

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE LETRAS MODERNAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO - LETRA

Exemplar corrigido da dissertação em PDF de Alexandre Mazak

***A Viagem à Polônia* de Alfred Döblin e a *Haskalá*: tradição e secularidade no
judaísmo europeu asquenaze**

Alexandre Mazak

SÃO PAULO
2023

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE LETRAS MODERNAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO - LETRA

Exemplar corrigido da dissertação em PDF de Alexandre Mazak

***A Viagem à Polônia* de Alfred Döblin e a *Haskalá*: tradição e secularidade no
judaísmo europeu asquenaze**

Alexandre Mazak

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de mestre junto ao programa de pós-graduação em Letras Estrangeiras e Tradução do Departamento de Letras Modernas.

Área de concentração: Linguística, Letras e Artes

Orientador: Prof. Dr. Luis Sérgio Krausz

SÃO PAULO
2023

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA
DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Alexandre Mazak

Data da defesa: 21/08/2023

Nome do Prof. (a) orientador (a): Luis S. Krausz

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP.**

São Paulo, 16/10/2023



(Assinatura do (a) orientador (a))

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M475v Mazak, Alexandre
A Viagem à Polônia de Alfred Döblin e a Haskalá:
tradição e secularidade no judaísmo europeu asquenazi
/ Alexandre Mazak; orientador Luis Krausz - São
Paulo, 2023.
97 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Letras Modernas. Área de
concentração: Estudos Literários e Culturais.

1. Judaísmo. 2. Judeus asquenazi. 3. Iluminismo.
4. Literatura alemã. I. Krausz, Luis, orient. II.
Título.

Nome: MAZAK, Alexandre

Título: A *Viagem à Polônia* de Alfred Döblin e a *Haskalá*: tradição e secularidade no judaísmo europeu asquenaze

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Estudos Judaicos

Aprovado em 21/08/2023

Banca Examinadora:

Prof. Dr.: Luis Sérgio Krausz (presidente)

Instituição: Universidade de São Paulo (USP)

Julgamento: Aprovado

Prof. Dr.: Élcio Loureiro Cornelsen

Instituição: Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Julgamento: Aprovado

Prof^a. Dr^a.: Juliana Pasquarelli Perez

Instituição: Universidade de São Paulo (USP)

Julgamento: Aprovado

Agradecimentos

Aos meus pais (Z”L), que me ofereceram, desde jovem, a oportunidade do estudo e da leitura;

Ao meu orientador, Prof. Dr. Luis Sérgio Krausz, pelo incentivo, dedicação e carinho;

À Associação de Amigos do Centro de Estudos Judaicos, pela confiança e pela concessão da bolsa;

Aos amigos do NUEJUC e do CEJ, sempre dispostos a colaborar e intercambiar informações;

Ao Prof. Dr. Helmut Galle, pela disposição em participar da minha banca de qualificação e pelos artigos, referências e indicações;

Ao Prof. Dr. Gabriel Steinberg Schwartzman, pela participação na minha banca de qualificação, pelas valiosas dicas para que eu pudesse seguir adiante e pelas aulas de hebraico;

Ao Rodrigo Bravo, pela amizade e o apoio desde o começo;

Às amigas Cíntia Zanco e Ana Eliza Colomar, pelas contribuições, conversas e pela revisão do texto (feita pela Ana);

Ao saudoso amigo Ricardo Lobo Kubala (*in memoriam*), pelas horas de conversa descontraída, me ajudando a decifrar os termos em polonês e a entender um pouco da Polônia no entreguerras. Muitas saudades!

RESUMO

MAZAK, Alexandre. *A Viagem à Polônia de Alfred Döblin e a Haskalá: tradição e secularidade no judaísmo europeu asquenaze*. 2023. 97 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Judaicos) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Em 1923, nos primeiros anos da República de Weimar, ocorre em Berlim, no bairro de *Scheunenviertel*, um enorme ataque antisemita. No contexto da hiperinflação alemã, o nazismo dava seus primeiros sinais de vida. O médico e escritor alemão judeu Alfred Döblin, logo após esse ataque, participa de uma reunião com sionistas de Berlim, onde são discutidas medidas em resposta ao crescente antisemitismo na Alemanha. Ele recebe então a proposta de uma viagem à Palestina. Apesar de recusar a proposta, ele acaba por se interessar em conhecer o judaísmo tradicional, que ainda se preservava nos enclaves judaicos da Polônia. Em 1924, ele empreende então uma viagem à Polônia. Seu livro *Reise in Polen* [*Viagem à Polônia*] é um relato minucioso dessa viagem e das comunidades judaicas que ele encontrou por lá. O autor descreve um enorme estranhamento, repudiando muitos dos hábitos tradicionais. Ao mesmo tempo, a experiência o leva a uma reflexão sobre seus antepassados e sobre o judaísmo que praticamente se apagara na sua família por conta da emancipação. O presente trabalho pretende discutir o judaísmo tradicional e emancipado através da análise dessa obra literária, cotejando os textos de Döblin sobre judaísmo, seus *Escritos Autobiográficos* e textos de outros autores, levando em conta o contexto do entreguerras na Polônia e Alemanha e os movimentos judaicos da época.

Palavras-chave: Judaísmo Asquenaze, Literatura Judaica, Literatura alemã, Alfred Döblin, *Reise in Polen*, *Haskalá*

ABSTRACT

MAZAK, Alexandre. **Alfred Döblin's *Journey to Poland* and the *Haskalah*: Tradition and Secularity in Ashkenazi European Jewry**. 2023. 97 p. Dissertation (Master in Jewish Studies) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

In 1923, in the early years of the Weimar Republic, a huge antisemitic attack took place in Berlin, in the *Scheunenviertel* district. In the context of German hyperinflation, Nazism was giving its first signs of life. The Jewish German physician and writer Alfred Döblin, shortly after this attack, attends a meeting with Zionists in Berlin, where measures in response to the growing antisemitism in Germany are discussed. He is then offered a trip to Palestine. Despite refusing the proposal, he ends up being interested in getting to know traditional Judaism, which is still preserved in the Jewish enclaves of Poland. In 1924, he undertook a trip to Poland. His book *Reise in Polen* is a thorough account of this journey and the Jewish communities he encountered there. The author describes an enormous estrangement, repudiating many of the traditional habits. At the same time, the experience leads him to a reflection on his ancestors and on Judaism, which had practically faded in his family because of emancipation. The present work intends to discuss traditional and emancipated Judaism through the analysis of this literary work, comparing Döblin's texts on Judaism, his *Autobiographical Writings* and texts of other authors considering the context of the interwar in Poland and Germany and the Jewish movements of the time.

Keywords: Ashkenazi Judaism, Jewish Literature, German Literature, Alfred Döblin, *Reise in Polen*, *Haskalah*

ZUSAMMENFASSUNG

MAZAK, Alexandre. **Alfred Döblins *Reise in Polen* und die *Haskalah*: Tradition und Säkularität im aschkenasischen europäischen Judentum.** 2023. 97 S. Dissertation (Master Judaistik) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Im Jahr 1923, in den ersten Jahren der Weimarer Republik, kam es im Berliner Bezirk Scheunenviertel zu einem gewaltigen antisemitischen Anschlag. Vor dem Hintergrund der deutschen Hyperinflation gab der Nationalsozialismus sein erstes Lebenszeichen von sich. Der jüdisch-deutsche Arzt und Schriftsteller Alfred Döblin nimmt kurz nach diesem Anschlag an einem Treffen mit Zionisten in Berlin teil, bei dem ein paar Maßnahmen als Reaktion auf den wachsenden Antisemitismus in Deutschland diskutiert werden. Daraufhin wird ihm eine Reise nach Palästina angeboten. Obwohl er den Vorschlag ablehnt, ist er schließlich daran interessiert, das traditionelle Judentum kennenzulernen, das in den jüdischen Enklaven Polens immer noch erhalten war. 1924 unternahm er eine Reise nach Polen. Sein Buch *Reise in Polen* ist ein ausführlicher Bericht über diese Reise und die jüdischen Gemeinden, denen er dort begegnete. Der Autor beschreibt eine riesige Entfremdung und lehnt viele der traditionellen Gewohnheiten ab. Zugleich führt ihn die Erfahrung zu einer Überlegung über seine Vorfahren und über das Judentum, das in seiner Familie durch die Emanzipation praktisch verblasst war. Die vorliegende Arbeit beabsichtigt, das traditionelle und emanzipierte Judentum durch die Analyse dieses literarischen Werkes zu diskutieren und Döblins Texte über das Judentum, seine *Autobiographischen Schriften* und Texte anderer Autoren unter Berücksichtigung des Kontextes der Zwischenkriegszeit in Polen und Deutschland und der jüdischen Bewegungen der Zeit zu vergleichen.

Stichwörter: Aschkenasisches Judentum, Jüdische Literatur, Deutsche Literatur, Alfred Döblin, *Reise in Polen*, *Haskalah*

À Magali (in memoriam), Clara e Riobaldo eu dedico este trabalho

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1: A CONTEXTUALIZAÇÃO DA OBRA <i>VIAGEM À POLÔNIA</i> DE ALFRED DÖBLIN	17
1.1 Os antecedentes da viagem	17
1.2 Döblin e o judaísmo: a obra como um testemunho do encontro com judeus da Europa Oriental.....	21
1.2.1 A fragmentação das sociedades tradicionais.....	25
1.3 A nação judaica e a concepção de Döblin	30
1.3.1 O argumento territorialista e a postura de Döblin.....	34
CAPÍTULO 2: ANÁLISE DA OBRA.....	39
2.1 Os judeus na Polônia à época, as migrações e o antissemitismo	39
2.2 O cemitério de Varsóvia: os vestígios da tradição judaica e a emancipação.....	45
2.2.1 O movimento hassídico.....	49
2.2.2 O Gerer Rebbe.....	51
2.3 Vilnius judaica: a Jerusalém lituana	54
2.3.1 O Gaon de Vilnius.....	57
2.3.2 A emancipação e o hassidismo	59
2.4 Lublin: a degradação do bairro judaico e as escolas ortodoxas.....	64
2.4.1 O antigo cemitério judaico de Lublin.....	67
2.5 Lemberg: o <i>pogrom</i> de 1918, o nacionalismo e a assimilação judaica no Leste..	68
2.6 Döblin e os Estados nacionais	70
2.6.1 O caraísmo, a secularização e os Estados nacionais	77
2.7 A aproximação de Döblin com o cristianismo.....	82
2.8 A viagem de volta	85
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	87
ANEXOS	91
Imagens.....	91
Poema de Bertolt Brecht referente à conversão de Alfred Döblin.....	97
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	98

INTRODUÇÃO

O médico e escritor Alfred Döblin era um judeu alemão emancipado¹, nascido na cidade de Stettin, antigo território alemão e atual Polônia, de uma família completamente assimilada. Em seus *Escritos Autobiográficos*, que ele escreveu sobretudo durante o período de exílio na França e nos Estados Unidos, ele relata que frequentou a escola pública alemã em Berlim, onde tinha aulas de religião judaica, mas que não eram frequentes e regulares. Também estudou hebraico por um semestre, mas sem passar da mera alfabetização (DÖBLIN, 1980, p. 207). Em casa, ele narra os hábitos judaicos dos pais: a mãe tinha o hábito de rezar trancada no quarto, e a celebração do *Iom Kippur*. Para essa última, os pais se preparavam e iam à sinagoga. O pai, Max Döblin (1846-1921), era um típico judeu alemão emancipado, absolutamente desligado da vida judaica e a mãe, Sophie Döblin (1844-1920) representava a única relação, ainda que muito fraca, de Alfred Döblin com o judaísmo. Döblin relata que ela lia hebraico e falava ídiche (DÖBLIN, 1980, p. 205-208).

Nos seus *Escritos sobre Problemas Judaicos*², Döblin descreve uma experiência muito traumática com o judaísmo em sua infância e adolescência. Sobre a sua preparação para o *Bar Mitzvá*, ele escreve que os garotos tomavam nota das frases hebraicas em caracteres latinos, além de receberem um texto datilografado com os deveres de um devoto, “bobagens de uma moral elevada com ornamentos enfeitados por citações [...] e assim se era incorporado à comunidade de Israel. Por essa ‘comunidade de Israel’, para a qual tão notavelmente se preparava, eu já não tinha nenhum interesse desde cedo e mais tarde um pouco menos” (DÖBLIN, 2015, p. 57 - 58)³.

A ambivalência em relação ao judaísmo é expressa a todo momento por Döblin nos seus *Escritos sobre Problemas Judaicos*. Em alguns momentos, como logo depois de seu *Bar Mitzvá*, ele diz não querer pertencer de fato à comunidade judaica e nega ser judeu:

¹ Por judeu emancipado entende-se neste trabalho os judeus que deixaram a vida nas sociedades tradicionais dos enclaves judaicos e foram assimilados como cidadãos nas sociedades gentias da Europa Ocidental (sobretudo na Alemanha e Império Austro-Húngaro). Esse processo se iniciou no século XVII e é denominado pelos estudiosos do judaísmo como *Haskalá*. A palavra hebraica se traduz aproximadamente por “educação” ou “intelecto”. Na área dos Estudos Judaicos ela se refere ao “Iluminismo judaico” ou à “emancipação judaica”.

² O livro *Escritos sobre Problemas Judaicos* [Schriften zu jüdischen Fragen] é uma coletânea de textos redigidos por Döblin em datas distintas. Pela praticidade, sempre que o citarmos indicaremos em nota de rodapé em qual seção do livro o trecho está contido.

³ Cf. *Renovação judaica* [Jüdische Erneuerung] (1933) in: *Escritos sobre Problemas Judaicos*.

A partir de então, eu nunca experimentei nem aceitei ser judeu. Essa alegada comunidade judaica, uma comunidade familiar e entrelaçada, na qual eu encontrava ajuda mútua, mas nenhuma radicalidade, nenhuma determinação intelectual (senão que o contrário, propriamente a indecisão, o conforto e o cheiro de mofo burguês⁴, essa comunidade não era a minha. De outro lado, de fora, eu sempre era tratado desde pequeno como “judeu”. Eu aprendi – e aceitei – apenas o outro lado de ser judeu, a depreciação, o deboche, o ódio venenoso e mau dos perseguidores⁵ (DÖBLIN, 2015, p. 59)⁶.

Ironicamente, Döblin inicia seus *Escritos sobre Problemas Judaicos* dizendo: “Eu não quero esquecer: eu descendo de pais judeus” (DÖBLIN, 1997, p. 1)⁷.

Entre os séculos XIX e XX a cidade de Berlim recebeu uma quantidade enorme de imigrantes. Uma parte significativa era de judeus que vinham do Leste, fugindo de *pogroms*⁸. No final do século XIX, uma sucessão de ataques antissemitas havia ocorrido na Rússia czarista. O primeiro desses ataques ocorreu na cidade de Elisabethgrado (atual Kirovogrado) em 15 de abril de 1881. Foi seguido de outros na Ucrânia, Bielo-Rússia, Bessarábia e na cidade de Varsóvia. Os judeus que fugiam das perseguições no Leste da Europa e no Império Russo mantinham seus hábitos, continuavam vivendo isolados e causavam estranheza e receio, tanto aos judeus emancipados quanto à sociedade alemã gentia. Em Berlim, se estabeleciam inicialmente no bairro de *Scheunenviertel*⁹ (ASCHHEIM, 1982, p. 32 –44).

Aparentemente, poder-se-ia dizer que a migração em massa de judeus do Leste teria desencadeado o antissemitismo do início do século XX na Alemanha. Todavia, esse antissemitismo já existia há muito tempo e era apenas um discurso que não encontrava muita repercussão. Ao final da Primeira Guerra Mundial, com o aumento da miséria nos enclaves judaicos e o acirramento das ondas migratórias, definiu-se um discurso antissemita mais robusto, que foi ganhando adeptos. Um dos fatores foi o contato que os soldados alemães tiveram com os judeus na ocupação da Polônia. Os enclaves judaicos

⁴ Mais precisamente, o termo que Döblin utiliza no original alemão, *Muff*, pode se deixar traduzir também por acomodação. Aqui ele provavelmente se refere a uma burguesia racional e intelectualizada, com modos afetados e excessivamente refinados, mas frágil emocionalmente, elitista e pouco dada à vida prosaica.

