntariamente, como resultado da lei divina. Assim, ele considera que a enfermidade de seu filho caçula seja uma punição merecida. “Por que sou punido assim?” (“*Wofür bin ich so gestraft?*”)²³⁸, pergunta-se ele. E investigando sua memória em busca de algum pecado, não é capaz de encontrar nenhum que lhe pareça grave.

Aos olhos de Mendel Singer, assim, emigrar significa, sobretudo, deixar para trás esta luz, esta tranquilidade de consciência –porque sua emigração só será possível na medida em que ele, sua mulher e sua filha deixarem para trás Menuchim, o caçula fraco, doente, feio e retardado, encarnação das dificuldades e da miséria da vida no *Shtetl*, que é assim descrito: “Sua grande cabeça pendia como uma abóbora em seu pescoço fino. Sua testa larga enchia-se de rugas e de fendas verticais e horizontais, como um pergaminho

²³⁶ *Idem* p. 9 „Das Leben verteuerte sich von Jahr zu Jahr. Die Ernten wurden ärmer und ärmer. Die Karotten verringerten sich, die eier wurden hohl, die Kartoffeln erfroren, die Suppen wässerig, die Karpfen schmal und die Hechte kurz, die Enten mager, die Gänse hart und die Hühner ein nichts.“

²³⁷ Nahum Sarna. *Understanding Genesis*. New York: Schocken Books, 1966 (reimpressão de 1988) p. 148

²³⁸ Joseph Roth. *Hiob* p. 65

amarrotado. Suas pernas eram tortas e sem vida, como dois arcos de pau. Seus bracinhos ressecados estremeciam e se agitavam. Sua boca balbuciava sons ridículos.”²³⁹

Menuchim, porém, é, igualmente, um símbolo das qualidades humanas e espirituais da aldeia, já que é uma criança sobre a qual paira, uma esperança – a profecia que o rabino de Kluczysk formulou a Deborah, a mãe desesperada da criança que vai para esta cidade consultar-se com o sacerdote: “Menuchim, o filho de Mendel, vai se tornar são. Como ele haverá poucos em Israel, A dor o tornará sábio; a feiúra, bondoso; o amargor, delicado e a doença, forte. Seus olhos se tornarão amplos e profundos, seus ouvidos claros e cheios de eco. Sua boca se calará, porém quando ele abrir os lábios, anunciará coisas boas.”²⁴⁰

As palavras do rabino são acompanhadas pela recomendação de que ela jamais o abandone, apesar de sua doença –recomendação a que Deborah e seu marido desobedecem no momento de sua emigração.

A emigração de Singer não é motivada pela busca de uma vida “melhor” do outro lado do oceano. Não é uma fuga dos rigores que a vida lhe impõe no *Shtetl*. Schemarjah, seu segundo filho emigrara para os Estados Unidos a fim de escapar do exército russo, sabidamente impiedoso para com os jovens judeus, por influência da mãe, como se lê no capítulo V de *Hiob*. Mendel e sua esposa só decidem partir porque são chamados pelo filho, e porque sua filha, que se entrega aos cossacos em meio aos campos, precisa sair de Zuchnow.

Na América, Schemarjah passou a chamar-se Sam. Seu amigo protestante Mac aparece, subitamente, em Zuchnow para buscar a família Singer. “(Menuchim não pode ir” (“*Menuchim kann nicht fahren*”), dizem os pais, depois de receberem a visita de Mac e a mensagem de Sam, que os convida a emigrarem.

Com a visita do estrangeiro Mac o *heimisch*, a vida doméstica de Mendel Singer, de um momento para o outro transforma-se em *unheimlich*: “Os filhos desapareceram: Jonas servia ao Czar em Pskow e não era mais Jonas; Schemariah banhava-se à beira do oceano e não se chamava mais Schemariah; Miriam buscava o americano e queria também ir para a

²³⁹ *Idem* p. 13-14: „Sein grosser Schädel hing schwer wie ein Kürbis an seinem dünnen Hals. Seine breite Stirn fältete und furchte sich kreuz und quer, wie ein zerknittertes Pergament. Seine Beine waren gekrümmt und ohne Leben wie zwei hölzerne Bögen. Seine dünnen Ärmchen zappelten und zuckten. Lächerliche Laute stammelte sein Mund...”

²⁴⁰ „Menuchim, Mendels Sohn, wird gesund werden. Seinesgleichen wird es nicht viele geben in Israel. Der Schmerz wird ihn weise machen, die Hässlichkeit gütig, die Bitternis milde und die Krankheit stark. Seine Augen werden weit sein und

América. Só Menuchim permanecia quem ele era, desde o dia de seu nascimento: um aleijado. E Mendel Singer continuava a ser quem ele sempre fora: um professor.”²⁴¹

Singer não tarda a sucumbir ao esvaziamento da identidade e do sentimento de pertinência ao mundo que o cerca. E o momento da perda desta identidade é, justamente, o da aquisição dos documentos necessários para a emigração, que Singer obtém de um funcionário em Dubno, com a ajuda do mesmo Kapturak que, antes, já se encarregara da emigração de Schemarjah. Poucas semanas mais tarde, na hora da partida, a família Singer – Mendel, sua mulher Deborah e sua filha Mirjam – deixa Menuchim para trás, aos cuidados de conhecidos.

*

O primeiro passeio de automóvel de Mendel Singer, em Nova York, é a culminação do episódio que começa com a obtenção dos documentos de viagem em Dubno. Depois de desmaiar, no meio do passeio, Singer acorda, num *Lunch Room*:

“Que me interessam estas pessoas” – pensava Mendel. “Que me interessa a América? Meu filho, minha mulher, minha filha, este Mac? Será que ainda sou Mendel Singer? Será que esta ainda é a minha família? Será que ainda sou Mendel Singer? Onde está meu filho Menuchim?” Ele se sentia como se tivesse sido arrancado de si mesmo, e separado de si mesmo ele teria que viver dali para frente. Era como se tivesse deixado a si mesmo em Zuchnow, junto a Menuchim. E enquanto seus lábios sorriam e enquanto sua cabeça balançava, seu coração começou, aos poucos, a congelar, ele batia como um martelo de metal contra vidro frio. Ele já estava sozinho, Mendel Singer: ele já estava na América.”

²⁴²

Na América, os Singer passam a ser perseguidos por terríveis dores de alma. Sonham com uma volta a Zuchnow, com um reencontro com o seu filho – que no entanto torna-se

tief, seine Ohren hell und voll Wiederhall. Sein Mund wird schweigen, aber wenn er die Lippen aufzutun wird, werden sie Gutes künden.“

²⁴¹ *Idem* p. 95: „Die Söhne verschwanden: Jonas diente dem Zaren in Pskow und war kein Jonas mehr. Schemarjah badete an den Ufern des Ozeans und hiess nicht mehr Schemarjah; Mirjam sah dem Amerikaner nach und wollte auch nach Amerika. Nur Menuchim blieb, was er gewesen war, seit dem Tage seiner Geburt: ein Krüppel. Und Mendel Singer selbst blieb, was er immer gewesen war: ein Lehrer.“

²⁴² „Was gehen mich diese Leute an? – dachte Mendel. ‚Was geht mich ganz Amerika an? Mein Sohn, meine Frau, meine Tochter, dieser Mac? Bin ich noch Mendel Singer? Ist das noch meine Familie? Bin ich noch Mendel Singer? Wo ist mein Sohn Menuchim?‘. Es war ihm, als wäre er aus sich selbst herausgestossen worden, von sich selbst getrennt würde er fortan leben müssen. Es war ihm, als hätte er sich selbst in Zuchnow zurückgelassen, in der Nähe Menuchims. Und während es um seine Lippen lächelte und während es seinen Kopf schüttelte, began sein Herz langsam zu vereisen, es pochte wie ein metallerner Schlegel gegen kaltes Glas. Schon war er einsam, Mendel Singer: schon war er in Amerika...“

impossível em função do início da 1ª. Guerra Mundial, que matará Sam, o segundo filho americanizado, enviado à Europa como soldado.