⁵ Cf. *Renovação judaica* [Jüdische Erneuerung] (1933) in: *Escritos sobre Problemas Judaicos*.

⁶ Tradução minha. No original: Von hier aus also habe ich nie erfahren und akzeptiert Jude zu sein. Diese angeblich jüdische Gemeinschaft, eine familiär versippte Gemeinschaft, in der ich gegenseitige Hilfe, aber keinerlei Radikalität, keine geistige Entschlossenheit fand (sondern das Gegenteil, nämlich Lauheit, Bequemlichkeit und bürgerlichen Muff), diese Gemeinschaft war nicht meine. Negativ aber, von außen erfuhr ich von klein auf, dass ich „Jude“ war. Nur die Kehrseite des Judenseins, die Herabsetzung, Verachtung, den bösen giftigen Hass der Verfolger habe ich kennengelernt – und akzeptiert.

⁷ Cf. *Renovação judaica* [Jüdische Erneuerung] (1933) in: *Escritos sobre Problemas Judaicos*.

⁸ O termo russo se refere a ataques violentos em massa contra grupos de minoria, notadamente os judeus.

⁹ O nome em alemão deixa-se traduzir por “bairro dos celeiros” e tem relação com as habitações precárias que lá existiam.

no Leste Europeu haviam se tornado lugares miseráveis, onde se praticava roubo e prostituição e havia o temor de que eles estivessem se transferindo para a Alemanha (ASCHHEIM, 1982, p. 181).

Um dos fatores que fazia da Alemanha o destino desses judeus era a fronteira com a Polônia. Em 1892, as autoridades prussianas decidem controlar essa fronteira, criando um procedimento para os “judeus em trânsito”, que incluía uma quarentena sanitária. Muitos alemães, inclusive judeus assimilados, argumentavam que esses judeus (do Leste) estavam levando para a Alemanha os enclaves judaicos, associados, no imaginário ocidental, ao primitivismo, às superstições da Idade Média e a tudo o que era diametralmente oposto ao conceito europeu ocidental de “civilização”. Houve tentativas de encaminhar esse contingente de refugiados judeus para outros lugares do mundo. As organizações judaicas alemãs apoiaram essas tentativas, dando suporte financeiro ao projeto de enviar os refugiados para longe da Alemanha. Era de interesse dos judeus emancipados que isso acontecesse. Entre os destinos estavam os Estados Unidos, o Brasil e a Inglaterra. Nesses países, eles eram absorvidos majoritariamente como mão-de-obra da indústria têxtil. Havia uma esperança, entre os judeus ocidentais, de que a transferência de uma parte dos judeus orientais para esses países pudesse diminuir ou ao menos controlar sua imigração para a Alemanha.

Os refugiados eram manipulados em massa, por vezes separados da família, e isolados para a quarentena. Eram tratados como pessoas contaminadas, cujo contato deveria ser evitado. O termo *Konzentrationslager* [depósito de concentração], que se traduz hoje em português por campo de concentração, é oriundo desse período, quando a empresa alemã Hamburg-Süd construiu enormes barracões que abrigavam esses judeus para quarentena e depois os embarcava na terceira classe de seus vapores transatlânticos para os países mencionados. Entre 1905 e 1914, aproximadamente 700.000 judeus vindos do Leste passaram por esse procedimento e foram encaminhados aos Estados Unidos (ASCHHEIM, 1982, p. 37). Não obstante, mesmo com todos os esforços, os judeus do Leste chegavam o tempo todo à Alemanha. Até então, ao contrário dos Estados Unidos, o recém-criado Estado Alemão não tinha o costume de receber imigrantes e refugiados em grande escala.

Como Estado-nação que acabava de surgir, a Alemanha buscava uma cultura homogênea e uma língua unificada. A ideia de pureza racial já existia entre muitos alemães e, paulatinamente, começaram a ser implementadas políticas antissemitas que visavam conter a integração dos judeus na sociedade alemã. Antes do controle da fronteira

polonesa, aconteceu, entre 1884 e 1887, uma expulsão em massa de poloneses da Alemanha. A ação não era explícita contra os judeus, mas era evidente para todos que se tratava de uma política antissemita de Bismarck (ASCHHEIM, 1982, p. 61).

Os bairros judaicos acabaram se tornando lugares sujos, miseráveis e perigosos, com prática de prostituição e roubos, hábitos que não coadunavam com os ideais de pureza alemães. Isso dava larga margem aos discursos antissemitas, e o principal motivo de preocupação dos judeus alemães, que não queriam ser confundidos com os refugiados do Leste, era que, no senso comum gentio alemão, não havia distinção entre judeus emancipados e tradicionais, todos eram somente judeus. Uma grande parte da população alemã dizia que mesmo os judeus assimilados não eram alemães. Surgiram daí argumentos raciais e genéticos. Um deles, por incrível que pareça, surgiu dos próprios judeus ocidentais, afirmando serem os judeus orientais descendentes dos Casares¹⁰, convertidos ao judaísmo apenas nos séculos XIV e XV. Os legítimos judeus seriam então os ocidentais, que estariam passando por um processo de evolução (ASCHHEIM, 1982, p. 46). Em um trecho do *Mein Kampf*, Hitler relata que a primeira vez que viu um judeu em Viena, notou claramente que não se tratava de um austríaco ou alemão. Ele usava *caftán* e tinha *peyes*¹¹ e, em suas palavras, “tinha um mau cheiro característico...”. (HITLER, 1971 apud ASCHHEIM, 1982, p. 58).

Em Berlim, nos anos 1920, acontecem uma série de atentados antissemitas. O principal alvo foi o bairro *Scheunenviertel*, onde se concentrava a maior parte dos judeus oriundos do Leste. A visão de Döblin em relação ao judaísmo muda radicalmente por conta desses atentados. Assim como outros judeus emancipados, ele começa a vislumbrar a perseguição vindoura e busca se aproximar de outros judeus e organizações judaicas para discutir reações ao recrudescimento do antissemitismo. Para além da perseguição antissemita, os atentados em *Scheunenviertel* foram um enorme *pogrom* que escancarou deliberadamente o desejo de perseguição aos judeus por uma parte significativa da população alemã da época, colocando em alerta todos os judeus. Logo após esses atentados, Döblin se reúne com um grupo de representantes do sionismo de Berlim. Ele é convidado a realizar uma viagem à Palestina¹², o que recusa. No entanto, o convite

¹⁰ Trata-se de um grupo de pessoas da Turquia que ocupou o sul da Rússia, dos séc. VI a XI, e se converteu, posteriormente, ao judaísmo.

¹¹ A palavra é em ídiche. Em hebraico fala-se *peyot*. Trata-se de cachos, às vezes trançados, usados nas costeletas dos homens judeus.

¹² A visita à Palestina objetivava que os judeus conhecessem a terra onde, na visão sionista, poderia ser construída a pátria judaica. Alguns já haviam migrado para lá e fundado comunidades agrícolas (*kibutzim*). Döblin refutava a ideia de uma nação judaica por lá e, talvez por conta disso, tenha rejeitado o convite.

desperta nele o interesse em conhecer de perto o judaísmo tradicional. Em 1924, ele empreende então uma viagem à Polônia para conhecer aqueles que eram considerados praticantes da *Urjudentum* [judaísmo original]. Seu livro *Viagem à Polônia* está repleto de elementos que descrevem não somente a diversidade e os conflitos das comunidades judaicas que ele encontra por lá, mas também a situação política e social polonesa da época, os embates entre orientações políticas e os jogos de poder. Acredita-se que Döblin tivesse tido contato com judeus tradicionais que migraram para Berlim após a Primeira Guerra Mundial. Contudo, da sua narrativa de viagem, depreende-se seu espanto com esses judeus. Döblin alega ter visto pela primeira vez uma família de judeus tradicionais em Varsóvia (DÖBLIN, 1987, p. 18) e não foram encontrados relatos a esse respeito anteriores à obra *Viagem à Polônia*.

Havia também na viagem de Döblin um interesse editorial, ou seja, ele também buscava reunir ali material para uma nova obra literária a ser publicada. Segundo Marion Brandt, a viagem foi fomentada por editores que desejavam a publicação dos relatos. O jornal alemão *Vossische Zeitung*, através do seu redator chefe Georg Bernhard, o apoiou, e é provável que Döblin tenha recebido da editora Fischer, que um ano depois publicaria o livro, um adiantamento para as custas da viagem (BRANDT, 2016, p. 288). A publicação aconteceu primeiramente ainda durante a viagem, a partir de 05 de outubro de 1924, em forma de crônicas seriadas, no *Vossische Zeitung*. Em novembro de 1925 a Editora S. Fischer publicou a obra integralmente como livro, com data de 1926. A primeira edição foi limitada a 3.200 exemplares. Nesse sentido, havia, nessa obra de caráter jornalístico e etnográfico, um interesse editorial e uma agenda literária, comportando-se Döblin sobretudo como escritor. Outro aspecto digno de nota é que a Polônia havia ressurgido como Estado-nação em 1918, e a vizinha Alemanha tinha estreitas relações com o país e grande influência e interesse em parte do seu território.

Os relatos de Döblin, em sua viagem à Polônia, e a contextualização histórica e política da obra serão objetos de análise nesta dissertação, cujo tema está centrado na discussão sobre o judaísmo tradicional e secularizado no cenário político e social da Alemanha e Polônia após a Primeira Guerra Mundial até meados da década de 1920. Para tanto, levaremos em consideração a visão de Döblin sobre o judaísmo, as suas intenções com a *Viagem à Polônia* e a sua postura política em relação aos movimentos de formação de uma nação judaica à época.

CAPÍTULO 1: A CONTEXTUALIZAÇÃO DA OBRA *VIAGEM À POLÔNIA* DE ALFRED DÖBLIN

1.1 Os antecedentes da viagem

A reorganização geopolítica europeia após a Primeira Guerra Mundial trouxe fortes consequências para a população judaica. A guerra acirrou ainda mais a já precária situação nos enclaves judaicos, situados no antigo território do Império Russo e na antiga Galícia austro-húngara, aumentando ainda mais a quantidade de judeus vindos do Leste à Alemanha. O deslocamento não acontecia apenas por conta dos *pogroms*, mas pela miséria absoluta em que os enclaves se encontravam. Na Alemanha, as condições impostas pelo Tratado de Versalhes à recém instaurada República de Weimar, somadas à crise econômica mundial, conduziram o país à maior recessão até então vivida.

Em novembro de 1919, a república austríaca é proclamada, pondo fim a séculos do Império Austro-Húngaro. Por se tratar de um império multiétnico, havia se tornado um lugar de enorme variedade cultural. Na sua porção mais oriental, o império chegava a fazer fronteira com a Rússia. O desmoronamento do Império Austro-Húngaro fez nascerem e renascerem novas e antigas nações, entre elas, a Polônia e a Romênia. Os governos desses novos Estados, majoritariamente de caráter nacionalista, buscavam uma afirmação identitária nacional através de uma homogeneidade cultural, racial e linguística. A Primeira Guerra Mundial e o ressurgimento desses Estados apenas catalisaram e acirraram a onda de *pogroms* contra os enclaves judaicos. Se dentro do Império Austro-Húngaro os judeus eram protegidos, não obstante o antissemitismo que grassava, com a ruína dele, os novos Estados passaram a se tornar hostis aos judeus, tratando-os genericamente como exilados, mesmo os judeus emancipados. Até então, a separação entre a religião judaica e a vida civil promovia entre os judeus emancipados a sensação de pertencimento à sociedade alemã.

Os judeus que se emancipavam passavam a exercer atividades econômicas dentro da sociedade civil gentia e, conseqüentemente, pagavam mais impostos. Além do aumento da arrecadação, eles também contribuíam para a ampliação do contingente militar, já que, como cidadãos, podiam integrar o exército nas patentes mais baixas. Contudo, a grave crise econômica, social e política decorrente das condições impostas à Alemanha no Tratado de Versalhes, e o fim da monarquia Austro-Húngara, trouxeram à tona o forte componente ilusório da emancipação judaica. O contato com os refugiados

judeus que vinham do Leste, identificados muitas vezes como *Betteljuden* [mendigos judeus], fez emergir um sentimento de desconfiança também em relação aos judeus emancipados. Esse sentimento já existia, mas esteve sempre camuflado nas relações sociais da alta burguesia e no caráter multiétnico do Império Austro-Húngaro. Efetivamente, os judeus emancipados eram apenas tolerados e essa tolerância se desfez à medida em que a geopolítica europeia se reorganizou.

Os esforços feitos pelos judeus emancipados no sentido de se adaptar à conduta social ocidental e se manterem como cidadãos nos novos Estados, ao invés de serem entendidos como um desejo de inserção nas sociedades gentias, estavam sendo interpretados pelo gentio como uma conspiração judaica, uma forma de infiltrar judeus em cargos estratégicos para controlar as economias dessas nações. O caráter enganoso da emancipação judaica é observado por Theodor Herzl no seu livro *O Estado Judeu* [*Der Judenstaat*]. Herzl foi um jornalista, intelectual e escritor judeu nascido em Budapest, idealizador e um dos precursores do sionismo moderno. Já em 1896 ele observava e criticava o esforço feito pelos judeus emancipados para pertencer à sociedade gentia:

Em vão nós somos fiéis e em alguns lugares até mesmo exuberantes patriotas, em vão nós fazemos os mesmos sacrifícios de bens e de sangue como os nossos concidadãos, em vão nós nos esforçamos para aumentar a glória das nossas pátrias através da arte e da ciência e a sua riqueza através do comércio e da circulação de bens. Nas nossas pátrias, onde nós já há séculos moramos, seremos tratados como estranhos. [...]A maioria pode decidir quem é estranho no país; é uma questão de poder, como tudo entre os povos (HERZL, 2005, p. 14)¹³.

A constatação de Herzl era adequada. O que estava subjacente à emancipação judaica era que o tão sonhado pertencimento à sociedade alemã existia apenas no imaginário dos judeus emancipados, era uma falácia, algo absolutamente instável que ruiria ao sabor dos acontecimentos políticos e sociais. Aos olhos dos não judeus, os judeus sempre foram vistos como estranhos e, tão logo a grande guerra aconteceu e a crise surgiu, eles deixaram de ser considerados cidadãos, passaram a ser tratados como estrangeiros e, posteriormente, como inimigos.

O antissemitismo tomou conta não somente de países como a Áustria e Alemanha, mas também de países do Leste Europeu, como a Polônia. A irrupção de atentados

¹³ Tradução minha. No original: Vergebens sind wir treue und an manchen Orten sogar überschwengliche Patrioten, vergebens bringen wir dieselben Opfer an Gut und Blut wie unsere Mitbürger, vergebens bemühen wir uns, den Ruhm unserer Vaterländer in Künsten und Wissenschaften, ihren Reichtum durch Handel und Verkehr zu erhöhen. In unseren Vaterländern, in denen wir ja auch schon seit Jahrhunderten wohnen, werden wir als Fremdlinge ausgeschrien. [...] Wer der Fremde im Lande ist, das kann die Mehrheit entscheiden; es ist eine Machtfrage, wie alles im Völkerverkehre.

antisemitas ocorreu sobretudo nos bairros judaicos, onde viviam majoritariamente judeus tradicionais. É nesse contexto que ocorrem, em Berlim, os ataques ao *Scheunenviertel*, e a comunidade judaica alemã em geral, já em alerta, percebe a necessidade urgente de uma ação. Esses ataques despertaram em Döblin, e em outros intelectuais judeus assimilados, o interesse pela contenda judaica e pela busca de uma solução para ela. O sionismo era visto com muito entusiasmo, e representava, para os judeus emancipados, uma possibilidade de resposta ao antissemitismo. Contudo, ele esbarrava nos judeus tradicionais, que viam, naquele momento, a criação do Estado Judaico, na Palestina, como uma afronta às sagradas escrituras e à vontade divina, pois entendia-se que o retorno à Terra Santa só poderia ser decorrente da redenção por um Messias enviado por deus. A proposta sionista era uma proposta política que abarcava, de um ou de outro modo, a secularização da redenção.

Döblin acreditou, diante do atentado do *Scheunenviertel*, que seria relevante conhecer de perto aqueles que eram, até então, os alvos centrais do antissemitismo (KRAUSZ, 2009, p. 100). Era inevitável que a contenda judaica abarcasse os judeus tradicionais, pois a estigmatização havia atingido a todos (ASCHHEIM, 1982, p. 184). O antissemitismo que se descortinou após a Primeira Guerra Mundial havia afastado os judeus emancipados dos alemães e os havia aproximado dos judeus tradicionais. Essa aproximação não era em nada uma mera curiosidade romântica, como a busca dos antepassados, mas efetivamente um contato com os problemas e demandas dos enclaves judaicos. O primeiro contato pessoal aconteceu dentro do território alemão, com a chegada dos refugiados judeus, e provocou uma profunda ressignificação na relação entre judeus emancipados e tradicionais (ASCHHEIM, 1982, p. 187). Havia inicialmente, por uma parte dos judeus emancipados, o impulso de mandá-los para longe. Todavia, notava-se que a categoria “judeu emancipado”, aos poucos, estava deixando de existir, ou talvez nunca tenha existido de fato. Além disso, a formação do Estado Judaico teria de passar pela integração entre emancipados e tradicionais, para abarcar todo o povo judeu. Por conta disso, a aproximação entre eles se tornou inevitável, já que doravante, tudo o que acontecesse com os judeus tradicionais respingaria nos emancipados. Nesse sentido o interesse de Döblin em conhecer o judaísmo tradicional se justifica, pois os judeus emancipados estavam deixando de fazer parte das nações europeias e não eram entendidos como judeus de fato pelos tradicionais, ou seja, estavam num lugar intermediário, onde não possuíam raízes (ASCHHEIM, 1982, p. 208).

A aproximação que Döblin buscava com as comunidades judaicas na Polônia tinha objetivos muito pragmáticos. A elaboração de uma obra literária poderia, de alguma forma, estimular a comunidade judaica em geral a voltar mais os olhos para os judeus tradicionais. Até então, a maior parte da literatura a esse respeito apresentava um judaísmo tradicional estereotipado, às vezes estigmatizado, como no caso de *O Judeu Polonês*¹⁴, de Leo Herzberg Fränkel, que narra alguns horrores dentro dos enclaves judaicos, como casamentos precoces e fanatismo religioso (ASCHHEIM, 1982, p. 27); às vezes, a figura romantizada do judeu tradicional como detentor da tradição judaica, como na obra de Martin Buber e de outros intelectuais judeus do final do século XIX. Nesse sentido, a viagem de Döblin não tinha qualquer traço de nostalgia ou de busca das origens, mas tinha por finalidade, entre várias outras coisas, registrar através literatura, o judaísmo polonês. Segundo Marion Brandt, nos manuscritos de *Viagem à Polônia*, ele relata ter se encontrado com o escritor Jozéf Wittlin, para quem teria dito que seu interesse pela nação polonesa surgira apenas durante a viagem. A autora também menciona que, em março de 1924, Döblin havia levantado a hipótese da criação de uma zona de autonomia judaica em um lugar entre a Galícia¹⁵ e a Polônia onde não se dependesse da concessão polonesa (BRANDT, 2016, p. 288)¹⁶. No seu ponto de vista até então, os judeus emancipados estavam predestinados à assimilação e os tradicionais, inclinados à autodeterminação da autonomia nacional (HORCH 2016, p. 349). Deve-se levar em conta que, a despeito do crescente antissemitismo, ainda não se poderia conceber a catástrofe humanitária da *Shoá*¹⁷. Assim, discutia-se a contenda judaica sem a perspectiva da perseguição nazista, que ocorreria pouco mais de uma década depois.

As fontes consultadas por Döblin foram sobretudo artigos de jornais, periódicos impressos e uma lista de alguns livros que ele selecionou antes da viagem para ajudá-lo na elaboração do texto¹⁸. Ele as utilizou como um mero estímulo, selecionando apenas alguns trechos para leitura. São raras as menções a essas obras ao longo do livro. Ele deixa as narrações em primeiro plano e lança mão dos relatos que ouve e os reescreve, narrando suas impressões (BRANDT, 2016, p. 289).

¹⁴ Título original: *Der polnische Jude*.

¹⁵ Trata-se da Galícia Oriental, região entre a Polônia e a Ucrânia. Não possui qualquer relação com a região da Galícia, localizada no território espanhol.

¹⁶ A referida Galícia Oriental era, na época de Döblin, o território polonês de maior população judaica. A Polónia estava ainda em processo de estruturação do seu território.

¹⁷ *Shoá* é um termo hebraico que se traduz aproximadamente por calamidade. Nos Estudos Judaicos, ele se refere ao Holocausto, termo de origem grega que se popularizou para se referir ao genocídio judaico promovido pela Alemanha nazista.

¹⁸ Os títulos estão listados na seção de anexos.

1.2 Döblin e o judaísmo: a obra como um testemunho do encontro com judeus da Europa Oriental

O dilema da tradição e secularidade acompanha os judeus por muitos séculos e se estende até os dias de hoje. O abandono dos hábitos tradicionais, ocorrido em larga medida por conta do Iluminismo, fez um caminho de emancipação de mão única que gerou desdobramentos inúmeros e fragmentou ainda mais a comunidade judaica na Diáspora. Enquanto o processo de emancipação, ocorrido inicialmente na França, na Alemanha e no Império Austro-Húngaro, dava aos judeus estatuto de cidadãos, e transformava sorrateiramente seus hábitos, nos enclaves perpetuava-se a vida de valores judaicos rígidos, colados às leis religiosas, às *Halachot* e ao legado bíblico interpretado por gerações de sábios do Talmude.

Entre os judeus emancipados, a noção de civilização hebraica, contemporânea de antigas civilizações como a grega, suméria, babilônica, egípcia e uma das poucas a sobreviver por tantos milênios, estava sendo deixada em segundo plano para privilegiar apenas alguns costumes que se adaptavam ao modo de vida europeu pós-iluminista. Os hábitos mais antigos de uma cultura fechada em si, absolutamente determinantes no comportamento cotidiano de seus membros, perdiam espaço para a noção de *Geist* alemã¹⁹. “A redução do judaísmo à esfera puramente confessional²⁰ e, a partir daí, sua gradativa dissolução no secularismo próprio do século XIX, são os passos que, pouco a pouco, levariam os judeus à separação de suas ‘raízes tribais-nacionais-religiosas’, cuja integralidade fora preservada ao longo de séculos da marginalidade judaica em guetos e aldeias” (KRAUSZ, 2013, p 29-30). Assim, a secularidade atingia os hábitos judaicos, restringindo a religião quase que exclusivamente ao ambiente litúrgico das sinagogas. Fora delas, os judeus emancipados eram cidadãos comuns, se vestiam como europeus ocidentais e ocupavam o mesmo – ou quase o mesmo – espaço dentro da sociedade laica. Esse processo entra em crise no final do século XIX e, paulatinamente, emergem, nas sociedades europeias ocidentais, políticas e atos antisemitas que colocam em xeque a

¹⁹ A palavra se deixa traduzir por “espírito” ou “mente” e está associada ao pensamento de Friedrich Hegel. Em apertada síntese, o pensamento hegeliano afirma que a História caminha paulatinamente para a obtenção da razão plena e o ser humano caminha da objetividade para a subjetividade. A noção de *Geist* se refere um estado pleno de consciência e razão que surgiria com a obtenção dessa razão plena.

²⁰ Por “esfera confessional” entende-se aqui que a religião se torna um dos vários componentes da vida das pessoas, deixando de ser o fator que norteia as suas vidas.

condição de cidadãos dos judeus. A Alemanha, derrotada na Primeira Guerra Mundial, se sujeitou às condições do Tratado de Versalhes, que impunha a cessão de territórios, a admissão da responsabilidade total pela guerra e o pagamento de reparações a algumas nações da Tríplice Entente. O tratado também previa sanções militares às forças armadas alemãs²¹. Como consequência, o país entrou em uma crise econômica gravíssima que gerou índices elevadíssimos de desemprego e inflação. A população, sentindo diretamente os efeitos dessa crise, passou a entender que havia um grande inimigo da Alemanha, um grupo de pessoas infiltradas na sociedade alemã, detentoras de poder político e econômico e responsável por todos os males que o país enfrentava. Esses seriam, na visão do senso comum alemão da época, os judeus. É importante salientar que o antissemitismo existia veladamente há muitos séculos, no entanto, essa crise social e política o fez emergir de forma explícita e violenta.

Vale a pena lembrar que, na visão da maioria dos judeus ocidentais, a migração dos judeus orientais representava uma real ameaça ao *status* social por eles adquirido ao longo de mais de um século. A preocupação residia no fato de que eles pudessem ser vistos pela sociedade alemã gentia como mero contraponto positivo dos judeus orientais, mas iguais a eles em essência. Mesmo com todos os esforços, o antissemitismo crescia. Os *pogroms* russos eram, em alguma medida, o elemento catalizador que dava robustez ao antissemitismo.

Döblin refere-se aos judeus como um povo resiliente e corajoso, portador de uma “resistência de aço”²² que foi capaz de resistir “às avalanches da Babilônia e de Roma” (DÖBLIN, 1997, p. 12)²³. No início de seu livro *Viagem à Polônia*, a despeito do estranhamento que ele experimenta no contato com os judeus tradicionais, ele afirma sua visão sobre os judeus poloneses como um povo imponente e forte. Aos poucos, quando mergulha nas comunidades judaicas mais tradicionais, ele relata um estranhamento em relação aos hábitos dessa população. Em vários trechos, Döblin se vê diante de um mundo absolutamente miserável e distante dos valores de progresso ocidentais, como na primeira vez que ele avista uma família de judeus tradicionais. Döblin está em uma parada do bonde e descreve passarem por ele um homem de barba trajando um *caftán* esfarrapado

²¹ Para ter um panorama mais completo das condições impostas à Alemanha no Tratado de Versalhes, consultar: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1910-1929/anexo/And13990-1920.pdf partes III a V (pp. 745 – 792).

²² No original: eine stählerne Dauerform.

²³ Cf. *Renovação judaica* [Jüdische Erneuerung] (1933) in: *Escritos sobre Problemas Judaicos*.

que caminha ao lado da sua esposa. Há também uma moça pequena, que parece ser sua filha. Eles têm aparência miserável e somem na multidão. Döblin relata uma perplexidade diante do que vê e, pela primeira vez, se questiona sobre a sua condição de judeu. Em outro episódio, ele relata um encontro com um engraxate judeu que o puxa para a entrada da sua casa e começa a engraxar seus sapatos sem que ele o pedisse. Outros três jovens também o cercam e trocam palavras aparentemente ofensivas. Ao final, ele pergunta pelo preço e o engraxate lhe exige 2 *slotys*²⁴. Os jovens ficam esperando para testar a sua reação e ele acaba pagando o valor. Döblin percebe dolo nos rapazes e no engraxate. Ele se sente de fato um estrangeiro e a sua condição de judeu é absolutamente irrelevante no episódio. Em outro trecho, ele narra a sua viagem à cidade de Góra Kalwaria para conhecer Gerer Rebbe, um famoso e poderoso *tzadik*²⁵. O caminho até a cidade é para Döblin uma imersão no mundo judaico polonês. Ele viaja junto de devotos do *Rebbe* e de poloneses não judeus que discutem acaloradamente dentro do trem sobre a religiosidade e o sionismo. Chegando lá, Döblin se choca vendo os seguidores comendo os restos de comida da tigela do *tzadik*. O contato de Döblin com o hassidismo através dos seguidores do Gerer Rebbe é provavelmente um dos momentos mais interessantes da sua *Viagem à Polônia*. Ele conhece uma forma de judaísmo que foge aos padrões do judaísmo rabínico, transgredindo as *halachot*. É um judaísmo que pode ser de alguma maneira entendido como devocional, uma prática absolutamente ausente no cotidiano de um judeu emancipado da época. Em outro episódio, um professor o guia por uma das diversas escolas judaicas de Vilnius. A formação que essas escolas oferecem se aproxima da *Bildung* alemã, mas a língua aprendida é o hebraico. O homem lhe esclarece então que o ídiche é usado por esquerdistas, por pessoas não religiosas.

Nas cidades grandes, Döblin começa a se deparar com uma forma de assimilação diferente da emancipação judaica que ele conhecia. Ele relata uma certa divisão entre as comunidades judaicas polonesas que parece acompanhar as diversas vertentes políticas do país. Também as sagas que ele ouve em Cracóvia, dos trinta e seis *tzadikim* que não são rabinos, mas justiceiros silenciosos que garantem a tranquilidade aos judeus, do cavaleiro judeu que esquece sua carteira em uma fonte e outras mais fazem parte de um imaginário popular que parece estar prestes a desaparecer junto com essas comunidades. Fato é que havia assimilação também no Leste Europeu e ela variava de lugar para lugar, das cidades para o campo e das cidades grandes para as pequenas. Esses episódios

²⁴ Moeda polonesa.

²⁵ Trata-se de um líder religioso dos judeus hassídicos.

brevemente parafraseados têm em comum um aspecto que é reiterado durante toda a viagem de Döblin: os judeus tradicionais da Polônia, à época do livro, eram majoritariamente pessoas simples. Gente que vivia um cotidiano prosaico e humilde, mesmo que fossem professores, rabinos e até estudiosos das sagradas escrituras. Havia um contraste enorme com o ambiente alemão citadino e emancipado onde Döblin se criara. A maioria dos judeus que ele conheceu na sua viagem eram pessoas desprovidas dos valores materialistas da alta burguesia judaica alemã. Döblin termina o seu livro *Viagem à Polônia* quando chega à cidade de Danzig, dizendo sentir-se novamente em casa e reiterando a sua identidade como ocidental, alemão e emancipado (DÖBLIN, 1987, p. 335 – 344). Em nenhum dos episódios do livro ele relata ser tratado como judeu pelos judeus tradicionais ou possuir qualquer sensação de pertencimento ao mundo judaico que ele visita na Polônia. Em todos os textos de Döblin sobre judaísmo, ele sempre se refere aos judeus em terceira pessoa e, nos seus *Escritos sobre Problemas Judaicos*, ele afirma que os judeus “se tornaram um povo [...] que vive num perpétuo colapso” (DÖBLIN, 1997, p. 20)²⁶. É esse colapso a matéria central do livro *Viagem à Polônia*. Apesar de reiterar sua identidade de alemão e europeu ocidental, Döblin notadamente passa a voltar mais os olhos para a sua origem judaica, escrevendo posteriormente os textos que compõem os *Escritos sobre Problemas Judaicos*.

Nos seus *Escritos sobre Problemas Judaicos*, Döblin usa os termos *Volk*, *Nichtvolk* e *Übervolk* [povo, não-povo e superpovo]²⁷. A discussão sobre o povo judeu nessa passagem gira em torno da sua capacidade de resistir e se adaptar às condições adversas. Döblin argumenta que os judeus seriam possuidores de uma forma permanente [*Dauerform*], uma enorme capacidade de perpetuação cultural e religiosa que permitiu que lhes possibilitou a adaptação às mais adversas situações sem que eles abandonassem o judaísmo. Ele afirma que essa forma permanente fez com que os judeus sobrevivessem a Tito, Vespasiano, Nabucodonosor e muitos outros. De que maneira? Se escondendo, se fazendo invisíveis, se ajustando às condições e mudanças como um animal que se fere e se regenera, um vertebrado que consegue se transformar em invertebrado para se adaptar (DÖBLIN, 1997, p. 12)²⁸. Nesse sentido, os judeus seriam um *Übervolk*, na medida em que conseguiram, ao longo dos milênios, manter sua identidade, a despeito de toda a adversidade, e conseguem até os dias de hoje se definir como judeus. São um *Nichtvolk*

²⁶ Cf. Renovação judaica [*Jüdische Erneuerung*] (1933) in: *Escritos sobre Problemas Judaicos*.

²⁷ Ídem.