A narrativa culmina com o reencontro de Mendel Singer com Menuchim, e acaba realizando a profecia do rabino. Menuchim se tornara um grande, famoso e próspero divulgador da música judaica nas terras ocidentais onde os judeus se estabeleceram, e seu pai o encontrará em Nova York. Sobre este reencontro, Claudio Magris afirma:

“De seus miseráveis porém familiares *shtetlach*, designados com humorísticos e imaginários nomes dickensianos – Kasrilevke, Jehupez, Masepowka, Schnorringen, Tunejadowka, Teterewka – os heróis de Mendele Moicher Sfurim e de Scholem Aleichem partiram não tanto em busca do novo quanto para descobrir e confirmar a presença consoladora do conhecido sob as inquietantes aparências do diverso e do moderno.”²⁴³

Hiob torna-se, assim, a história de uma profecia realizada, e uma afirmação da fé simples de um morador qualquer de uma aldeia qualquer no Leste europeu nas novas terras. O reencontro torna-se expressão da esperança de uma transposição, para as novas terras, daqueles valores e formas de vida consagradas pelos séculos. A possibilidade desta transição torna-se menos remota se pensarmos que a América é o exílio de um exílio – e não o exílio de um lar, de uma pátria, de uma *Heimat* propriamente dita. Esta pseudo-*Heimat*, o *Shtetl*, já era em si um lugar problemático – sujeito à fome, sujeito à arrogância dos soldados e dos cossacos, sujeito à perseguição do governo do czar, uma *Heimat* que é tudo menos *Heimat*, da qual a fuga é mais uma fuga da escravidão egípcia do que o abandono forçado de uma pátria e de um lar verdadeiros. Assim, as fronteiras entre estas duas categorias – a *Heimat* e o exílio – acabam por borrar-se na literatura judaica como um todo, e em *Hiob* em particular. Seria, portanto, mais correto falar, aqui, simplesmente numa substituição e sucessão de exílios que, porém, se exacerbam cada vez mais.

Na medida em que o exílio se torna uma condição existencial – e o exílio é uma condição existencial na filosofia e no pensamento místico judaicos ao menos desde o século 15 – Menuchim simboliza a própria redenção, que virá, segundo o pensamento luriano, justamente quando as adversidades parecerem ter atingido o seu ápice.

A América do *Hiob*, portanto, é o exílio do exílio, mas é também a condição de alienação que o exílio pressupõe levada ao paroxismo – alienação no sentido marxista do termo mas também no sentido luriano do exílio do homem de si mesmo, da exacerbação

²⁴³ Cláudio Magris. *Lontano da Dove*. Torino, Einaudi, 1971 (reimpressão de 1989) p. 27

do abismo que separa o homem de Deus e do divino. É o ponto extremo da experiência da solidão, do isolamento e do abandono, da confusão e da ausência de sentido.

É nesta situação que Menuhim surge, como uma espécie de redentor, que traz para o novo mundo a *Humanitas* que ficara do outro lado do oceano: Menuchim, torna-se quase que uma analogia da redenção, da *Gueulá*. Há, portanto, algo de messiânico na figura deste filho desprezado, sobre o qual paira uma profecia, que se concretiza – e neste sentido o enredo de *Hiob* possui uma proximidade significativa com uma estrutura de pensamento místico-filosófica derivada da doutrina cabalística.

O pensamento catastrofista passou a ganhar espaço nesta doutrina a partir do século 15, quando da expulsão dos judeus da Espanha. Pensadores e místicos imaginavam o ano de 1492 como um ano de redenção e assim quando o que ocorreu na realidade foi a traumática expulsão dos judeus da Espanha, toda uma nova teoria apocalíptica surgiu em torno dos acontecimentos. A realidade do exílio de Israel contrapôs-se de maneira brutal à ilusão de uma vida tranqüila, protegida pela obediência às leis. Para Gershom Scholem, “a vida passa a ser compreendida como vida no exílio e na contradição e os abismos e temores de uma tal vida tornam-se, cada vez mais, conceitos centrais na doutrina cabalística a respeito de Deus e da humanidade.”²⁴⁴ Em vez de atenuar e acalmar tais abismos e temores, a doutrina cabalística que surge com a escola de Isaac Luria os exalta e intensifica. Há um afastamento da teologia racionalista da Idade Média: “O rompimento do exílio por meio da exacerbação de seus sofrimentos, por meio da sensação de toda a sua amargura, até a noite do exílio da própria *Schechiná* (...) comprovou o seu poder em Safed (...) . A existência totalmente desprovida de lar torna-se o terrível símbolo do anti-divino, o conceito limite de toda a catástrofe moral e espiritual.”²⁴⁵

Assim, é somente quando a alienação e o sofrimento atingem o seu ápice, com as sucessivas tragédias que destroem a vida de Mendel Singer, é somente quando ele se tornou o perfeito estranho a si mesmo que é descrito na segunda parte de *Hiob*, um homem a quem não resta fé na vida e tampouco fé em Deus, quando ele deseja a morte e o fim de seu sofrimento cósmico, que a redenção surge, como reencontro com Menuchim. O

²⁴⁴ Gershom Scholem. *Die jüdische Mystik in Ihre Hauptströmungen*. Zurich, Rhein Verlag, 1957 p.237: „Die Durchbrechung des Exils durch Steigerung seiner Qualen, durch Auskosten seiner ganzen Bitternis, bis in die Nacht des Exils der Schechina selbst (...) bewies in Safed ihre Macht (...) Das völlig heimatlose Dasein wird zum unheimlichen Symbol des Widergöttlichen, zum Grenzenbegriff aller moralischen und seelischen Katastrophe“.

desaparecimento do judaísmo, que se anuncia na origem da trajetória de Roth tanto quanto na origem da narrativa de *Hiob* acaba por encontrar uma solução – uma solução que possuía algo de estranhamente profético na década de 30 do século 20. A espera pela volta do Messias continua, no Novo Mundo, com a sua pletora de novos sofrimentos, no novo exílio que, ao final, nada mais é do que um capítulo a mais nas andanças de um povo que se locomove por todos os quadrantes do planeta há quase três milênios.

²⁴⁵ *Idem* p. 274

IX - O paraíso artificial

Tanto a visão de Joseph Roth sobre o seu tempo quanto a imagem do universo sepultado pela 1ª Guerra Mundial presente em sua obra estão marcadas, como vimos, pela idéia de que o conflito significou o triunfo da secularização e do racionalismo sobre a mentalidade européia, destruindo, de maneira definitiva, um universo bi-partido, austro-húngaro e *Ostjüdisch*, que ainda guardava uma ligação estreita com suas origens medievais, marcadas pelo irracionalismo de caráter religioso, pela introspecção, pela crença e pela fé na superioridade do mundo transcendente sobre o universo sensível. Neste sentido, para Roth, a 1ª Guerra Mundial representa, também, o triunfo do fáustico, o triunfo dos sentidos sobre a transcendência, o triunfo da horizontalidade sobre a verticalidade. Mas Fausto, o grande mito da modernidade, já triunfava sobre a realidade européia desde o século 18.