²⁸ Ídem.

quando se observa sua adaptação às sociedades europeias, sua dissolução no mundo ocidental iluminista, e a sua diversidade, quando conseguem se fazer invisíveis. A capacidade de se dissolver na sociedade gentia é um fenômeno que Döblin encontra também na Polônia, mas esse aspecto fica um pouco abalado no caso dos judeus ocidentais emancipados, na medida em que uma parte deles abandonou de fato o judaísmo e alguns até se converteram livremente ao cristianismo. Seja como for, o argumento de forma permanente postulado por Döblin se deixa comprovar pela persistência do judaísmo ao longo de milênios em comunidades espalhadas em quase todos os continentes. Na *Viagem à Polônia*, Döblin relata um amplo espectro de tipos judaicos que ele conhece por lá. Desde o seu primeiro encontro com uma família judaica tradicional, em Varsóvia (DÖBLIN, 1987, p. 18), até os judeus que ele conhece em Vilnius, que ele não conseguira notar por conta dos trajes ocidentais e da ausência de características judaicas nas vestimentas (DÖBLIN, 1987, p. 118). Havia nesses judeus de Vilnius, segundo a descrição de Döblin, um comportamento ocidental, semelhante aos judeus alemães. A partir dos relatos sobre eles depreende-se que havia um tipo judaico assimilado no Leste Europeu que, embora se assemelhasse aos judeus emancipados alemães, guardava algumas distinções com eles. Uma delas era que, no Leste, eles não pertenciam majoritariamente às classes altas e não exerciam, em sua maioria, profissões de prestígio. Por lá, o fator político era muito determinante e uma parte significativa dos judeus assimilados na Polônia via o socialismo e a Revolução Russa de 1917 com entusiasmo (GOLD, 2007, p. 99).

1.2.1 A fragmentação das sociedades tradicionais

De fato, os judeus do Leste eram muito diferentes dos judeus emancipados que Döblin conhecera até então na Alemanha, e a diversidade cultural narrada por ele dificulta o estabelecimento de uma linha clara que separe judeus tradicionais de judeus europeus emancipados. É possível depreender dos relatos que se tratava de um povo extremamente disperso, mas com um núcleo de tradição muito forte. A fragmentação que se observa nas sociedades judaicas tradicionais está relacionada à aquisição espontânea de usos e costumes dos locais onde as comunidades se estabeleciam. Apesar da dispersão, os membros dessas comunidades se definiam como judeus e preservavam a tradição judaica, distinguindo-se do gentio. A forma permanente a que nos referimos anteriormente possibilitou aos judeus preservar a condição de povo [*Volk*] judeu. Apesar da

emancipação e do desejo que muitos emancipados tinham de abandonar definitivamente o judaísmo e esquecer seu passado judaico, em momento algum o judaísmo deixou de existir na Alemanha, França ou qualquer outro país europeu. O judaísmo possuía (e ainda possui) um cerne, um núcleo que possibilitou a sua sobrevivência. Esse núcleo parece resistente às mudanças geográficas e culturais, como uma bagagem que se carrega de um lugar para outro na situação de nomadismo, como observa Döblin no trecho seguinte:

Eu não consigo evitar de pensar como eu vou sair disso tudo: Que povo imponente, o judeu. Eu não o conhecia. Pensava que o que eu via na Alemanha, as pessoas agitadas, fossem os judeus, os comerciantes, refugiados no sentido da família e estagnados nelas, os ágeis intelectuais, os incontáveis burgueses refinados²⁹, infelizes e inseguros. Agora eu vejo: esses são exemplos demolidos, degenerados, muito distantes do cerne do povo, que aqui vive e se preserva. E que cerne é esse, que produz tais pessoas como o Baal-Schem, de riqueza transbordante, a chama escura do Gaon de Vilnius? O que acontecia nessas paisagens orientais aparentemente pobres de cultura?³⁰ Como tudo se desenrola em torno do espiritual? Que importância enorme se atribui ao religioso. Não é uma pequena camada popular, uma massa inteira, ligada espiritualmente. Este povo está tão centrado nesse aspecto espiritual-religioso como nenhum outro. Os judeus fizeram isso com mais facilidade do que os outros povos, não pela criação de Estados, de revoluções, guerras, delimitação de fronteiras, reis, deposição de parlamentares. Há dois mil anos atrás, isso já preocupava os romanos. E eles não reclamaram disso. Eles não se sentaram nas águas da Babilônia e choraram. Isso sempre se tornou um motivo para eles continuarem a orar. Eles precisavam do Estado apenas para o templo. Apenas sobre o Monte Sião estaria o templo verdadeiro. Com esse raciocínio, enquanto o Estado não vinha, ocorria lentamente a transformação de todo o povo. Silenciosamente, a renúncia à terra e ao Estado permeava o povo. E eles se tornaram a si próprios o povo do templo. O povo que carrega em si o templo. Isso só foi possível sob condições tão artificiais, de ação prolongada. Um processo sem precedentes. (DÖBLIN, 1987, p. 137-138, grifo meu)³¹.

²⁹ Döblin se refere diretamente aos judeus emancipados, que assimilaram os ditames da alta sociedade burguesa germânica, seguindo rigorosamente seus valores, alicerçados no *Bildungsbürgertum*, ou seja, uma burguesia que tinha a formação [*Bildung*] como seu valor principal e valorizava tanto a fineza e a delicadeza a ponto de se tornarem pessoas de uma fragilidade quase mórbida. Efetivamente, eram pessoas que abandonavam seu passado.

³⁰ Inspirado na tradução do prof. Luis Krausz (2009, p. 102).

³¹ Tradução minha. No original: Ich kann mich nicht enthalten zu denken, wie ich hinausgehe: Welch imposantes Volk, das jüdische. Ich habe es nicht gekannt, glaubte, das, was ich in Deutschland sah, die betriebsamen Leute wären die Juden, die Händler, die in Familiensinn schmoren und langsam verfetten, die flinken Intellektuellen, die zahllosen unsicheren unglücklichen feinen Menschen. Ich sehe jetzt: das sind abgerissene Exemplare, degenerierende, weit weg vom Kern des Volkes, das hier lebt und sich erhält. Und was ist das für ein Kern, der solche Menschen produziert wie den hinflutenden reichen Baal-Schem, die finstere Flamme des Gaon von Wilno. Was ging in diesen scheinbar kulturarmen Ostlandschaften vor. Wie fließt alles um das Geistige. Welche ungeheure Wichtigkeit misst man dem Geistigen, Religiösen zu. Nicht eine kleine Volksschicht, eine ganze Masse geistig gebunden. In diesem Religiös-Geistigen ist das Volk so zentriert wie kaum ein anderes in seinem. Die Juden hatten es leichter darin als andere, hatten sich nicht mit Staatsformen, Revolutionen, Kriegen, Grenzverbesserungen, Königen, Parlamenten herumzuschlagen. Die Sorge darum haben ihnen die Römer, zwei Jahrtausende zurück abgenommen. Und sie haben sich eigentlich darüber nicht beklagt. Sie haben nicht darum an den Wassern Babylons gesessen und geweint. Es drehte sich für sie immer um den Tempel. Sie brauchten den Staat nur für den Tempel. Nur auf Zion steht der richtige Tempel. Unter dieser Idee, als der Staat nicht kam, ist langsam die Verwandlung des ganzen Volkes eingetreten. Lautlos hat der Verzicht auf Land und Staatlichkeit das Volk durchdrungen.

A noção de *Übervolk*, dada por Döblin, aparece quando ele descreve a elasticidade desse povo, sua capacidade de adaptação e de expansão. Depreende-se do trecho grifado que o exílio prolongado deu aos judeus a habilidade de carregar consigo a própria pátria, sustentada pela manutenção dos hábitos, mesmo que transformados, como uma bagagem que não se pode perder. Na Diáspora, ou seja, sem um território próprio, essa pátria, existe apenas no imaginário, na memória de um tempo glorioso distante em milênios, guardado nas escrituras e transmitido de geração em geração. A vida tradicional judaica requeria então uma renúncia da realidade e isso fez com que os judeus tradicionais perdessem em certo grau o compasso da história europeia, se fechando em sociedades quase totalmente isoladas dentro do território europeu.

Essa forma permanente descrita por Döblin teve para os judeus o seu preço. A religião e os preceitos operaram como uma espécie de ópio que contribuiu para o isolamento e a espera, permitindo que essa condição fosse suportada por milênios (DÖBLIN, 1997, p. 31)³². Isso nos leva a crer que a recusa em acompanhar o curso histórico da Europa os transformou em exilados³³, em refugiados assentados em enclaves com hábitos arcaicos e de gestão teocrática, levando uma vida monolítica e, por vezes, miserável. Formaram-se sociedades de espera pela redenção, onde tudo o que se fazia era orar, estudar as escrituras e trabalhar no campo, aguardando a vinda do Messias. Eram sociedades onde o tempo corria de maneira diversa ao tempo linear do progresso, onde se esperava no presente a redenção que reconduziria ao passado. Nas palavras do professor Luis Sérgio Krausz:

O conceito moderno de História não faz sentido no contexto cultural do judaísmo tradicional, pois no âmbito do pensamento religioso judaico o tempo está limitado, de um lado, pelo passado bíblico e, de outro, pela esperança na redenção messiânica, enquanto o sentido do presente é compreendido como a possibilidade de obedecer aos mandamentos divinos mais do que como um espaço aberto para o exercício e o desenvolvimento da liberdade humana (KRAUSZ, 2013, p. 104).

A ausência da noção de progresso fazia dessas sociedades lugares onde o tempo parecia correr diferente, sincronizado ao funcionamento daquele pensamento coletivo. Como o professor Krausz menciona, não havia interesse na ideia do desenvolvimento humano, tal qual concebido pelo Iluminismo, nem sequer a noção de liberdade individual.

Und sie haben sich selbst zum Tempelvolk gemacht. Zum Volk, das den Tempel in sich trägt. Ein Beispielloser Vorgang. Nur unter so künstlichen, langwirkenden Bedingungen war es möglich.

³² Cf. *Renovação judaica* [Jüdische Erneuerung] (1933) in: *Escritos sobre Problemas Judaicos*.

³³ Me refiro aqui ao período da Diáspora anterior ao Iluminismo.

Os valores iluministas fraturaram essa sincronia, quebrando o círculo temporal em que o judaísmo dos enclaves operava. Aqueles que deixavam os enclaves eram atingidos por essa quebra e, nas gerações seguintes, os judeus emancipados assumiram a acepção linear da história, onde o futuro é incerto e o passado é consumado. O funcionamento orgânico das sociedades tradicionais cede espaço ao processo de individuação e à busca pelas liberdades individuais, preterindo os preceitos e as tradições.

O mundo racionalista emancipado substituía o senso comunitário, presente nos enclaves judaicos, pela fidelidade a uma abstração chamada Estado³⁴ e pelo sentimento de patriotismo. Esse novo contexto, regulamentado pelas leis do Estado, oferecia a liberdade individual e subtraía a integração coletiva. Aqueles que ingressavam na sociedade burguesa se tornavam, por vezes, pessoas frágeis e superficiais, com posturas contraditórias, que temiam expor sua origem judaica. Esse temor se expressava não apenas pela supressão dos costumes, mas também pela mudança de nomes e sobrenomes. O professor Bernard Wasserstein menciona a adoção de prenomes não judaicos por parte de judeus emancipados como forma de camuflar a sua origem. Os sobrenomes também eram muitas vezes mudados ou grafados na forma alemã para camuflar a origem no ídiche. Essa prática, segundo ele, passou também a ser estigmatizada na sociedade gentia, sobretudo na Polônia. Ele cita o relato de Martin Stern, filho de um industrial judeu alemão da cidade de Essen:

[Nossa]mãe muitas vezes nos admoestou a sermos e agirmos como "judeus orgulhosos". Isso não fazia muito sentido para mim. Afinal, nascemos como judeus. Era nossa herança, não nossa escolha, e, portanto, não era algo que devêssemos fazer, nada do que deveríamos nos orgulhar; apenas um fato da vida. Não parecia uma atitude coerente por parte dos meus pais, a de querer omitir [o fato de ser judeu], de ser discreto para não atrair a atenção ou o antissemitismo (WASSERSTEIN, 2012, p. 198)³⁵.

A entrada para o mundo secularizado requeria um comportamento também secularizado. A identidade judaica, por vezes, era motivo de vergonha ou preterição, o que forçava a aquisição de outros hábitos, trejeitos, trajes e até dicção. Toda essa

³⁴ O tema dos Estados nacionais modernos será discutido posteriormente, no item 2.6 deste trabalho, onde Döblin trata mais profundamente desse assunto quando chega em Lodz. Evitamos fazer essa discussão aqui apenas para preservar a sequência da viagem de Döblin.

³⁵ Tradução minha. No original: Mother often admonished us to be and act as "proud Jews." That did not make much sense to me. After all, we were born as Jews. It was our inheritance, not our choice, and therefore not of our doing and thus nothing to be proud of; just a fact of life. It did not seem to be consistent with an attitude on the part of my parents of wanting to lie low, to be inconspicuous in order not to attract attention or anti-Semitism.

ressignificação resultou em uma identidade judaica fragmentada, adaptada aos requisitos da sociedade burguesa. Essa comunidade não tinha princípios de solidariedade e mantinha um comportamento hesitante e *proforma* em relação ao judaísmo. Efetivamente, o judaísmo se restringia ao ponto em que ele não respingava na identidade civil emancipada, ou quando se pudesse obter alguma vantagem com a condição de judeu.

A fragmentação resultava em uma certa insegurança no comportamento social, que levava à ambivalência de posturas. Wasserstein menciona o antissemitismo judaico, um fenômeno denominado por Theodore Hamerow³⁶ como “rendição psicológica”. Ele argumenta que “o resultado mais destrutivo do antissemitismo foi que muitas das suas vítimas, embora publicamente discordassem veementemente dos seus agressores, corroboravam parcialmente seu discurso em particular” (HAMEROW, 2001 apud WASSERSTEIN, 2012, p. 211). Por vezes, esse comportamento ambíguo era menos perverso, como é o caso de Döblin que, mesmo refutando por muitas vezes o comportamento alemão burguês, não conseguia escapar dele. Contudo, ele jamais corroborou o discurso antissemita.

Döblin se comporta, na sua viagem à Polônia, como um intelectual alemão do final do século XIX, um cidadão emancipado que analisa com distância tudo o que vê e tira suas conclusões com base na sua formação intelectual. Todavia, do mesmo modo que “o conceito moderno de História não faz sentido no contexto cultural do judaísmo tradicional” (Cf. p. 26 deste trabalho), todo o arcabouço intelectual que Döblin carregava em sua viagem era absolutamente secundário no contato com essas sociedades “encantadas”. O termo é cunhado por Charles Taylor, que se refere às sociedades tradicionais como detentoras de um pensamento que atribui ao caráter divino todas as coisas e acontecimentos. Não existe, nessa concepção de mundo, qualquer aspecto da vida que não seja regido pelo poder divino e ele é a garantia da estabilidade dentro da sociedade. Nesse sentido, seus membros viviam em um mundo “encantado”, desprovido da noção de acaso ou das incertezas do mundo iluminista:

O mundo natural onde viviam, o qual possuía seu lugar no cosmos que imaginavam, dava testemunho do propósito e da ação divinos. E não somente apenas no modo evidente como ainda podemos compreender e (pelo menos muitos de nós) perceber hoje que a sua ordem e planejamento denotam a criação. Mas também porque os grandes eventos nessa ordem natural, como tempestades, secas, inundações e pragas, assim como os anos de excepcional fertilidade e florescimento eram vistos como atos de deus. [...] Deus estava também implicado na própria existência da sociedade. [...] Um reino poderia

³⁶ Theodore Steven Hamerow foi um historiador polonês radicado nos Estados Unidos, especialista em história alemã dos séculos XIX e XX.

ser concebido apenas como fundado em algo mais elevado que a mera ação humana no tempo secular. [...] Uma pessoa nada podia além de encontrar Deus em toda parte. As pessoas viviam num mundo “encantado”. Essa talvez não seja a melhor expressão; ela parece evocar lampejos e fadas. Mas estou evocando aqui a sua negação, a expressão de Weber “desencantamento”, como uma descrição da nossa condição moderna. Esse termo alcançou tal fluência em nossa discussão sobre essas questões que vou empregar seu antônimo para descrever uma característica crucial da pré-condição moderna. O mundo encantado nesse sentido é o mundo dos espíritos, dos demônios e das forças morais em que nossos ancestrais viviam” (TAYLOR, 2010, p. 41).

O contato com a sociedade europeia secularizada promoveu, entre os judeus tradicionais, um processo semelhante ao desencantamento tratado por Taylor. Aqui vale a pena salientar que a emancipação promoveu também uma outra forma de encantamento, na substituição da redenção pela secularização, que evidencia o abandono de uma visão de mundo monolítica, mergulhada na onipresença divina, sem qualquer separação entre vida civil e religiosa e a adesão aos valores da alta burguesia germânica. “Uma história de ‘subtração’ comum atribui tudo isso ao desencantamento. Primeiro, a ciência nos ofereceu uma explanação ‘naturalista’ do mundo. E, depois, as pessoas começaram a buscar alternativas para deus” (TAYLOR, 2010, p. 43). Obviamente, esse processo de desencantamento não foi homogêneo e linear nem tampouco ocorreu sem conflitos. Seja como for, o encantamento dos enclaves judaicos, galgado na redenção, foi se tornando anacrônico e obsoleto, e uma parte significativa de seus membros buscou de fato uma “alternativa para deus”. A emancipação representou, por muito tempo, essa alternativa. Foi dela que brotou a dicotomia entre judeus emancipados vs. tradicionais e a possibilidade de construção de uma pátria para os judeus descolada do propósito redencionista. A sua viabilidade foi um assunto muito polêmico, pois significava conciliar dois mundos completamente distintos, com modos de vida diametralmente opostos, e esbarrava na assiduidade religiosa dos judeus tradicionais, incapazes de relativizar o aspecto redencionista.

1.3 A nação judaica e a concepção de Döblin

Steven Aschheim menciona que “a relação entre judeus ocidentais e orientais tinha por base um projeto de desnacionalização” (ASCHHEIM, 1982, p. 80). Por desnacionalização entenda-se aqui que a busca pelo pertencimento às sociedades gentias, recorrente entre os judeus emancipados, fazia com que eles colocassem em segundo plano as prioridades da comunidade judaica e se entendessem muito mais como cidadãos europeus secularizados do que como judeus de fato. Ocorre que a identidade judaica entre

os séculos XIX e XX acabou se transformando e essa transformação se deu por conta do papel positivo que os judeus tradicionais passaram a desempenhar. Isso significa que, como já mencionado anteriormente, houve entre os intelectuais judeus emancipados um movimento de aproximação em direção aos judeus tradicionais, incluindo a valorização dos seus hábitos e entendendo-os, ora como pessoas inimputáveis que deveriam passar por um processo de “reeducação”³⁷, como propunha David Friedländer³⁸, entre outros (ASCHHEIM, 1982, p. 18); ora como detentores da tradição judaica original. Efetivamente, havia-se criado uma imagem generalizada e superficial dos judeus tradicionais, que se desfez com a chegada em massa de refugiados judeus vindos do Leste para a Alemanha. Esse êxodo intensificou e ampliou as discussões em torno da contenda judaica e colocou ainda mais os judeus tradicionais em evidência. Viu-se de perto uma pequena amostra de como se vivia de fato nos enclaves judaicos do Leste Europeu. Não havia até então, como menciona Aschheim, qualquer projeto de parceria entre judeus tradicionais e emancipados. Em última análise, a solução para a contenda judaica estava na formação de um Estado Judeu.

No final do século XIX, o sionismo surgiu na Europa Central tendo como principal argumento a autodeterminação do povo judeu e estava diretamente associado à existência de uma nação judaica dentro do território onde historicamente existiu o antigo Reino de Israel. Ele é resultado das irrupções nacionalistas, inicialmente na Europa Ocidental e posteriormente no resto do mundo e apresenta uma alternativa para o tão arrastado embate entre judeus ocidentais e orientais. Por outro lado, pode-se afirmar que o sionismo surgiu também em decorrência do assimilacionismo dos judeus ocidentais que dissolvia, paulatinamente, suas bases culturais e religiosas, por conta da assimilação à sociedade gentia e do espaço cada vez menor que a religiosidade tinha entre eles. Nesse sentido, ele também ocupou o lugar da espera pela redenção, secularizando-a. A ideia da formação de uma nação judaica calcada no retorno à Palestina deixava de lado a crença na redenção e pretendia encerrar de maneira forçada a *Galut*³⁹ sem a vinda do Messias, oferecendo uma espécie de redenção laica. Ao mesmo tempo, a concepção de um Estado Nacional judaico estava completamente mergulhada nos modelos de Estados nacionais modernos europeus.

³⁷ O termo usado por David Friedländer é *Umbildung*, que pode também significar a “troca” do viés educacional. Nesse sentido, a proposta residia em transformar o pensamento dos judeus tradicionais, direcionando-os à emancipação através da educação laica.

³⁸ David Friedländer foi um comerciante e autor prussiano representante da *Haskalá*. Ele foi um dos seguidores de Moses Mendelssohn e levou adiante o seu pensamento após a sua morte.

³⁹ O termo hebraico se refere ao exílio dos judeus depois da Diáspora, quando da sua expulsão da Palestina pelos romanos. Em ídiche, a palavra é *Golus*.

Theodor Herzl trata desse assunto no começo do seu livro *Der Judenstaat* [O Estado Judaico]:

Mas eu faço exigências ainda mais duras a meus leitores. Eu exijo dos bem formados, a quem eu me dirijo, uma mudança de pensamento e um reaprendizado de algumas velhas noções. E sobretudo aos melhores judeus, que se esforçam ativamente para a resolução da contenda judaica⁴⁰, deles eu exijo que enxerguem suas tentativas feitas até agora como equivocadas e ineficazes (HERZL, 2005, p. 7)⁴¹.

Note-se que Herzl se dirige aos que ele denomina “bem formados” ou “instruídos”. Evidentemente, o pensamento sionista é produto da porção intelectualizada dos judeus da Europa Ocidental que, em sua grande maioria, eram emancipados. Assim, o modelo de nação concebido por Herzl era inequivocamente europeu e iluminista, idêntico ao modelo de nação concebido na criação do Segundo Reich alemão.

O sionismo acabou por gerar um intenso debate acerca do modelo de judaísmo a ser implantado na pretendida nação judaica. O movimento necessitava de uma base de tradição para contar a história do povo judeu. Não foram poucos os que abraçaram a ideia de uma nação judaica tendo por base o modo de vida tradicional que seria encontrado exclusivamente nos enclaves judaicos do Leste Europeu. O sionismo esbarrava no comportamento “desnacionalizado” dos assimilacionistas que tinham, até então, uma postura um tanto descomprometida e ambígua em relação ao judaísmo e aos conservadores religiosos, entre eles os tradicionais, para os quais a construção da nação judaica só poderia acontecer por obra divina. Seja como for, esse debate acendeu o desejo em muitos intelectuais judeus, por diversos motivos e interesses, de conhecer o judaísmo tradicional.

A concepção sionista, pelo menos na sua origem, se mostra renovadora, colocando de lado a milenar perspectiva tradicional da redenção. Contudo, ela tem um viés messiânico, na medida em que o Estado Judaico é apresentado como o término da condição de apátrida e, no discurso de Herzl, ele representa o fim das perseguições. O

⁴⁰ O termo em alemão é *Judenfrage*, que se traduz por “questão judaica”. Ele foi criado pelos próprios judeus emancipados ao longo da segunda metade do século XIX. Resumidamente, essa contenda se referia ao embate entre judeus tradicionais e emancipados e sua solução era essencial para a formação de uma nação judaica na acepção sionista. Optamos pelo termo “contenda” por conta do significado que a expressão “questão judaica” passou a carregar após a *Shoá*, associado ao extermínio do povo judeu. Para Herzl, a contenda judaica deveria ser transformada em uma questão política de ordem mundial, envolvendo todos os países onde existissem judeus.

⁴¹ Tradução minha. No original: Aber ich stelle noch härtere Zumutungen an meine Leser. Ich verlange von den Gebildeten, an die ich mich wende, ein Umdenken und Umlernen mancher alten Vorstellung. Und gerade den besten Juden, die sich um die Lösung der Judenfrage tätig bemüht haben, mute ich zu, ihre bisherigen Versuche als verfehlt und unwirksam anzusehen.

Caso Dreyfus foi um acontecimento que fortaleceu o argumento da criação de um Estado judaico. Entende-se que se a França, uma nação que foi pioneira na emancipação e na valorização dos ideais de igualdade e direitos iguais entre os homens, se deixou levar pelo antissemitismo, degradando e encarcerando sem provas robustas um militar judeu por conta de uma suspeita, os judeus não estariam seguros em lugar nenhum, a não ser em seu próprio país. Nessa linha de raciocínio, a assimilação nunca resolveria o problema, porque o mundo gentio jamais veria um judeu, emancipado ou não, com o mesmo olhar que vê um não judeu. O Caso Dreyfus pode ser entendido como uma espécie de “movimento contrário” às conquistas de liberdade e igualdade na França, pois Dreyfus não fora tratado como francês, mas como um “infiltrado do Leste no corpo da nação” (SAND, 2002, p. 258). Pode-se interpretar a injustiça no caso da condenação de Albert Dreyfus como uma demonstração de fragilidade da República Francesa que vai de encontro a seus princípios de liberdade, igualdade e fraternidade. A enorme polêmica que girou em torno do caso descortinou uma tensão decorrente de contendas internas na sociedade francesa, dando margem ao questionamento da noção de progresso como algo permanente.

Döblin viaja à Polônia num momento em que o sionismo já se propagava e se tornava tema de quase todas as discussões entre judeus em várias partes do mundo, inclusive nos EUA, daí a importância do presente capítulo. Döblin discute a formação do Estado Judeu e seus desdobramentos e dissidências não apenas em *Viagem à Polônia*, mas também nos seus *Escritos sobre os Problemas Judaicos*. Nesse último, ele se refere ao sionismo como um movimento inverso ao da emancipação. Segundo Döblin, isso não significaria um retorno ao passado, mas a renovação do povo judeu. Ele escreve que os enclaves judaicos eram “predominantemente uma segregação forçada, uma prisão, onde ocorriam episódios psicóticos de encarceramento popular e degeneração carcerária” (DÖBLIN, 1997, p. 56)⁴². A renovação do povo judeu, para Döblin, significaria uma emancipação efetiva e uma secularização robusta, mas ela só seria alcançada com soluções a curto e longo prazo. Para ele, a primeira solução a ser buscada seria a obtenção para os judeus dos direitos de minoria:

A primeira solução a curto prazo, a solução imediata é: obtenção dos direitos de minoria para os judeus. Eu digo mais precisamente: direitos e deveres de minoria. Os judeus compõem minoria em algumas regiões do Leste. Mas é

⁴² Cf. Renovação judaica [Jüdische Erneuerung] (1933) in: *Escritos sobre Problemas Judaicos*.

necessário obter os direitos de minoria para os judeus em geral e, a longo prazo, eles também devem assumir os deveres de minoria⁴³ (DÖBLIN, 1997, p. 56)⁴⁴

A renovação proposta por Döblin nessa passagem está efetivamente relacionada ao funcionamento de um Estado nacional moderno. É claro que as comunidades tradicionais não operavam com a dicotomia direitos *vs.* deveres, muito menos com ideais de igualdade entre as pessoas. Nesse sentido, a conquista de direitos de minoria para os judeus tradicionais significaria, na visão dele, um passo para retirar os judeus que viviam nos enclaves judaicos da condição de inimputáveis e, posteriormente, criar neles a consciência de cidadania. Não se tratava efetivamente do revés da emancipação, mas sim de uma emancipação forçada ou, no mínimo, induzida.

Apesar de entender que a busca de uma solução para o crescente antissemitismo passava pela criação de um espaço para os judeus, Döblin não era simpático à criação desse espaço na Palestina, pois via a sua recolonização como uma utopia. Nesse sentido, ele afirma que “Após séculos de vida nos guetos e um século de emancipação equivocada, inicia-se o tempo da realidade judaica e mais precisamente não limitada à Palestina, com um pouco mais de cem mil dos catorze milhões de judeus” (DÖBLIN, 1997, p. 57)⁴⁵. Ele trata a questão dos judeus tradicionais como algo fechado em si, afirmando que milhões de judeus viviam interligados no Leste europeu e, para eles, a Palestina seria “uma formulação falsa e, portanto, idealista” (HORCH, 2016, p. 349). Ele diz também refutar o nacionalismo sionista, referindo-se a ele como excessivamente burguês e europeu (DÖBLIN, 1980, p. 212). A alternativa que havia surgido no início do século XX era o territorialismo, uma proposta de Estado Judaico fora da Palestina à qual Döblin adere após a sua viagem à Polônia. Trataremos a seguir desse argumento.

1.3.1 O argumento territorialista e a postura de Döblin

O territorialismo foi uma das vertentes que derivou do sionismo, propondo a criação de um território nacional para os judeus. Os territorialistas refutavam a ideia de repovoamento da Palestina, propondo outros lugares para o assentamento judaico. Originalmente, ele seguia a proposta do Barão Maurice de Hirsch, de um assentamento

⁴³ Ídem.

⁴⁴ Tradução minha. No original: Die erste Nahlösung, die Sofortlösung ist: Gewinnung des Minoritätenrechtes für die Juden. Ich sage genauer: Minoritätenrecht und Minoritätenpflicht. Die Juden bilden Minoritäten in einigen Ostgebieten. Es müssen aber allgemein die Juden das Minoritätenrecht gewinnen, und ferner Minoritätenpflichten auf sich nehmen.

⁴⁵ Cf. *Renovação judaica* [Jüdische Erneuerung] (1933) in: *Escritos sobre Problemas Judaicos*.

judaico na Argentina. O movimento pode ser entendido como a primeira crise sionista. Subjacente a essa crise está um embate entre a orientação política socialista e os valores burgueses, tão caros aos judeus emancipados (ROVNER, 2014, p. 7 - 8). O nacionalismo que aflorava na Europa também era um componente nos debates a respeito da nação judaica, tanto para os territorialistas quanto para os sionistas. O historiador austríaco radicado em Israel, Shlomo Sand, trata da relação estreita entre o socialismo e o nacionalismo:

Sem particularmente progredir com o debate, outros socialistas compreenderam bem melhor, no entanto, a importância do aspecto democrático e popular, mobilizador e propagador de esperança, da criação da nação. Descobriram igualmente o segredo da simbiose sedutora entre socialismo e nacionalismo. Do sionista Ber Borokhov ao partidário polonês da nação Josef Pilsudski, até os patriotas comunistas Mao Tse-Tung e Ho Chi Minh, o socialismo "nacionalizado" se revelou, no século XX, uma fórmula de sucesso (SAND, 2008, p.42).

O territorialismo nada mais era do que uma forma de nacionalismo judaico que tentava ganhar espaço no debate sobre a autodeterminação do povo judeu, mas sem assumir aparentemente uma orientação política socialista. Segundo o professor Adam Rovner, ele “apoiava um assentamento colonialista burguês ou assentamentos revolucionários sociais agroindustriais em terras de dimensões modestas ou grandes em algum lugar fora da Palestina” (ROVNER, 2014, p. 8). Rovner também se refere a três teorias políticas modernas contemporâneas ao territorialismo:

(I) várias variantes sionistas, como a corrente dominante ou sionismo trabalhista (com seus partidos mutuamente antagônicos), o sionismo religioso (Mizrahi), o revisionismo (a Nova Organização Sionista), o Ihud (União) binacionalista e o sionismo cultural ou espiritual associado a Ahad Ha'am (Asher Ginsberg)⁴⁶ e seus seguidores; (II) Nacionalismo da diáspora, incorporando o bundismo e outras correntes socialistas não-sionistas ou antissionistas que buscavam autonomia na Diáspora, e (III) "Augudah Israel", um movimento político-religioso alinhado com uma concepção metafísica da nacionalidade judaica (ROVNER, 2014, p. 8)⁴⁷.