A modernidade contra a qual Roth se revolta não é um fenômeno que surge das cinzas da 1ª Guerra Mundial, nem a mentalidade que a determinou, e que Roth critica com tanta veemência, data do século 20. Ainda assim, antes da 1ª. Guerra Mundial, a Galícia era a região do Império à qual a febre do *Fortschritt* mais tardava em chegar e foi somente com a chegada do século 20, e posteriormente com a fragmentação do Império, que as formas de vida tradicionais da região começaram a desaparecer, esmagadas, seja pelo nacionalismo polonês, seja pelo comunismo e logo, de maneira definitiva, pelo nazismo.²⁴⁶ Ao mesmo tempo, na Galícia germinava, já nas últimas décadas do século 19, um intenso conflito entre diferentes facções judaicas, conforme foi discutido no capítulo *Roth e a Haskalá galiciana*. As novas correntes de pensamento e de ideologia – o iluminismo judaico, primeiramente; mais tarde o sionismo e o socialismo – ameaçavam o edifício da cultura judaica tradicional, organizada em torno de numerosas cortes rabínicas e este conflito ideológico é também descrito por Soma Morgenstern, amigo e contemporâneo de Roth, em sua autobiografia. Seu pai, seguidor do célebre *rabi* de Czortkow, repete-lhe as palavras do sábio, que diz: “Primeiro vem o *Gymnasium*; em seguida, o *Schmad* (conversão)”. As famílias iluministas são temidas pelo patriarca de uma família rural e piedosa e as idéias dos novos tempos vistas sempre com desconfiança e receio enquanto que a Morgenstern coube descrever, ao longo de poucas décadas, o *iter* percorrido pelos judeus da Europa entre meados do século 19 e meados do século 20: nascido numa comunidade rural, filho de um seguidor do hassidismo, foi o primeiro membro de sua família a freqüentar o *Gymnasium* imperial, na cidade de Tarnopol, onde entrou em contato com a cultura clássica tanto quanto com a cultura secular. Ao mesmo tempo, teve contatos com membros da aristocracia austro-húngara e tornou-se um prosador de primeira linha de língua alemã. Conheceu o exílio e a emigração para a América, e conheceu também os horrores do genocídio, no qual pereceram quase todos os membros de sua família.

Se, como vimos, o século 19 foi, para a Europa e para o Império Austro-Húngaro, o século da racionalização, da industrialização, do triunfo da ciência e da multiplicação dos bens materiais, a idéia rothiana da monarquia habsburga como depositária de valores religiosos de raiz medieval é, ao menos parcialmente, ilusória e idealizada. Antes, trata-se de fragmentos de uma outra era que ainda sobreviviam nas regiões mais “atrasadas” do

²⁴⁶ Um retrato comovente e plástico da vida judaica na Galícia encontra-se na autobiografia de Soma Morgenstern, *In*

Império – categoria que a Galícia retrata de maneira exemplar – mas onde se encontravam, já no século 19, ameaçados pelas profundas transformações que ocorriam na mentalidade européia desse século.

Se o longo reinado do Kaiser Franz Joseph era caracterizado pela fé na estabilidade inabalável, suas estruturas culturais se encontravam, já nas últimas décadas do século 19, corroídas pela ausência crescente de significado. A decadência na esfera militar é uma das linhas de força que estruturam o romance *Radetzky marsch*, de Roth, mas Robert Musil é talvez o autor que melhor retrata, em *Die Verwirrungen des Zöglings Törless*, o aspecto ético e religioso desta decadência. Narrativa de marcado caráter autobiográfico, que se passa num internato da elite austro-húngara, na região leste do Império, “em algum ponto do caminho que leva à Rússia”, na penúltima década do século 19, *Die Verwirrungen des Zöglings Törless* é também um relato sobre a falência moral, o triunfo do calculismo, da perversão e da paixão pela manipulação, sobre os valores fundamentais da civilidade, da humanidade, do respeito e da decência, de raiz religiosa, legados da tradição judaico-cristã.

Os fundamentos em ruínas do edifício da civilização habsburga são, assim, também o agouro que prenuncia a proximidade de seu desabamento: a juventude corrompida pelas novas idéias apenas porta a máscara das virtudes habsburgas para, às escondidas, conspurcar todos os princípios que as fundamentam. Responsável pela formação da nova elite, que deve reproduzir e perpetuar as estruturas centrais do Estado, o internato descrito por Musil goza de excelente reputação em todas as partes do reino:

Pois aqui os filhos das melhores famílias do país recebiam sua educação para, depois de deixar o instituto, visitarem a universidade ou entrarem no serviço militar ou público, e em todos estes casos, assim como para circular nos círculos da boa sociedade, ter sido educado no internato em W. era considerado como uma recomendação especial.²⁴⁷

O propósito da instituição é o de educar a juventude no sentido de garantir a reprodução da ordem habsburga e o futuro institucional da monarquia, nela instilando seus valores fundamentais. O que Törless encontra, porém, entre seus colegas, é a mais absoluta perversidade, cristalizada na relação sado-masoquista que seus colegas Beineberg e Reiting

einer anderen Zeit. Berlim, Aufbau Verlag, 1999.

²⁴⁷ Robert Musil. *Die Verwirrungen des Zöglings Törless*. Gütersloh, Bertelsmann Jahrhundertedition, 1991. p. 8: „Denn hier erhielten die Söhne der besten Familien des Landes ihre Ausbildung, um nach Verlassen des Institutes die Hochschule zu beziehen oder in den Militär- oder Staatsdienst einzutreten, und in allen diesen Fällen soweit für den Verkehr in den Kreisen der guten Gesellschaft galt es als besondere Empfehlung, im Konvikte zu W. aufgewachsen zu sein.“

mantém com Basini, outro colega, filho de uma viúva destituída, e que culmina com a expulsão deste, como se a própria instituição subscrevesse ao princípio do triunfo da força bruta sobre a moralidade e a ética, e sobre as regras que determinam os limites das relações entre as classes sociais.

O darwinismo social que substitui regras de convívio entre camadas sociais, ratificadas por uma estrutura religiosa e pela ética, é a contrapartida, no universo moral, do triunfo de uma classe social cujo poder decorre do exercício da pura violência, ainda que travestida sob as vestes do *Fortschritt*, ao mesmo tempo em que a própria direção do internato acaba por ratificar a destruição do mais fraco e do mais pobre pelos mais fortes, ricos e agressivos, ao expulsar de seu meio o jovem de família destituída, sem, no entanto, aplicar qualquer tipo de punição a seus algozes.

Em meio à atmosfera de barbárie subjacente à aparente normalidade do internato, apenas um aluno chama a atenção de Törless por sua nobreza, que parece remanescente de um outro universo: trata-se de do príncipe H., descendente de uma das mais influentes, antigas e conservadoras famílias nobres do reino:

Ele parecia, ainda, de alguma forma impregnado pelo silêncio de um antigo castelo e por práticas piedosas. Quando caminhava, fazia-o com movimentos delicados e fluidos, com aquela espécie de contrair-se e restringir-se característica de quem tem o costume de caminhar ereto por séries de salas vazias, enquanto um outro parece acorrer, pesadamente, em direção aos cantos invisíveis do espaço desocupado. O convívio com o príncipe tornou-se, assim, a fonte de um fino prazer psicológico para Törless, e nele abriu caminho para um tipo especial de conhecimento humano, que ensina a reconhecer outra pessoa, e a desfrutar de sua companhia, com base na cadência de sua voz, com base na maneira como ela toma algo nas mãos, sim, até mesmo no timbre de seu silêncio, na expressão de sua postura física e no seu porte numa sala – em suma, em toda aquela mobilidade, quase abstrata e ainda assim própria, de ser algo espiritual e humano, este jeito de ser que envolve o cerne, palpável e dizível, como se envolvesse um esqueleto nu, a tal ponto que se adivinha, desta maneira, a totalidade de sua personalidade espiritual.