⁴⁶ Asher Zvi Hirsch Ginsberg, cujo pseudônimo hebraico era Ahad Ha'am, foi um jornalista, filósofo e ensaísta judeu nascido em meados do século XIX na atual Ucrânia. É considerado o pai do sionismo cultural ou espiritual, que propunha o retorno à Palestina com assentamentos onde se deveria manter o trabalho físico (agrário) ao lado da educação e estímulo à cultura. Só dessa forma seria possível obter um povo judeu unificado culturalmente e com espírito nacional renovado.

⁴⁷ Tradução minha. No original: (I) various Zionist incarnations, such as mainstream or Labor Zionism (with its mutually antagonistic parties), religious Zionism (Mizrahi), Revisionism (the New Zionist Organization), the binationalist Ihud (Union), and the cultural or spiritual Zionism associated with Ahad Ha'am (Asher Ginsberg) and his followers; (II) Diaspora nationalism, incorporating Bundism and other non-Zionist or anti-Zionist socialist streams that sought autonomy in the Diaspora, and (III) "Agudism," a religio-political movement aligned with a metaphysical conception of Jewish nationhood.

Segundo Ben-Zion Gold, um rabino polonês da cidade de Radom radicado nos Estados Unidos, que descreve as suas experiências de infância e juventude na Polônia da década de 1930 até o final da guerra, o sionismo religioso *Mizrachi* e o movimento *Agudah Israel* se distinguiam principalmente pelo fato de que o movimento *Agudah Israel* não era sionista, mas ambos se opunham diametralmente ao bundismo, de viés socialista, não religioso e antissionista (GOLD, 2007, p. 4).

O movimento territorialista ganhou força em 1905, depois que o Congresso Sionista rejeitou a proposta do governo britânico de um assentamento judaico em Uganda, que ainda era colônia britânica. Um dos pontos de justificativa dos territorialistas era a resistência oferecida pelas autoridades do Império Turco ao assentamento de judeus com gestão própria na Palestina. Contudo, a ideia perdeu um pouco de força nos anos 1920, nos primeiros anos do protetorado britânico na Palestina. O argumento territorialista tinha um duplo problema: eles não eram levados a sério pelos governos dos países onde era viável a cessão de um pedaço de terra para assentamento e, para que fossem levados a sério, seria necessária a formação de um movimento de massa. Contudo, era muito difícil ganhar apoio em massa sem que algum país se dispusesse previamente a aderir aos seus argumentos. O argumento só se tornou mais atraente após 1936, quando uma revolta árabe de três anos na Palestina forçou o governo britânico a reverter a política da Declaração de Balfour⁴⁸, restringindo a entrada de judeus na Palestina (WASSERSTEIN, 2012, p. 74). Apesar disso, ele nunca obteve o apoio em massa que o sionismo e o comunismo tiveram. O movimento se mantinha vivo de alguma forma por conta do argumento de que deveria ser encontrado um lar para um povo apátrida (WASSERSTEIN, 2012, p. 356). O principal problema, como já mencionado, residia no fato de que era uma ideia cuja adesão se restringia a um grupo pequeno de intelectuais, o que tornava a proposta desinteressante e, em larga medida, inviável. Houve esforços diplomáticos para levar adiante a ideia de uma nação judaica fora da Palestina. Mesmo ao longo da ascensão nazista, essa busca ocorreu.

Döblin entende que a condição de “lar no exílio” [*Exilheimat*] não é bem tratada pelo sionismo. Para ele, o sionismo despreza o fato de que o território onde se assentará uma pátria judaica deve ser uma terra agradável aos judeus, um lugar onde eles possam se adaptar como povo. Seja como for, ele vê o sionismo e o territorialismo como um passo

⁴⁸ Trata-se de uma declaração proferida em uma carta pelo Lord Arthur Balfour, então secretário britânico de negócios estrangeiros, expressando o apoio do governo britânico à instalação de uma nação judaica na Palestina. Essa carta foi dirigida ao sionista britânico Barão Lionel Walter Rotschild.

corajoso em direção à secularidade, mas adere ao segundo (DÖBLIN, 1997, p. 51)⁴⁹. Ele entende que o povo judeu não é mais um povo da Palestina, mas adaptado à Europa. A formação de uma pátria judaica para ele tem um forte aspecto funcional, na medida em que pode resolver a tão duradoura contenda judaica. Döblin ignora a noção de redenção, atendo-se a aspectos práticos, considerando a factibilidade da construção de uma nação para os judeus. Ele deixa de lado a “afirmação fraca e metafísica da ‘vida messiânica’ para outros povos!” Ele argumenta que “os judeus já viveram assim por milênios. Eu sempre pergunto: o que isso rendeu? O que isso podia render? Observe-se o resultado!” (DÖBLIN, 1997, p. 59)⁵⁰. A afirmação expressa evidentemente uma visão eurocêntrica, em certa medida uma visão de colonizador, que tem como perspectiva o progresso, ou seja, a noção evolutiva da história, que coloca o presente na condição de “melhor” do que o passado. Nesse sentido, a “noção mágica de redenção” a que Döblin se refere seria, a deprender do seu discurso naquele momento, um sinal de atraso. Ele afirma reiteradamente que a situação dos judeus tradicionais dentro dos enclaves causou por séculos a estagnação do judaísmo e compara a juventude judaica da sua época com Sísifo, desempenhando um trabalho interminável e infrutífero, que “deve um dia se voltar contra si [e] se colocar contra nós mesmos” (DÖBLIN, 1997, p. 61)⁵¹.

De fato, Döblin descreve o modo de vida tradicional como algo insustentável no contexto histórico em que está inserido. Essa visão, como já discutido, se opõe diametralmente à noção tradicional judaica da redenção. Seja como for, havia nesse momento uma situação de urgência. Ninguém imaginava, até então, que judeus seriam confinados em guetos e deportados para campos de extermínio, todavia, os judeus que viviam na Alemanha já haviam notado que algo de muito tenebroso estava por vir e atingiria frontalmente a todos. A preocupação que Döblin expressa denota essa urgência. Se por um lado ele vê os judeus tradicionais como detentores de uma cultura estanque e, em larga medida, inimputáveis, por outro, ele atribui a situação de urgência a “um alto grau de leviandade no Oeste” (DÖBLIN, 1997, p. 58)⁵². Aqui, Döblin se refere a uma postura iludida ou até ingênua dos judeus emancipados ao tomarem a assimilação como algo real e verem nela a possibilidade secular de redenção. Isso os teria levado a se descolar do judaísmo tradicional, criando um afastamento que foi progressivo até meados

⁴⁹ Cf. *Renovação judaica* [Jüdische Erneuerung] (1933) in: *Escritos sobre Problemas Judaicos*.

⁵⁰ Ídem.

⁵¹ Ídem.

⁵² Ídem.

do século XIX. Diante dos acontecimentos, das perseguições no Ocidente, notadamente nos países de língua alemã, ele defende um povoamento em massa com urgência (DÖBLIN, 1997, p. 58)⁵³.

A proposta de formação de uma nação judaica passa necessariamente pelo entendimento da emancipação. Ela teve como consequência inevitável a dissolução da noção de unidade judaica, em consonância com a emancipação do indivíduo, característica das sociedades europeias ocidentais no século XIX. Essa emancipação, no caso específico dos judeus, ocupou o lugar da esperança pela redenção e sepultou a noção mágica do *Galut*, que o entende como um período de espera pela intervenção divina. *Mutatis mutandis*, essa intervenção se secularizou, deixou de ser divina. Acrescente-se a isso o fato de que aqueles que se emancipavam desejavam de fato assumir uma identidade civil europeia, desejo que era colocado acima de qualquer tradição ou preceito judaicos. Era comum que o processo de urbanização e a mecanização produzidos pela Revolução Industrial dissolvessem os hábitos comunitários daqueles que deixavam as comunidades tradicionais e as gerações seguintes se aculturassem no ambiente europeu ocidental. A esse respeito, Shlomo Sand afirma:

Desde as primeiras etapas da modernização, a destruição das relações de dependência agrárias, o declínio dos vínculos comunitários tradicionais que os caracterizavam e o recuo das crenças que delimitavam seu contexto identitário produziram carências e vazios psicológicos que o sentimento nacional tratou de preencher em fluxo rápido e crescente. Em razão do desenvolvimento da mobilidade profissional e da urbanização, o rompimento das formas de solidariedade e de identidade conhecidas pelas pequenas unidades humanas das aldeias ou das pequenas aglomerações, a saída da casa paterna e o abandono dos objetos e dos espaços conhecidos causaram rupturas cognitivas que apenas uma política identitária totalizante como a política nacional podia curar com uma vigorosa intervenção tornada possível graças aos novos meios dinâmicos de comunicação (SAND, 2008, p. 50).

De fato, essa dissolução é um processo comum a todas as sociedades pré-revolucionárias que sofreram o processo emancipatório iluminista. Como afirma Sand, a fragmentação da identidade coletiva das comunidades tradicionais que o Século das Luzes promoveu foi substituída pela consciência nacional. Para ele, os judeus emancipados não substituíram apenas a revelação pela *Bildung*, mas também o sentimento de solidariedade comunitária judaica⁵⁴ pelo sentimento de lealdade à pátria.

⁵³ Ídem.

⁵⁴ Os séculos de perseguições haviam criado, dentro dos enclaves judaicos, um comportamento de solidariedade que se perpetuou entre os judeus tradicionais e corroborava ainda mais o caráter hermético dessas sociedades. É um aspecto indispensável dentro do judaísmo tradicional, sobretudo na vida dentro da comunidade. Ela está fundamentada na noção de *Kol Israel*, presente no Talmude (Shevuot 39a), que

A partir do momento em que se consideravam cidadãos de um Estado, a solidariedade judaica já não lhes fazia tanto sentido, pois passavam a (ou apenas acreditavam) possuir o respaldo de uma nação. Como afirma Sand, a ruptura com as sociedades tradicionais deixou um espaço vazio no imaginário daqueles que entravam para a sociedade gentia. Esse espaço foi preenchido pelo acolhimento do sentimento nacional. Assim, a solidariedade judaica cedia lugar a um conceito mais abstrato e talvez mais acolhedor, o conceito de cidadania (ASCHHEIM, 1982, p. 16). Essa noção mudaria significativamente a concepção tradicional de solidariedade judaica. Com a enorme crise geopolítica europeia no entreguerras, o desmoronamento das políticas de tolerância étnico-religiosa escancarou o risco que todos corriam e fez-se necessária a reaproximação entre os judeus emancipados e os judeus tradicionais para tentar compor uma nação. Embora os sionistas recorressem à noção de solidariedade judaica para propor sua aproximação em direção aos judeus tradicionais, ela tinha o intuito de que eles se emancipassem e a pátria judaica deveria ser concebida nos moldes ocidentais (ASCHHEIM, 1982, p. 18).

Na sua viagem à Polônia, Döblin presencia diversas discussões sobre o Estado Judaico. Ele visita instituições de ensino e comunidades judaicas mais e menos tradicionais, em algumas das quais se discutia o tema da pátria judaica. Além disso, ele conhece os hassídicos e outras formas de judaísmo ausentes, à época, no Ocidente. Os debates que ele presenciava em Berlim também existiam quase todos na Polônia, além de uma quantidade enorme de conflitos entre judeus tradicionais com modos de vida variados. Certamente, seus relatos deixaram o testemunho literário de um judaísmo em ruínas e provam que talvez não existisse uma única contenda judaica, senão várias delas. Esses relatos confirmam que a concepção de “judeu oriental”, criada pelos judeus emancipados para classificar um outro tipo de judaísmo, possuía múltiplos desdobramentos.

CAPÍTULO 2: ANÁLISE DA OBRA

2.1 Os judeus na Polônia à época, as migrações e o antissemitismo

Segundo Döblin, viviam, apenas em Varsóvia no momento da sua viagem, 350 mil judeus, a metade dos judeus de toda a Alemanha. Eles tinham seus modos de vestir,

determina que “todo Israel é responsável um pelo outro” (em hebraico transliterado: “*Kol Israel arevim zeh bazeh*”).

sua língua e sua consciência nacional. A Polônia havia sido para eles, desde o século XIII, um lugar propício, por conta de um privilégio obtido do Duque Boleslau V⁵⁵, que os protegia. Esse privilégio foi mantido nos governos sucessores e, no século XVII, eles já gozavam de uma considerável autonomia (DÖBLIN, 1987, p. 73). Com o término da Primeira Guerra Mundial, o Estado está empobrecido. Döblin relata que “um terço dos trabalhadores da indústria deve emigrar, um terço deve mudar de ramo e um terço deve permanecer como está e servir às necessidades internas” (DÖBLIN, 1987, p. 82). Segundo ele, os judeus de Varsóvia estão se proletarizando. Há também um processo de secularização em Varsóvia, com o relaxamento de diversos hábitos judaicos. Apenas as ruelas judaicas ainda guardam o *shabat*. Fora delas, muitos já saem aos sábados, passeiam, fumam no Jardim Saxão (DÖBLIN, 1987, p. 83).

Na cidade judaica de Varsóvia, Döblin passa por um comércio repleto de placas com sobrenomes judaicos, com vendedores de frutas e de joias. Há também um comércio de tecidos, onde ele vê mais placas. Nesse ambiente, as vestimentas são características dos judeus tradicionais, ele vê homens de cáften, de chapéu ou *kipá*, figuras típicas do ambiente judaico mais tradicional. Döblin não descreve a cidade judaica de Varsóvia como um ambiente geograficamente demarcado. Era um setor da cidade onde habitavam majoritariamente judeus e onde as atividades comerciais eram exercidas majoritariamente por judeus, mas não era mais à época um espaço exclusivamente judaico.

A sinagoga da rua Tlomacki, segundo ele, é frequentada pela classe média, na maioria judeus assimilados e emancipados. Raramente ele vê pessoas de cáften. A maioria dos homens usa *talit*⁵⁶ e as mulheres usam chapéus que ele adjetiva de modernos e ousados. Döblin relata haver pias com água gotejante, semelhantes às das igrejas católicas. As pessoas mergulham os dedos na água e depois passam os dedos pelo corpo. A liturgia que ele assiste se assemelha à católica. É sábado à tarde e as lojas em volta estão fechadas.

O judaísmo medieval estava, desde o século XIX, em processo de liquidação, segundo Döblin. “Os novos tempos surgiram diante das pequenas cidades judaicas, com indústrias modernas e o modelo econômico capitalista” (DÖBLIN, 1987, p. 80). Nessa passagem, Döblin relata a migração em massa para os EUA, que ocorreu no final do

⁵⁵ O Duque Boleslau V, o Piedoso, proclamou, em 1264, o Estatuto de Proteção aos Judeus na cidade de Kalisz. O Tratado de Kalisz, como ficou conhecido, dava liberdade ampla aos judeus da Polônia para locomoção, comércio e trabalho.

⁵⁶ O termo usado por Döblin em alemão é *Gebetsmantel*. Ele raras vezes lança mão dos termos em hebraico para os objetos religiosos, traduzindo-os sempre para o alemão.

século XIX, e a transformação dos judeus tradicionais em trabalhadores americanos. O êxodo para o Ocidente significaria também o desmonte das sociedades tradicionais judaicas, inserindo seus membros no mercado de trabalho e os proletarizando. Döblin relata esse processo de esvaziamento como algo inevitável. Para ele, o caminho para o Ocidente aconteceria fatalmente e a preservação do judaísmo só se daria através da criação de uma nação judaica, na acepção territorialista.

O processo de proletarização dos judeus que imigravam para os EUA, relatado por Döblin, tornou-se também uma forma de emancipação, em larga medida forçada, já que os imigrantes que chegavam nos EUA acabavam assimilando o modo de vida americano, abandonando o passado nos enclaves judaicos. A principal diferença em relação à *Haskalá* reside na substância: o processo de emancipação da *Haskalá* requeria o aburguesamento. Assim, a grande maioria dos judeus que entravam para a sociedade alemã oitocentista o faziam pelas camadas sociais mais altas. Havia um culto da *Bildung* e da erudição, dos hábitos refinados, característicos da burguesia iluminista (ASCHHEIM, 1982, p. 7). Seja como for, tanto o processo de aburguesamento quanto o de proletarização demandavam o descarte da vida nas comunidades tradicionais. Döblin escreveria posteriormente que, mesmo sem os babilônios, egípcios e romanos, e agora com a Palestina à disposição, um enorme número de judeus não se identifica mais com a tradição judaica (DÖBLIN, 1997, p. 31)⁵⁷.