Törless viveu, neste curto espaço de tempo, como se fosse num idílio. Ele não se deixava incomodar pela religiosidade de seu novo amigo, que lhe era, na verdade, algo totalmente estranho, uma vez que vinha de uma casa burguesa e livre-pensante. Antes, ele a aceitava sem qualquer consideração, sim, a seus olhos ela constituía até uma vantagem extraordinária do

príncipe, já que elevava seu ser, que ele sentia como totalmente distinto do próprio, e também a ele incomparável.²⁴⁸

A presença do príncipe no internato, porém, é apenas passageira: fora de seu meio, cercado por filhos de “casas burguesas e livre-pensantes”, o jovem aristocrata já se tornou uma presença estranha neste instituto onde se desenha o futuro da nação. Um símbolo da velha ordem, em que, ao menos teoricamente, a hierarquia social estava fundamentada numa hierarquia espiritual, ele é visto com desdém e com desconfiança por aqueles jovens membros de famílias cuja posição social decorre da força do próprio *Streben* e não do cultivo de “práticas piedosas”, uma posição que, como deixa claro o exemplo do jovem Basini, encontra-se diretamente vinculada à posse, e portanto se perde com a perda desta posse. Basini, coincidentemente, é também um rapaz refinado: suas feições e seu jeito levam a prostituta Bozena a considerá-lo como o membro da categoria das *feine Leute* (pessoas finas), que é como se denominam, ainda, os membros da elite sob a monarquia habsburga – uma denominação que está vinculada não a uma situação econômica, já que não se trata simplesmente de *reiche Leute*, mas a características intrínsecas, a um determinado tipo de conhecimento e de maneira de viver ao qual corresponde um certo grau de refinamento espiritual.

Em contrapartida, Reiting, o algoz de Basini, é um emblema do indivíduo que se prepara para a ascensão no universo darwinista dos novos tempos:

Este (Reiting) tinha, igualmente, seus cantos escondidos, onde guardava diários secretos, mas estes estavam repletos de planos intrincados para o futuro e com anotações precisas a respeito da origem, da encenação e do transcorrer das numerosas intrigas que ele promovia entre seus camaradas. Pois não havia, para Reiting, prazer maior do que incitar as pessoas umas contra as outras, derrotar um com a ajuda de outro e deleitar-se com favores e

²⁴⁸ Robert Musil. *Die Verwirrungen des Zöglings Törless*. Gütersloh, Bertelsmann Jahrhundertedition, 1991. p. 12: „Das Schweigen eines alten Landedelschloßes und frommer Übungen schien irgendwie noch an ihm zu haften. Wenn er ging, so geschah es mit weichen, geschmeidigen Bewegungen, mit diesem etwas schüchternen Sichzusammenziehen und Schmalmachen, das der Gewohnheit eigen ist, aufrecht durch die Flucht leerer Säle zu schreiten, wo ein anderer an unsichtbaren Ecken des leeren Raumes schwer anzurennen scheint. Der Umgang mit dem Prinzen wurde so zur Quelle eines feinen psychologischen Genußes für Törless. Er bahnte in ihm jene Art Menschenkenntnis an, die es lehrt, einen anderen nach dem Fall der Stimme, nach der Art, wie er etwas in der Hand nimmt, ja selbst nach dem Timbre seines Schweigens und dem Ausdruck der körperlichen Haltung, mit der es sich in einen Raum fügt, kurz nach dieser beweglichen, kaum greifbaren und doch erst eigentlichen, vollen Art etwas Seelisch-Menschliches zu sein, die um den Kern, das Greif- und Besprechbare, wie um ein bloßes Skelett herumgelagert ist, so zu erkennen und so zu genießen, dass man die geistige Persönlichkeit dabei vorwegnimmt. Törless lebte während dieser kurzen Zeit wie in einer Idylle. Er stieß sich nicht an der Religiosität seines neuen Freundes, die ihm, der aus einem bürgerlich-freidenkenden Hause stammte, eigentlich etwas ganz Fremdes war. Er nahm sie vielmehr ohne alles Bedenken hin, ja sie bildete in seinen Augen sogar einen besonderen Vorzug des Prinzen, denn sie steigerte das Wesen dieses Menschen, das er dem seinen völlig unähnlich, aber auch ganz unvergleichlich fühlte.“

adulações forçadas, atrás de cuja máscara ele ainda era capaz de sentir a resistência do ódio.

249

A postura “moderna” ante a vida, em contrapartida à resignação e à espiritualidade que caracterizam a visão de mundo ainda impregnada pelos princípios caros ao medievo, presente na imagem do príncipe, está, portanto, na raiz do desmoronamento da velha ordem, mas já se assenhorou desta raiz muito antes da derrocada final do edifício que sobre ela foi construído: sem o consenso moral e religioso que a suporta, a aristocracia do espírito está destinada a desabar, devorada pelo impulso fáustico da classe ascendente, cujo poder deriva de um novo consenso: o do dinheiro.

A *Amerika* imaginada por Roth – tanto quanto a *Amerika* concebida por Kafka – são, portanto, realidades já presentes no império habsburgo bem antes de seu fim; são realidades que germinam no interior de uma sociedade fundamentada em novos parâmetros, e que emergem no interior do edifício da velha ordem. O discurso de Beineberg, o colega de Törless que defende uma hierarquia social baseada puramente nos valores do espírito, é visto como anacrônico por Reiting, e pelo próprio Törless:

Ele pensava em Beineberg; que pessoa estranha ele era! Suas palavras estariam bem num templo indiano em ruínas, em meio às imagens assustadoras de falsos deuses e às serpentes encantadas em esconderijos profundos; mas o que faziam sob a luz do dia, no internato, na Europa moderna? ²⁵⁰

Ao voltar-se sobre o racionalismo darwinista que fundamenta a ordem emergente, Musil destaca a perda de realidade do conceito de alma: o *Fortschritt* fáustico cujo avanço acompanha a ascensão da nova classe dominante traz consigo, tal qual no mito narrado por Goethe, o desvairio e a desconexão com aquelas esferas do ser que mantêm a integridade e a unidade do indivíduo e da sociedade. Assim, Beineberg afirma:

Este sentimento nos acompanha constantemente. Ele conserva juntas as nossas partes e a cada instante aconchega nossa compreensão em seu colo, como uma criança pequena. (...) Porém nós perdemos a capacidade de prestar atenção a este sentimento, mas este é dos mais antigos. Há

²⁴⁹ Robert Musil. *Die Verwirrungen des Zöglings Törless*. Gütersloh, Bertelsmann Jahrbundedition, 1991. p 51: „Dieser (Reiting) hatte gleichfalls seine versteckten Winkel, in denen er geheime Tagebücher aufbewahrte; nur waren diese mit verwegenen Plänen für die Zukunft ausgefüllt und mit genauen Aufzeichnungen über Ursache, Inszenesetzung und Verlauf der zahlreichen Intrigen, die er unter seinen Kameraden anstiftete. Denn Reiting kannte kein größeres Vergnügen, als Menschen gegeneinander zu hetzen, den einen mit Hilfe des anderen unterzukriegen und sich an abgezwungenen Gefälligkeiten und Schmeicheleien zu weiden, hinter deren Hülle er noch das Widerstreben des Hasses fühlen konnte.“

²⁵⁰ Robert Musil. *Die Verwirrungen des Zöglings Törless*. Gütersloh, Bertelsmann Jahrbundedition, 1991. p. 82: „Er dachte an Beineberg; wie sonderbar doch dieser Mensch war! Seine Worte würden zu einem zerblöckenden indischen

milhares de anos que povos, que viviam a milhares de milhas uns dos outros, o conheciam. (...) Hoje não sabemos o que devemos fazer. A Alma alterou-se e lamentavelmente passou-se muito tempo em que não se prestou a devida atenção a ela, e a unidade perdeu-se, de maneira irreversível.²⁵¹

A perda da integridade, do sentimento de unidade entre as ações de um homem, a maneira como ele se sente e seu destino no mundo, é igualmente, o tema central de *Hiob*, e a *Amerika* aí concebida por Roth é o universo da desintegração, da fragmentação promovida pelo racionalismo e pelo materialismo por excelência, e da onipotência do *Streben* na luta de todos contra todos. Ocidente e Oriente tornam-se, então, mais do que lugares geográficos, *topoi* da alma e expressões de distintos *Zeitgeiste*. O ocidente torna-se o reino de Fausto, conforme descrito pelo historiador da cultura Egon Friedell:

O extraordinário e (talvez ainda inconsciente) genial do Fausto de Goethe é o fato de que se trata de uma representação compendiosa da história da cultura da modernidade. Fausto começa como místico e termina como praticante da *Realpolitik*. Fausto é toda a tentação do homem moderno, que se insinua por meio de milhares de máscaras e de disfarces: como alcoolismo, como sexualidade, como dores do mundo, como a ambição sobre-humana... A tragédia de Fausto é a tragédia do homem moderno, a tragédia do racionalismo, do ceticismo, do realismo. A seu lado está o demônio. Porém Mefisto sequer é mau, mas simplesmente frívolo, cínico, materialista e sobretudo esperto: a manifestação da inteligência pura, fria e estéril, um ser cerebral altamente diferenciado e um representante conseqüente de um egoísmo genial. A esperteza e só a esperteza é o demônio destruidor no homem da modernidade.²⁵²

Tempel gehören, in die Gesellschaft unheimlicher Götzenbilder und zauberkundiger Schlangen in tiefen Verstecken; was sollten sie aber am Tage, im Konvikte, im modernen Europa?“

²⁵¹ Robert Musil. *Die Verwirrungen des Zöglings Törless*. Gütersloh, Bertelsmann Jahrbuchedition, 1991. p. 157 e p. 158: „Dieses Gefühl begleitet uns beständig, es hält uns zusammen, es nimmt unseren Verstand in jedem zweiten Augenblick schützend in den Arm wie ein kleines Kind. (...) Wir haben nur verlernt, auf dieses Gefühl zu achten, aber es ist eines der ältesten. Vor Tausenden von Jahren haben schon Völker, die Tausende Meilen voneinander wohnen, darum gewußt.

Heute wissen wir nicht, was wir tun sollen; die Seele hat sich verändert, und es liegen leider Zeiten dazwischen, wo man nicht die richtige Aufmerksamkeit gewidmet hat und der Zusammenhang unwiederbringlich verloren ging.“

²⁵² Egon Friedell. *Kulturgeschichte der Neuzeit*. Londres, Phaidon Press, 1947, p. 257: „Das Außerordentliche und (vielleicht sogar unbewusst) Geniale der goethischen Faustdichtung besteht darin, dass sie eine kompendiöse Darstellung der Kulturgeschichte der Neuzeit ist. Faust beginnt als Mystiker und endet als Realpolitiker. Faust ist die ganze Versuchung des modernen Menschen, die sich in tausend Masken und Verkleidungen anschleicht: als Alkoholismus, als Sexualität, als Weltschmerz, als Übermenschentum... Die Tragödie Fausts ist die Tragödie des Menschen der Neuzeit, die Tragödie des Rationalismus, des Skeptizismus, des Realismus. Ihm zur Seite steht der Teufel. Aber Mephisto ist gar nicht böse, sondern bloss frivol, zynisch, materialistisch und vor allem geistreich: die Erscheinung gewordene pure, kalte, sterile Intelligenz, ein höchst differenziertes Gehirnwesen und der konsequenteste Vertreter der genialen Ichsucht. Der Geistreiche und Nurgeistreiche ist der zerstörende Dämon im Menschen der Neuzeit.“

Friedell vai ainda mais longe em sua análise sobre as origens do século 19 austríaco, e remete a origem do mito fáustico ao ocaso da Idade Média e ao antropocentrismo renascentista que é, para ele, o momento de ruptura entre o homem, a sociedade e o cosmo, isto é, a desintegração que, na visão de Roth e de Kafka sobre a *Amerika* e o século 20, chega ao paroxismo:

Todas as “verdades” e normas religiosas, éticas, filosóficas, políticas, econômicas, eróticas e artísticas, nas quais até aqui se acreditava com tanta certeza e que fundamentavam, aparentemente para sempre, a orientação do ser humano, no passado, no presente e no futuro desabam de uma só vez, deixando um rastro de escombros no qual uns ainda buscam encontrar algum duvidoso objeto de valor, por meio do roubo e da pilhagem, outros, entorpecidos, renunciam a todos os bens deste mundo, outros, ainda, alternando cobiça e deleite, só têm em mente a próxima hora, mas ninguém mais sabe ao certo.²⁵³

O fenômeno a que Roth se refere, portanto, é, na visão de Friedell, algo já inerente à consciência europeia há séculos, mas que atinge, com a 1ª. Guerra, uma espécie de culminação e de momento crítico. Neste sentido, o oriente, na obra de Roth, é mais do que um simples conceito geográfico: torna-se um conceito existencial e filosófico, e uma âncora espiritual que permanece fiel às suas origens medievais e pré-medievais, enquanto que o ocidente, e a América em especial, representam um mergulho na esfera da história, e a criação de um mundo de aparências, cujas formas externas parecem seguras e sólidas, como as moradas burguesas que surgem na Ringstrasse – justamente nos espaços vazios deixados pelas muralhas medievais demolidas por ordens do Kaiser Franz Joseph – mas cujo interior está corroído pela cegueira e pela corrupção.²⁵⁴

A indiferença de Roth ante as maravilhas da modernidade decorre de seu ceticismo ante a platitude espiritual e a falta de conteúdo humano, ou seja, a falsidade das aparências do mundo fundamentado no racionalismo e na sensualidade fáusticas, que representam o

²⁵³ Egon Friedell. *Kulturgeschichte der Neuzeit*. Londres, Phaidon Press, 1947. p. 228: Alle die religiösen, ethischen, philosophischen, politischen, ökonomischen, erotischen, künstlerischen Normen und „Wahrheiten“, bisher so sicher geglaubt und begründet und die Orientierung des Menschen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft scheinbar für immer garantierend, brechen mit einem Male zusammen, ein Trümmerfeld hinterlassend, auf dem, je nach der persönlichen Charakteranlage, der eine raubend und plündernd noch irgendein letztes zweifelhaftes Werstück zu erraffen sucht, der andere in stumpfer Betäubung allen Gütern dieser Welt abschwört, der dritte, zwischen Gier und Genuß hin und her taumelnd, nur für das Bedürfnis der nächsten Stunde ein Auge hat, keiner aber aus noch ein weiss.“