Um aspecto digno de nota e que se soma ao culto da *Bildung* acima mencionado é que a língua hebraica assumiu um lugar de prestígio entre os judeus emancipados. Nas palavras do prof. Jacob Guinsburg:

As Luzes berlinenses cultivaram o hebraico, tido como “língua nobre”, e cada vez mais o alemão, à medida que tomava corpo o processo nelas encarnado. Um dos principais instrumentos nesse sentido foi a notável tradução comentada que Mendelssohn fez do *Pentateuco* para o alemão. O *Biur* (*Explicação*), coo veio a ser conhecida a obra, não perseguia apenas objetivos literários e exegéticos. Impresso em caracteres hebraicos, propunha-se, entende I. Tzínberg, “facilitar aos judeus alemães a possibilidade de entrar em contato com a beleza poética clássica do texto bíblico e com as ‘explicações’ das peculiaridades gramaticais do idioma hebreu; despertar na juventude judaica o desejo de se afastar do retorcido *piłpu*⁵⁸ e da ressecada escolástica, voltando à Bíblia e ao estilo bíblico” e, por fim, [...] apagar da vida judaica o dialeto ídiche, expulsar da sinagoga e do recesso da família as velhas traduções da Escritura, [...] que, ao ver de Mendelssohn, estavam escritas numa linguagem corrompida e terrivelmente amputada, cuja leitura “provoca

⁵⁷ Cf. *Renovação judaica* [Jüdische Erneuerung] (1933) in: *Escritos sobre Problemas Judaicos*.

⁵⁸ O termo hebraico se traduz por “argumentação”. Trata-se de uma disputa, por vezes acalorada, entre estudiosos do Talmude através de uma análise minuciosa do texto.

náuseas a quem quer que esteja habituado a falar uma língua pura e verdadeira” (GUINSBURG, 1996, p. 77).

A Polônia descrita por Döblin é uma nação que havia ressurgido em meio a uma Europa em crise. É um Estado que nasce pobre e repleto de conflitos de interesses. Em última análise, trata-se de uma nação multicultural mergulhada em uma crise política e econômica e que necessitava de afirmação identitária. Etnicamente, viviam no território polonês, à época, diversos grupos minoritários, entre eles rutenos, ciganos, ucranianos, alemães, russos e judeus. Politicamente, o país vivia a contenda entre o socialismo e o capitalismo, além dos interesses religiosos. Em Varsóvia, a concessão de comércio era monopolizada por grupos específicos que se aglutinavam. Entre esses grupos, havia o monopólio dos judeus.

Politicamente, os judeus poloneses ocupavam quase o mesmo espaço de antes, sob o domínio russo. Quem se declarava judeu não conseguia seguir carreira no exército polonês. O Tratado de Versalhes mencionava nos artigos 10 e 11 que os judeus deveriam gozar dos direitos das minorias linguísticas e religiosas, o que possibilitava que eles tivessem sua representação no *Sejm*⁵⁹. Os poloneses de direita desejavam um Estado nacionalista, outros desejavam uma espécie de federação (DÖBLIN, 1987, p. 81).

Efetivamente, com base na descrição de Döblin, uma parte dos judeus de Varsóvia já não vivia completamente de forma tradicional. Havia tipos judaicos distintos na cidade. A sinagoga da rua Tlomacki era frequentada por muitos judeus secularizados⁶⁰, que usavam vestimentas ocidentais. É um ambiente que contrasta, em certa medida, com os judeus que Döblin vê até então nas ruas. Deve-se levar em consideração que a Primeira Guerra Mundial promoveu uma profunda desorganização nas comunidades tradicionais judaicas, o que corrobora a afirmação de Döblin de que “o êxodo dos judeus das aldeias e o conseqüente desaparecimento deles como grupo distinto era somente uma questão de tempo” (HORCH, 2016, p. 349). Döblin talvez não se referisse à emancipação que os judeus germanizados, como era o caso dele próprio, experimentaram, mas sim ao sufocamento da vida tradicional pelo avanço da industrialização, com as conseqüentes guerras e as reorganizações geopolíticas decorrentes delas. Nesse cenário, a vida tradicional dos enclaves cedia espaço à vida no mundo capitalista de produção.

⁵⁹ Trata-se do parlamento polonês da época.

⁶⁰ Optou-se por usar aqui o mesmo termo em inglês que Bem-Zion Gold utiliza (*secularized jews*) para distingui-los dos judeus emancipados na Alemanha. Ocorre que na Polônia não houve políticas de emancipação como ocorreu no Ocidente, sobretudo no Império Austro-húngaro e Alemanha, onde os judeus ganharam, até certo ponto, um espaço na sociedade civil entre o gentio.

Inevitavelmente, aquele pensamento mágico da redenção desapareceria ao longo do tempo. Esse processo está evidente nas grandes cidades polonesas que Döblin visita. Obviamente, trata-se de um processo heterogêneo e fragmentado e essa heterogeneidade permeia toda a obra. À medida em que Döblin aprofunda a sua viagem, intensificam-se as experiências mais conflituosas. Em seu relato, a cidade de Varsóvia moderna e secularizada aparece como a antessala de uma outra cidade, mais pobre e arcaica, escondida nas suas ruelas e becos. “O verniz de modernidade, de civilização, que ele encontra nas ruas de Varsóvia, se revela apenas como uma capa, que encobre um substrato assustador e atemorizante” (KRAUSZ, 2009, p. 107). De maneira geral, a postura que Döblin assume ao longo da obra deixa evidente o abismo que o separava dos judeus tradicionais e, indiretamente, revela a imensa ruptura com a tradição que a *Haskalá* havia promovido.

Gold menciona uma comunidade tradicional fora dos enclaves judaicos e uma outra comunidade judaica secularizada, de tendência marxista, que acabava se relacionando com os poloneses secularizados não judeus. A comunidade judaica tradicional não via com bons olhos os judeus secularizados, tratando-os como hereges:

Poucos judeus religiosos tinham contato com poloneses educados e sensíveis e quando eles conheciam algum, ele era visto como uma exceção. Os judeus secularizados que não iam para o heder⁶¹ e os poloneses secularizados que não frequentavam a igreja geralmente estavam livres desses preconceitos. Isso explica as relações amistosas entre judeus, comunistas e socialistas. Meu pai, um judeu ortodoxo, tinha excelentes relações com outros vereadores da cidade de Radom, a maioria dos quais eram socialistas. Na verdade, nossa cidade era conhecida como "Radom Vermelha" (GOLD, 2007, p. 79)⁶²

Depreende-se, do trecho citado acima, que a secularização judaica na Polônia se diferenciava da *Haskalá* na medida em que se alinhava às tendências políticas polonesas, notadamente às tendências de orientação socialista. Contudo, havia na Polônia um enorme número de judeus tradicionais, o que fazia da secularização um “verniz da modernidade”, acompanhando o raciocínio do professor Krausz.

É muito curioso notar, nos relatos de Gold, a vida dos judeus poloneses no período de ascensão nazista. Segundo ele, a despeito de a Polônia nunca ter adotado uma política

⁶¹ A palavra hebraica se traduz por “câmara”. Trata-se de uma escola primária judaica, onde são transmitidos os fundamentos do judaísmo e do hebraico.

⁶² Tradução minha. No original: Few religious Jews had any contact with educated and sensitive Poles, and when they met one he was seen as an exception. Secularized Jews who didn't go to heder and secularized Poles who did not attend church were usually free of these prejudices. That explains the friendly relations among Jews, Communists, and Socialists. My father, an Orthodox Jew, had excellent relations with other city councilmen in Radom, most of whom were Socialists. In fact, our city was known as “Red Radom.”

tão brutal contra os judeus, como foi o caso da Alemanha nazista, também se comportava de maneira hostil em relação aos judeus em geral e lançava mão dos mesmos argumentos que os alemães:

O efeito combinado do preconceito religioso e do nacionalismo triunfante levou à postura antijudaica oficial do governo polonês. A pobreza generalizada da nação foi atribuída aos judeus, cujo sustento era visto como tendo sido alcançado às custas dos poloneses. Consequentemente, os judeus foram submetidos à discriminação econômica. Por exemplo, em Radom, minha cidade natal, os judeus eram um terço da população, mas apenas os poloneses eram elegíveis para os numerosos empregos do governo (GOLD, 2007, p. 77 – 78)⁶³.

Gold relata ainda que os judeus poloneses eram bem-organizados politicamente e elegiam representantes em quase todos os setores e níveis do governo. Havia também uma comunidade judaica muito diversificada, onde a distinção entre judeus secularizados e tradicionais se fazia muito presente (GOLD, 2007, p. 80).

Aparentemente, os judeus secularizados na Polônia tinham a mesma ambição dos emancipados na Alemanha: desejavam entrar para a sociedade polonesa. Por fim, com o renascimento do país e o conseqüente nacionalismo, ficaram em uma situação semelhante à dos judeus alemães emancipados, tornando-se paulatinamente párias. Gold ressalta que “os assimilacionistas falavam apenas polonês, mas os poloneses continuavam a vê-los como judeus, a despeito dos esforços que faziam para pertencer à cultura e sociedade polonesas” (GOLD, 2007, p. 80). Esse aspecto nos faz recorrer novamente ao pensamento de Herzl, quando ele afirma que todos os esforços para a integração nacional feito pelos “nossos” ancestrais foram em vão, pois a escolha de quem é cidadão ou estrangeiro é feita pela população gentia (Cf. p. 17 deste trabalho).

O aspecto da secularização judaica causava na Polônia uma rivalidade entre os dois tipos judaicos. Os judeus tradicionais viam os assimilacionistas com uma mistura de desprezo e pena. Eles eram tratados por meio-judeus e meio-poloneses, de ambos os lados. Ao final, dizia-se, eles desejavam mesmo se converter ao cristianismo e se tornar poloneses, “mas eram vistos pelos poloneses como judeus” (GOLD, 2007, p. 80).

Há uma certa ambivalência no antissemitismo polonês dessa época pois, se de um lado refutava-se as comunidades judaicas, desejando que os judeus retornassem à Palestina, refutava-se também o expansionismo alemão, que pretendia anexar o território

⁶³ Tradução minha. No original: The combined effect of religious prejudice and triumphant nationalism led to the official anti-Jewish stance of the Polish government. The nation's widespread poverty was attributed to Jews, whose livelihood was viewed as having been achieved at the expense of Poles. Consequently, Jews were subjected to economic discrimination. For example, in Radom, my hometown, Jews were a third of the population, but only Poles were eligible for the numerous government jobs.

polonês como parte do “espaço vital para os alemães arianos” [*Lebensraum*] e retiraria da Polônia a condição de nação independente em 1939. Desse modo, ao mesmo tempo em que uma parte dos poloneses se regozijou com o confinamento dos judeus em guetos durante a ocupação nazista, temia-se que a Polônia deixasse factualmente de existir. Pode-se afirmar então que, ao perseguir explicitamente os judeus, os nazistas atenderam a um desejo que pairava latente no imaginário de muitos poloneses não judeus. Como afirma Gold, os impulsos antissemitas na Polônia pareciam “permanecer adormecidos até serem ativados pelo comportamento antissemita derivado do nazismo” (GOLD, 2007, p. 76). Contudo, isso não significava que os nazistas fossem bem-vindos no território polonês anexado. A despeito disso, é necessário mencionar que uma parte significativa dos poloneses (e de alemães) refutou a perseguição aos judeus. Seja como for, na Polônia visitada por Döblin, o judaísmo tradicional, como ele próprio menciona, já estava em processo de ocaso. De certa forma, ele visita os pedaços dessas sociedades que haviam rachado por conta da Primeira Guerra Mundial. Efetivamente, grande parte dos relatos de Döblin se referem a vestígios do judaísmo antigo dentro da Polônia.

2.2 O cemitério de Varsóvia: os vestígios da tradição judaica e a emancipação

A visita de Döblin ao cemitério judaico de Varsóvia é mais um episódio que evidencia a dicotomia entre judeus tradicionais e emancipados. Na manhã do *Iom Kippur*, Döblin vê uma multidão de judeus andando pelas ruas laterais do cemitério. Dentro do cemitério ele assiste a um espetáculo dantesco. As pessoas murmuram, se lamentam, gritam e gemem diante das sepulturas. Os homens carregam livros e entoam orações, como na sinagoga. Ele ouve um grito intenso de mulheres. Há três mulheres diante de uma sepultura:

Ela clama em ídiche: “Pai, nosso querido pai, você foi tão bom, você ficou preso junto comigo o ano todo na loja. Eu fiquei aqui. Eu estou aqui. Me ajude, para que as crianças estudem, que tudo fique bem com elas. A vida é difícil. A vida é tão difícil, Sara está aqui. As coisas não vão bem conosco. Como você morreu, para nós[?] Eu não te fiz nenhum mal”. A senhorita se endireita às vezes, assoa o nariz, enxuga os olhos, se deita novamente (DÖBLIN, 1987, p. 89)⁶⁴.

⁶⁴ Tradução minha. No original: Sie ruft, jiddisch: „Vater, unser lieber Vater, du warst so gut, du hast in der Stube bei mir gesessen, die ganzen Jahre, im Laden. Ich bin hier geblieben. Ich bin hier. Hilf mir, dass die Kinder lernen, dass es ihnen gut geht. Das Leben ist schwer. Das Leben ist so schwer, Sara ist hier. Es geht uns nicht gut. Was bist du gestorben, für uns. Ich habe dir nichts Schlechtes getan“. Das Fräulein richtet sich manchmal hoch, schneuzt sich, wischt sich die Augen, legt sich wieder.

Chegam mais taxis e carros com mais pessoas, todas estão muito bem-vestidas. Os homens ficam em pé, em grupos, entoando orações, se sacudindo de um lado para o outro e as mulheres se atiram no gramado, suspirando, gemendo, gritando. Em instantes, o cemitério está lotado. Ele vê pessoas que caminham normalmente até as sepulturas e, diante delas, começam a gritar, uivar, gemer, como num transe, depois se atiram no gramado (DÖBLIN, 1987, p. 90). São onze horas da manhã quando ele decide ir embora do cemitério. Há uma turba de mendigos, que se reúnem rente aos muros do cemitério e na avenida principal. São pessoas maltrapilhas e esfarrapadas, que aguardam por doações da organização assistencial judaica.

A seguir, Döblin relata ter ficado profundamente impressionado com o que viu no cemitério:

Eu estou abalado com o que vi e ouvi. Eu não consigo me lembrar como peguei o bonde, subi as escadas do hotel e cheguei ao meu quarto. É algo horrível. Não é natural, é atávico. Isso tem alguma coisa a ver com judaísmo? Esses são resquícios reais de hábitos antigos! São os resquícios do medo diante dos mortos, do medo das almas, que vagueiam. Um sentimento que as pessoas desse povo transmitem com a sua religião. É o restante de uma outra religião, um animismo, um culto aos mortos (DÖBLIN, 1987, p. 92)⁶⁵.

No trecho acima, Döblin se questiona se isso é de fato judaísmo ou se refere aos resquícios de uma outra religião, cujos sentimentos continuam a ser transmitidos entre as pessoas do povo judeu. A narração de Döblin, ao longo da obra, tem um tom de descrição de um mundo em ruínas, não apenas as ruínas de construções, mas também dos usos e costumes. Efetivamente, Döblin descreve um mundo que está por desaparecer e está consciente disso. Ao mesmo tempo, há um outro mundo que está em processo de ocaso: o da emancipação judaica. Nesse sentido, pode-se aplicar o conceito benjaminiano de rastro [*Spur*]. Walter Benjamin se refere a rastro como “saudades de um mundo cujo desaparecimento se percebe” (KRAUSZ, 2013, p. 21). O que Döblin escreve sobre o cemitério judaico de Varsóvia é um mundo em ruínas, que se deixa emergir no dia do *Iom Kippur* e retrata quão conflitiva era a relação dos judeus emancipados com a tradição judaica. O espanto que se apodera de Döblin está diretamente associado ao temor que os judeus alemães expressavam diante da migração de judeus vindos do Leste para a

⁶⁵ Ich bin durchschauert, wie ich dies gesehen und gehört habe. Wie ich mit der Elektrischen zurückfahre, die Hotelterre aufsteige, in meinem Zimmer sitze, kann ich mich lange nicht besinnen. Es ist etwas Grauenhaftes. Es ist etwas Unnatürliches, Atavistisches. Hat das mit Judentum etwas zu tun? Das sind leibhaftige Überbleibsel uralter Vorstellungen! Das sind Überbleibsel der Angst vor den Toten, der Angst vor den Seelen, die herumschweifen. Ein Gefühl, den Menschen dieses Volkes überliefert mit ihrer Religion. Es ist der Rest einer anderen Religion, Animismus, Totenkult.