²⁵⁴ Cf. Gelber, Mark H., „Juden auf Wanderschaft‘ und die Rhetorik der Ost-West-Debatte im Werk Joseph Roths“, in Kessler and Hackert, eds, p. 127: „Im Werk Joseph Roths ist der Osten nur in einem sehr übertragenen Sinn ein geographischer Begriff. Er stellt weniger äusserlich-geographischen als innerlich existenziellen Raum dar. Der Westen hingegen steht nicht nur für die grosse geschichtliche Welt, sondern überhaupt für die geregelte und geordnete Welt, die nach aussen hin so sicher und gesichert aussieht, ohne es zu sein.“

triunfo de um novo elemento na consciência européia. E neste sentido, sua visão coincide com a de Friedell:

E no que consiste esta novidade que penetra na consciência da humanidade européia? Em nada além do que na chegada de um racionalismo extremo, exclusivo e absoluto. Poderíamos dizer, igualmente, sensualismo, pois ambos significam basicamente o mesmo. O sensualista acredita unicamente naquilo que seus sentidos lhe informam, mas quem o aconselha a pensar assim? Sua razão. O racionalista somente constrói sobre aquilo que a razão ilumina, mas quem lhe fornece este fundamento? As impressões dos seus sentidos.

(...)

Esta visão é de uma platitude peculiarmente profunda. É o olhar do contentamento anti-trágico, do bem-estar filistino, da inteligência prática, do razoável livre de problemas, uma espécie de mistura entre o olhar *Yankee* e o olhar dos ruminantes: o mundo é belo, o mundo é verde, o mundo é succulento. Seu cheiro é excelente e seu sabor ainda melhor. Assimila o quanto puderes deste mundo, pois não há dúvidas de que foi para isto que Deus, este extraordinário patrocinador de todos os ruminantes, o criou.

Porém o mundo é, de acordo com esta visão, mais do que um pasto saboroso. É um terreno para a construção de tudo o que há de útil, beneficente e estimulador da vida, para oficinas da arte da cura, da medição e do julgamento, para institutos e aparelhos destinados ao refinamento, à facilitação e à elevação da existência, para torres babilônicas que se alçam em direção aos céus para roubar-lhes seu mistério, um campo de operações de riqueza inesgotável para o exercício e o desenvolvimento das forças da razão pura, que se baseia unicamente em si mesma, não teme nada e não se deixa decepcionar por nada: este é o lado heróico do novo olhar, juntamente com seu lado animalesco.²⁵⁵

²⁵⁵ Egon Friedell. *Kulturgeschichte der Neuzeit*. Londres, Phaidon Press, 1947 p. 229: „Worin bestand nun dieses ‚Neue‘, das allmählich ins Bewusstsein der europäischen Menschheit rückt? In nichts anderem als in der Heraufkunft eines extremen, exklusiven, allumspannenden Rationalismus. Wir könnten ebenso gut sagen: Sensualismus, denn beides bedeutet im Grunde dasselbe. Der Sensualist glaubt nur an das, was ihm seine Sinne melden; aber wer rät ihm zu diesem Glauben? Sein Verstand. Der Rationalist baut nur auf das, was seinem Verstand einleuchtet; aber wer liefert ihm diesen Untergrund? Seine Sinneseindrücke.“

(...)

„Dieser Blick ist von einer eigentümlich tiefen Flachheit. Es ist der Blick der untragischen Zufriedenheit, des philiströsen Wohlbehagens, der praktischen Klugheit, der problemlosen Vernünftigkeit, eine Art Mischung aus Yankeeblick und Wiederkäuerblick: die Welt ist schön, die Welt ist grün, die Welt ist saftig, sie riecht ausgezeichnet und schmeckt noch besser; assimiliere dir von ihr soviel du kannst: dazu hat sie ja Gott, ein besonderer Gönner aller Wiederkäuer, ganz zweifellos geschaffen.

Aber die Welt ist für diesen Blick doch noch mehr als eine schmackhafte Wiese. Sie ist ein Bauplatz für alles erdenkliche Nützliche, Wohltätige und Lebenfördernde, für Werkstätten der Heilkunst, der Messkunst, der Scheidekunst, für Institute und Apparate zur Verfeinerung, Erleichterung und Erhöhung des Daseins, für babylonische Türme, die sich zum Himmel recken, um ihm sein Geheimnis zu entreissen, ein unermesslich weites, unerschöpflich reiches Operationsfeld für die Betätigung und Steigerung der Kräfte des reinen Verstandes, der sich ganz auf sich selbst stellt, sich alles zustraute, vor nichts zurückschreckt, durch nichts zu enttäuschen ist: dies ist die heroische Seite des neuen Blickes neben seiner animalischen.“

Tanto Roth quanto Friedell são implacáveis em seu olhar sobre o admirável mundo novo que se construiu na Europa ocidental ao longo dos séculos 19 e 20 e seu olhar com relação a este ambiente certamente foi favorecido pela circunstância de que ambos eram membros de um grupo étnico e cultural que, na geração imediatamente anterior à deles, ainda vivia relativamente isolado do universo europeu, e portanto ainda carregava uma tradição em tudo incompatível com a realidade que se implantava.

A participação dos judeus na vida social e cultural do Império Habsburgo era praticamente nula até meados do século 19, e o mundo exterior não era um tema de discussão ou preocupação judaica. “Os judeus do interior do Império Habsburgo permaneceram alheios à emancipação até 1840, quando se tornou possível a emigração para as cidades, e até muito mais tarde do que isto, no caso dos *Shtetls* da Galícia e da Rússia.”

²⁵⁶ A memória da sociedade judaica tradicional ainda se encontrava gravada nas primeiras gerações de assimilantes, de maneira a fornecer-lhes um parâmetro seguro diante do qual medir e comparar o mundo em que viviam, um ouvir atento para o que havia de ridículo no culto ao *Fortschritt* e nas suas conquistas. ²⁵⁷

Ao mesmo tempo, Roth passa a projetar sobre a extinta monarquia habsburga um universo idealizado: seu culto a Nestroy e Grillparzer, sua memória do Kaiser e sua amizade com os círculos monarquistas austríacos, elementos culturais fundamentais no seu exílio em Paris, na década de 30, o situam como um dos cultores literários do mito habsburgo. “Assim, Roth coloca-se, deliberadamente, em seus anos tardios, na tradição da “escola austríaca” no âmbito da literatura alemã. Ele realiza um culto a Grillparzer e Nestroy, e torna-se o único herdeiro grande e original de Hofmannsthal e Schnitzler.” ²⁵⁸

Em sua busca por uma *Heimat* perdida, Roth atribui a Grillparzer o papel de primeiro intérprete da trágica mudança que representaria o fim do espírito universalista, latino,

²⁵⁶ Hobsbawm, Eric. *The Benefits of the Diaspora in The London Review of Books* n.??, 2006: “The Jews of the Central European hinterlands of the Habsburg Empire remained unaffected by emancipation until the 1840s at the earliest, when immigration into cities became possible, and very much later, in the case of those of Galicia and the Russian shtetls.”

²⁵⁷ Cf. Egon Friedell. *Kulturgeschichte der Neuzeit*. Londres, Phaidon Press, 1947 p. 235: „Und ein feineres Ohr als das unsrige vermöchte vielleicht sogar zu erkennen, dass auch noch die ganze europäische Geschichte der Neuzeit von einem leisen Gelächter des Orients begleitet ist, das wie eine feine spöttische Unterstimme neben allen unseren „Fortschritten“ einhergeht.“

²⁵⁸ Hermann Kesten: „Joseph Roth: Die Legende vom heiligen Trinker“. In: *Mass und Wert*. 3 (1939-1940), 1, p. 131-139 *apud* Katalog der Ausstellung der Deutschen Bibliothek p. 410: „Mit Absicht stellte er sich in späteren Jahren in die Tradition der ‚österreichischen Schule‘ innerhalb der deutschen Literatur. Er trieb einen Kult mit Grillparzer und Nestroy und ward der einzige grosse und originelle Erbe Hofmannsthals und Schnitzlers.“

unificador da Idade Média, e seu recuo ante a Europa do iluminismo, de Napoleão Bonaparte, de Bismarck:

Talvez com Grillparzer tenha início o “Weltschmerz” político dos poetas austríacos. De qualquer maneira, Grillparzer deu a este sentimento sua expressão válida clássica: ao “Weltschmerz” que sabe que à Europa de uma Idade Média universalista, latina, unificadora e abolidora das diferenças nacionais – que ainda tinha validade e força na Áustria – se seguiria, de maneira inevitável, a Europa da Reforma, da Revolução Francesa, a Europa de Napoleão e Bismarck. “Da Humanidade pela Nacionalidade para a Bestialidade” significa: de Erasmo, Lutero, Frederico o Grande, Napoleão, Bismarck, para as ditaduras européias de hoje.²⁵⁹

O mergulho de Roth no universo da velha monarquia cria um mundo idealizado que se torna, então, uma espécie de pátria metafísica, um lar espiritual perdido para sempre, e uma *Übernation* onde convivem diferentes etnias e diferentes culturas, mas que estão unidas, umas às outras, por um espírito e por uma atmosfera capaz de manter uma unidade que Roth busca traduzir em seus romances da fase “nostálgica”, tais como *Radetzky marsch* e *Die Kapuzinergruft*: o reino do mito do Estado Real de “muitas línguas e muitas coroas” que cantam juntos o hino ao Kaiser, e cuja unidade possui um significado quase religioso, que se opõe, diametralmente, à “homogeneidade niveladora da Revolução Francesa.”²⁶⁰

A idealização da *Heimat* perdida corresponde ao fato de que a *Heimat* é uma abstração para quem vive a condição de exílio, e a condição existencial judaica é a condição de exílio, e de espera pelo Messias e pela redenção. Neste sentido, o século 20, a *Amerika* e a Alemanha nazista são, na obra de Roth, faces distintas de um mesmo fenômeno: o acirramento do exílio e da *Golá*, decorrentes do estabelecimento de um exílio do exílio, isto é, um exílio redobrado que aproxima a situação histórica anterior de uma origem hipotética, diante da qual a situação presente se afigura como mais distante, mais afastada, mais mergulhada em contradições e em desordem.

²⁵⁹ Joseph Roth. *Grillparzer. Ein Porträt.* in *Das Neue Tage-Buch*.5 (1937) 49 p. 1169 *apud* Katalog der Ausstellung der Deutschen Bibliothek p. 351: „Vielleicht begann mit Grillparzer der (politische) “Weltschmerz” des österreichischen Dichters. Jedenfalls hat ihn Grillparzer den klassischen gültigen Ausdruck verliehen: dem Weltschmerz, der weiss, dass dem Europa des universalistischen, lateinischen, einigenden, die nationalen Verschiedenheiten aufhebenden Mittelalters – das in Österreich immer noch Bestand und Kraft hatte – unweigerlich das Europa der Reformation, der Französischen Revolution, das Europa Napoleons und das Bismarcks folgen musste. „Von der Humanität durch Nationalität zur Bestialität!” heisst: von Erasmus durch Luther, Friedrich, Napoleon, Bismarck zu den heutigen europäischen Diktaturen.“

²⁶⁰ Cf. „Das Zeitalter des Biedermeier – Das Biedermeier in Österreich“ in Claudio Magris, *Der habsburgische Mythos in der modernen österreichischen Literatur*. Viena, Zsolnay, 2000.

Bibliografia

I - Fontes

ADLER, H. G. *Die Juden in Deutschland – von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus*. Munique, Kösel Verlag, 1960

AGNON, S. Y. *Uma História Simples*. (Tradução de Eliana Langer). São Paulo, Editora Perspectiva, 2002.

APPELFELD, Aharon. *The Healer* (Tradução de Jeffrey Green de *Be et uve-onah ahat*, 1990). Nova York, Grove Press, 1990.

BERTHOLD, Werner e ECKERT, Brita. (orgs.) *Joseph Roth 1894-1939 – Eine Ausstellung der Deutschen Bibliothek*, Frankfurt am Main, Buchhändler-Vereinigung, 1979.

BETTAUER, Hugo. *Die Stadt ohne Juden*, Viena, R. Löwit Verlag, 1924.

BIENERT, Michael – *Joseph Roth in Berlin – Ein Lesebuch für Spaziergänger*. Colônia, Kiepenheuer& Witsch, 1996.

CANETTI, Elias. *Die gerettete Zunge*, Munique, Carl Hanser Verlag, 1977.

CANETTI, Elias. *Die Fackel im Ohr*. Munique, Carl Hanser Verlag, 1977.

DÖBLIN, Alfred. *Berlin Alexanderplatz – Die Geschichte vom Franz Biberkopf*. Frankfurt, Fischer Verlag, 1999.

DÖBLIN, Alfred. *Reise in Polen*. Munique, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1987.

DESSAUER, Adolf. *Grossstadtjuden*. Viena, Wilhelm Braumüller, 1910.

FEUCHTWANGER, Lion. *Die Geschwister Oppenheim*. Amsterdã , Querido Verlag, 1934.

FRANZOS, Karl Emil. *Moschko von Parma – Drei Erzählungen*. Viena, Globus Verlag, 1972.

KAFKA, Franz. *Der Prozess*. Berlim, Fischer Verlag, 1953.

Idem. *O Desaparecido ou Amerika*. (tradução de Susana Kampff Lages). São Paulo, Editora 34, 2003.

KISCH, Egon Erwin. *Paradies Amerika*. Berlim, Erich Reiss Verlag, 1930.

MORGENSTERN, Soma. *Joseph Roths Flucht und Ende*. Lüneburg, Dietrich zu Klampen Verlag, 1994

- MORGENSTERN, Soma. *In einer anderen Zeit*. Berlim, Aufbau Taschenbuchverlag, 1999
- Idem*. *Die Blutsäule – Zeichen und Wunder am Sereth*. Berlim, Aufbau Taschenbuchverlag, 2000
- MUSIL, Robert. *Die Verwirrungen des Zöglings Törless*. Gütersloh, Bertelsmann Jahrbundedition, 1991
- “Juden auf Wanderschaft” in ROTH, Joseph, *Romane, Erzählungen, Aufsätze*. Colônia e Berlim, Kiepenheuer & Witsch, 1964.
- ROTH, Joseph: „Döblin im Osten“, in *Frankfurter Zeitung*, 31. Januar 1926.
- Idem*: Reise durch Galizien, in *Frankfurter Zeitung*, 20 und 22 November 1924
- Idem*. *Die Filiale der Hölle auf Erden – Schriften aus der Emigration*. Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 2004.
- Idem*. *Hiob, Roman eines einfachen Mannes*. Amsterdam, Allert de Lange, 1937.
- Idem*. *Joseph Roth in Berlin – Ein Lesebuch für Spaziergänger*, Colônia, Kiepenheuer& Witsch, 2003
- Idem*. *Das Spinnennetz*. Munique, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2004
- Idem*. *Der Leviathan – Erzählungen*. Munique, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980
- Idem*. *Die Geschichte von der 1002 Nacht*. Colônia, Kiepenheuer& Witsch, 1999
- Idem*. *Die Kapuzinergruft*. Colônia, Kiepenheuer& Witsch, 1999
- Idem*. *Hotel Savoy*. Colônia: Kiepenheuer& Witsch, 1999
- Idem*. *Radetzkymarsch*. Amsterdã, Forum Verlag, 1939
- Idem*. *Beichte eines Mörders erzählt in einer Nacht*. Colônia: Kiepenheuer& Witsch, 1999
- Idem*. *Das falsche Gewicht*. Colônia, Kiepenheuer& Witsch, 1997
- Idem*. *Zipper und sein Vater*. Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 2003
- Idem*. *Reise nach Russland*. Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 1995
- Idem*. *Tarabas*. Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 2005

SCHNITZLER, Arthur. *Jugend in Wien – Autobiographie*. Munique, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1971.

Idem. *Der Weg ins Freie*. Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag, 2004.

SPERBER, Manès. *Wie eine Träne im Ozean – Romantrilogie*. Munique, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.

TOLLER, Ernst. *Prosa, Briefe, Dramen, Gedichte*. Reinbeck b. Hamburg, Rohwolt, 1961

WASSERMANN, Jakob, *Deutscher und Jude*. Heidelberg, Lambert & Schneider, 1984.

Idem. *Olivia*. Zurich, Neue Bücher A.G., 1937.

ZWEIG, Stefan. *Die Welt von gestern*. Detmold, Bertelsmann, 1961.

II – Bibliografia secundária

ADLER, H. G. *Die Juden in Deutschland – von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus*. Munique, Kösel Verlag, 1960

ARENDT, Hannah. *Die verborgene Tradition – Essays*. Frankfurt, Jüdischer Verlag bei Suhrkamp, 1976.

BENJAMIN, Walter. *Illuminationen – Ausgewählte Schriften*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1977.

BERTHOLD, Werner e ECKERT, Brita. *Joseph Roth 1894-1939 Eine Ausstellung der Deutschen Bibliothek Frankfurt am Main*. Frankfurt, Buchhändler-Vereinigung, 1979.

BIALE, David. *Cabala e Contra-História: Gershom Scholem*. (trad. Jacó Guinsburg) São Paulo, Editora Perspectiva, 2004.

BORRIES, Achim von. *Selbstzeugnisse des deutschen Judentums 1870-1945*. Frankfurt, Fischer Bücherei, 1962.

BROCH, Hermann. “Hofmannsthal und seine Zeit” in *Schriften zur Literatur*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1975.

BRONSEN, David. *Joseph Roth – Eine Biographie*, Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 1974

BROWN, Francis; DRIVER, S. R.; BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford, Clarendon Press, s/d.

DOUEK, Sybil S. *Memória e Exílio*. São Paulo, Escuta, 2003.

ELOESSER, Arthur. *Vom Ghetto nach Europa*. Berlim, Jüdische Buch Vereinigung, 1936.

FREUD, Sigmund. *Das Unheimliche – Aufsätze zur Literatur*. Hamburgo, Fischer Verlag, 1963.

FRIEDEL, Egon. *Kulturgeschichte der Neuzeit*. Londres, Phaidon, 1947

GAY, Peter. *O Século de Schnitzler*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

GUINSBURG, Jacó. *Aventuras de uma Língua Errante*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1996.

GUTTMANN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo* [trad. J. Guinsburg]. São Paulo, Editora Perspectiva, 2003, pp.

HALKIN, Shimon. *Modern Hebrew Literature – Trends and Values*. Nova York, Schocken, 1950.

HARSHAV, Benjamin. *O Significado do Ídiche* [trad. J. Guinsburg]. São Paulo, Editora Perspectiva, 1994.

HERZOG, Andreas. “Die Mischehe zur Lösung der Judenfrage – Adolf Dessauers Roman *Grossstadtjuden* im soziokulturellen Kontext der Wiener Jahrhundertwende” in *Kakanien Revisited* 11.2003 p. 125

HORCH, Hans O. e DENKLER, Horst. (editores) *Conditio Judaica – Judentum, Antisemitismus und Deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Tübingen, Max Niemeyer, 1988.

HOWE, Irving. *Selected Writings – 1950-1990*. Nova York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1990.

IDEL, Moshe. *Cabala: Novas Perspectivas* [trad. M.Goldsztajn]. S. Paulo, Editora Perspectiva, 2000.

JASPER, Willi. *Deutsch – Jüdischer Parnass – Literaturgeschichte eines Mythos*. Berlim, Propyläen Verlag, 2004.

KILCHER, Andreas. (Editor) *Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*. Stuttgart, Suhrkamp Verlag, 2003.

KRACAUER, Siegfried. *Das Ornament der Masse*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1977.

Idem. Die Angestellten. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1971.

LUNZER, Heinz e Victoria Talos, *Joseph Roth 1894-1939 Ausstellung im Jüdischen Museum Wien.* Viena, Zirkular, 1994.

MAGRIS, Claudio. *Lontano da Dove.* Turim, Einaudi, 1971 (reimpressão de 1989).

Idem. Der habsburgische Mythos in der modernen österreichischen Literatur. Viena, Zsolnay, 2000.

MAURER, Trude. *Ostjuden in Deutschland 1918-1933* Hamburgo, Hans Christians Verlag, 1986.

MAYER, Sigmund. *Die Wiener Juden – 1700 – 1900.* Berlim e Viena, K. Löwit Verlag, 1917.

MEHRENS, Dietmar. *Vom göttlichen Auftrag der Literatur.* Hamburgo, Libri Books, 2000.

MEYER, Marlyse. *Folhetim.* São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

NÜRNBERGER, Helmuth. *Joseph Roth.* Rheinbek, Rohwolt Verlag, 1981.

PERL, Joseph. *The Revealer of Secrets.* Boulder, Westview Press, 1997.

POLLACK, Martin. *Galizien – Eine Reise durch die verschwundene Welt Ostgaliziens und der Bukowina,* Frankfurt, Insel Verlag, 2001.

POSCHMANN, Henri. “Nachwort” in FRANZOS, Karl Emil. *Moschko von Parma – Drei Erzählungen.* Viena, Globus Verlag, 1972.

ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung.* Frankfurt 1930.

RÖSKAU-RYDEL, Isabel (org.). *Deutsche Geschichte im Osten Europas – Galizien, Bukowina, Moldau.* Berlim, Siedler Verlag, 1999.

ROZENBLIT, Marsha L. *Die Juden Wiens 1867-1914 – Assimilation und Identität* (trad. Karl Erwin Lichtenecker). Viena, Böhlau Verlag Gesellschaft, 1989.

SCHEIBLE, Hartmut “Joseph Roths Flucht aus der Geschichte” in *Text und Kritik*, ed. Ludwig Arnold, Edition Text + Kritik, Munique, 1982

SCHOLEM, Gershom. *Die jüdische Mystik in Ihre Hauptströmungen.* Zurique, Rhein Verlag, 1957.

SCHORSKE, Carl. *Fin-de-siècle Vienna – Politics and Culture.* Nova York, Knopf, 1980.

STEINMANN, Esther. *Von der Würde des Unscheinbaren*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1984.

TIETZE, Hans. *Die Juden Wiens*. Viena, Edition Atelier, 1987.

TRAVERSO, Enzo. *Cosmopolis – Figuras del Exilio Judeo-Alemán*. (trad. Silvana Rabinovich). México, Universidad Nacional Autónoma de México – Fundación Cultural Eduardo Cohen, 2004.