Alemanha, na medida em que ele percebe a existência desse mundo em ruínas. A ruptura com a tradição que a *Haskalá* promovera abriu o espaço para o crescimento do antissemitismo:

Quando um touro se aproxima de um leão e esse touro tem antes os chifres serrados, como se denominará esse touro então. O antissemitismo, a força negativa, certamente deve se apresentar com a velha e nua crueldade, para realizar aquilo que a supostamente grande razão judaica não realizou: o juízo de como a emancipação deve e como não deve ser entendida⁶⁶ (DÖBLIN, 1997, p. 54)⁶⁷.

Döblin menciona que os judeus emancipados, a despeito de se considerarem detentores do “racionalismo judaico”, não tinham consciência da sua própria condição. De fato, entende-se que a falta dessa consciência fez com que eles acreditassem que sua condição seria permanente. Se os habitantes dos enclaves judaicos haviam perdido o “compasso da história europeia” (Cf. p. 25 – 26 deste trabalho), os judeus emancipados mesmo que estivessem caminhando junto dela, estavam, sem sombra de dúvida, completamente distantes do judaísmo. O contato deles com os judeus tradicionais vindos do Leste era claramente um lembrete de que havia neles um passado, camuflado nas vestimentas ocidentais. Para Döblin, a entrada dos judeus emancipados na sociedade europeia oitocentista e laica representava uma “mutilação” da identidade judaica. Era, segundo ele, um “existir aleijado”, mais precisamente um “não existir”⁶⁸. Döblin afirma que, enquanto no Leste a massa se aglomerava em enclaves e alguns tentavam arranjar um lugar no trampolim para saltar em direção à modernidade, no Oeste ocorreu uma dissolução em um turbilhão vazio. Eles se tornavam artistas, intelectuais, grandes comerciantes e banqueiros, mas na realidade estavam “aparecendo na foto” da história de uma sociedade que não era a sua, na qual sempre houve e sempre haveria alguém falando contra eles. Para ele, a emancipação não os fizera sair dos enclaves para a terra do Messias, mas para o já degenerado Ocidente. Aí residia a falha da emancipação judaica, a incompreensão do seu próprio processo e a consciência do real lugar que os esses judeus ocupavam na sociedade laica. “Não há palavra forte o suficiente para caracterizar a desespirtualização, [*Entgeistung*], a perda de alma [*Entseelung*], a perda de deus

⁶⁶ Cf. *Renovação judaica* [Jüdische Erneuerung] (1933) in: *Escritos sobre Problemas Judaicos*.

⁶⁷ Tradução minha. No original: Wenn aber ein Stier sich einem Löwen nähert, aber sich vorher die Hörner absägen lässt, wie wird man solchen Stier nennen. Der Antisemitismus, die negative Kraft, musste brutal und mit der alten nackten Grausamkeit auftreten, um das zu bewirken, was die angeblich so große Vernunft der Juden nicht bewirkte: die Einsicht, wie Emanzipation zu verstehen und wie sie nicht zu verstehen ist.

⁶⁸ Os termos em alemão são respectivamente *Krüppeldasein* e *Nichtdasein*.

[*Entgottung*] dessa camada de pessoas que o tumulto do capitalismo cooptou”. (DÖBLIN, 1997, p. 52 - 53)⁶⁹.

A *Haskalá* não foi um processo de conversão, mas a busca de um espaço para o judaísmo dentro das sociedades laicizadas. Pode-se afirmar que esse espaço nunca existiu de fato e isso se deixa observar pelos acontecimentos do período entreguerras em relação aos judeus na Europa. A emancipação é um processo muito conflituoso e heterogêneo. Ao final da Primeira Guerra Mundial, a força brutal e latente do antissemitismo aflorou e atingiu em cheio os judeus emancipados, modificando completamente o seu entendimento da tradição. Além disso, escancarou o não pertencimento deles àquela sociedade e a unilateralidade da relação com o gentio. A metáfora que Döblin faz parece muito adequada: os chifres do touro haviam sido serrados e ele já havia se aproximado demais do leão. Não era mais possível fugir.

A incompatibilidade entre os judeus emancipados e tradicionais que se depreende das descrições de Döblin pode ser explicada pelo fato de que não havia um único tipo de judeu tradicional. Isso ele observa já em Varsóvia e, ao prosseguir com a viagem, os tipos de comunidades judaicas e de judeus vão surgindo, incorporados às diferentes pessoas que habitam cada região por onde ele passa. Essa percepção parece potencializar a perturbação que ele demonstra ao longo da obra. Aos poucos, ele descobre que a variedade é tanta que a categorização será sempre defectiva. A perplexidade que se observa nos relatos de Döblin residia então no fato de que não era mais possível fugir, mas era também inviável, a curto prazo, unificar aquele povo para formar uma nação e oferecer resistência ao antissemitismo.

Acredita-se que não apenas o aspecto da redenção, mas sobretudo a diversidade apresentada pelos judeus do Leste representasse uma barreira à formação da nação judaica. Por séculos, as comunidades judaicas tradicionais viveram voltadas para si, atravessando todo o medievo com a manutenção dos seus hábitos milenares. O fechamento dentro dos enclaves dificultava a integração entre as diferentes comunidades e isso fez dos judeus asquenazes um povo de múltiplos líderes e com múltiplos núcleos. Com o processo de urbanização característico dos séculos XV e XVI, na Europa e a paulatina abertura dos enclaves, eles se tornaram um povo de espectro cultural muito amplo e, conseqüentemente, quase incapaz de se autodeterminar.

⁶⁹ Cf. *Renovação judaica* [Jüdische Erneuerung] (1933) in: *Escritos sobre Problemas Judaicos*.

Ao contrário da visão romantizada que muitos judeus emancipados fizeram do ambiente tradicional, de uma sociedade original que preservava seus traços de judaísmo legítimo⁷⁰ e não se deixara contaminar com os hábitos ocidentais, os judeus tradicionais não possuíam nada de encantador, apenas perpetuavam uma vida que, aos olhos de um alemão como Döblin, era interpretada como “miserável e atávica” (DÖBLIN, 1987, p. 92). A repugnância que Döblin experimenta pode ser então comparada à repugnância que os soldados alemães experimentaram no contato com os enclaves judaicos na invasão da Polônia, durante a Primeira Guerra Mundial. Depois de todo o esforço realizado por alguns sionistas com o propósito de aproximar judeus emancipados de judeus tradicionais, levanta-se a questão se isso seria de fato viável. Ou seja, se esse modelo de judaísmo seria compatível com o ideal emancipado de nação judaica e se o modelo civilizatório alicerçado no “progresso” dos emancipados poderia se tornar desejável para os judeus tradicionais. Talvez essa experiência levasse a crer que a ideia de uma autodeterminação do povo judeu e a formação de uma nação judaica coesa e uniforme fosse nada além de uma mera utopia. Essa condição impactaria drasticamente os judeus emancipados após a Primeira Guerra Mundial e os engoliria com o passar das décadas, diante do avanço nazista. Todo aquele universo de prosperidade e aceitação se mostraria ilusório e, pouco a pouco, judeus como Döblin passariam a ocupar, no imaginário do gentio, o mesmo lugar que esses judeus que ele conheceu na Polônia.

2.2.1 O movimento hassídico

Na manhã seguinte à da visita ao cemitério, Döblin visita a casa de orações dos seguidores do poderoso rabino de Góra Kalwaria⁷¹, conhecidos em Varsóvia como “gente de Góra”. O Gerer Rebbe é tratado por seus seguidores como uma figura divina. Seus seguidores se espalham entre as comunidades judaicas polonesas e essas pessoas, de tempos em tempos, peregrinam até Góra Kalwaria para visitá-lo. *Ger* ou *Gur* é uma dinastia hassídica de Góra Kalwaria. Seu fundador foi o rabino Yitzchak Meir Alter, conhecido também por Chiddushei HaRim. O Gerer Rebbe é seu descendente e líder espiritual hassídico.

O hassidismo nasceu na Polônia e na Ucrânia, fundado por Baal Shem Tov no século XVIII, de uma confluência entre as sagas históricas e a cabala, seguindo também

⁷⁰ Em alemão utiliza-se o termo *Urjudentum* para se referir ao judaísmo tradicional, fiel às origens.

⁷¹ Na grafia da época *Guria Kalwarja*.

com rigor as *mitzvot*⁷² da *Torá*. Busca-se praticar os seus mandamentos com alegria, por vezes com ludicidade. É um movimento religioso de apelo totalmente popular, que privilegia o poder narrativo galgado na mística, lançando mão do poder da lenda como forma de transmissão das tradições religiosas. “A lenda é o mito do Eu-Tu, do convocador e do convocado, do finito que penetra o infinito e do infinito que tem necessidade do finito” (BUBER, 2003 apud PFEFFER; DAHER, 2008, p. 2). Os seguidores do hassidismo buscam uma alegria contagiante, o ardor e o êxtase como uma antessala da vida plena após a morte, fazendo com que o movimento se diferencie significativamente do ambiente racional, formal e austero das sinagogas. Os ensinamentos são transmitidos por lendas. A prática religiosa, chamada por Buber de vivência [*Erlebnis*], tem lugar central, deixando por vezes as leis em segundo plano. Alguns valores judaicos são colocados em evidência, como a experiência mística de união com deus, através da prática meditativa e o altruísmo e a solidariedade. É indispensável aos hassídicos a consciência de que deus está supervisionando tudo o que acontece no mundo, desde pequenos detalhes, como uma gota de orvalho que pinga na terra até os grandes acontecimentos. Os hassídicos seguem líderes espirituais chamados de *tzadik*, que se encarregam de amparar corporal e espiritualmente seus seguidores. Esses líderes operam como intermediadores entre o material e o espiritual, pois são capazes de transitar entre essas duas esferas. Como ser humano, o *tzadik* é, em teoria, considerado limitado, oferecendo apenas o amparo para os seus seguidores. Todavia, diferente do rabino comum, ele é tido pelos seus seguidores como alguém que tem maior contato com deus. O movimento também coloca em primeiro plano a vinda do Messias, que poderá chegar a qualquer momento. O aspecto messiânico é tão forte entre os hassídicos, que eles atribuem à resiliência do ser humano um papel importante na redenção. Em alguns grupos, o endeusamento do *tzadik* dá a ele um caráter messiânico (PFEFFER; DAHER, 2008, p. 3 – 7). O hassidismo despertou grande interesse entre os intelectuais judeus do *fin-de-siècle* europeu, durante a crise da *Haskalá*.

O hassidismo foi objeto de contemplação por parte de muitos intelectuais judeus emancipados, que buscavam aproveitar construtivamente o seu aspecto mítico e irracional. De certa forma, isso abriu caminho para que se voltasse os olhos para o judaísmo tradicional e para os judeus do Leste Europeu (ASCHHEIM, 1982, p. 130). Contudo, o entendimento sobre o hassidismo pelos judeus emancipados, antes da Primeira Guerra Mundial, era absolutamente enviesado, isso significa que o que se

⁷² A palavra hebraica *mitzvá* (plural *mitzvot*) se deixa traduzir por obrigação.

dispunha como representação do hassidismo na literatura da época eram tipos estereotipados e reificados, de certa forma desintelectualizados, o que fazia dessa idealização algo carismático por se referir a pessoas reais, descritas numa linguagem acessível.

Acredita-se que o conhecimento de hassidismo por Döblin, antes da viagem, se restringisse a esse estereótipo criado no Ocidente⁷³. Havia efetivamente uma grande dificuldade para os intelectuais judeus ocidentais, a grande maioria germanizados, em pensar o judaísmo sob uma ótica judaica tradicional. Por conta disso, quando Döblin se depara com os hassídicos e com o judaísmo polonês, a sua tentativa em compreendê-los trouxe mais perguntas do que respostas. Talvez isso tenha tornado a sua viagem ainda mais interessante, pois, quanto mais perplexo ele ficava, mais buscava a se aprofundar em sua perplexidade. Evidentemente, como escritor, ele buscava elaborar uma obra com relatos profundos sobre o que vivenciara.

2.2.2 O Gerer Rebbe

Em um domingo pela manhã, Döblin pega o trem em direção a Góra Kalwaria, em meio a uma multidão de peregrinos, seguidores do Gerer Rebbe. Döblin os descreve como pessoas pobres e humildes, vestidas tradicionalmente e levando consigo bagagens para semanas. Alguns pagam caro para se hospedar e, ao que tudo indica, sequer conseguirão entrar na sala onde o Rebbe fica, sequer poderão olhar no seu rosto. Se contentarão provavelmente em se aproximar do seu cômodo ou ouvir de longe a sua voz (DÖBLIN, 1987, p. 100 – 102). Na casa de orações, Döblin descreve uma espécie de transe geral. São gritos agressivos e murmúrios em meio a uma grande confusão, algo semelhante ao cemitério. Há homens sentados nos degraus e ele tem que se desviar das pernas e pés deles. Todos trajam cafténs e tem a cabeça coberta. Há prédios vizinhos de onde também sai o canto. Ele nota que todo o entorno está tomado pelas orações. Nessa passagem, nota-se um ponto que parece ser comum a todos os judeus tradicionais. A despeito de toda a diversidade que a diáspora ocasionou, em determinados momentos ao longo do ano, eles param para reviver seu passado e manter viva a tradição (DÖBLIN, 1987, p. 96). Próximo ao local onde está o Rebbe, Döblin e seu acompanhante, um guia que o ajudava na função de tradutor, notam seis ou oito homens que vigiavam o local e

⁷³ Não encontramos menções ao hassidismo anteriores à *Viagem à Polônia* nos textos de Döblin consultados

os observavam com olhar deliberadamente hostil. Eles parecem dar de ombros para eles, cruzam os braços e os deixam ali parados. O seu acompanhante vai ter com um deles e volta dizendo que o Rebbe só recebe as pessoas espontaneamente. Não marca horários e não são feitas exceções. Eles devem fazer como todos os outros. Talvez tenham a sorte de ser contemplados. Döblin nota que eles são mal-intencionados, que desejam expulsá-los de lá. Depois de um enorme empurra-empurra no meio de uma aglomeração gigante, eles conseguem entrar na sala onde está o Rebbe. Ele é descrito como um homem taciturno, que remexe alguns papéis enquanto se sacode:

Sua expressão é impassível, ele não olha em nenhum momento. Ele sacode a cabeça. De repente o meu companheiro diz: “Ele te deixará falar, você quer perguntar alguma coisa?”. Eu penso: impossível; isso não é de modo algum a minha intenção; eu quero falar com ele, mas não quero perguntar nada. Mas o rabino já volta a falar, baixo; eu não entendo uma palavra desse ídiche especial. Então de repente eu tenho a minha mão na mão dele, uma mão flácida e carnuda. Eu estou completamente espantado. A mão dele não aperta, mas empurra a minha. Eu escuto um “Scholem” baixo. Meu companheiro diz: “Nós vamos!” E, devagar, vamos nós. (DÖBLIN, 1987, p. 105 – 106)⁷⁴.

Os seguidores do Gerer Rebbe o visitam especialmente no *Rosh Hashaná*. Döblin e seu acompanhante conversam com pessoas no caminho de volta. Segundo os relatos, naquele ano vieram mais de 5000 seguidores. Tentam a qualquer preço se aproximar dele. A bênção não vem necessariamente de uma eventual conversa com o Rebbe, mas de ouvi-lo dizer *scholem* ou de poder comer os restos do prato dele (DÖBLIN, 1987, p. 107). Há uma concepção mágica do Gerer Rebbe, como se ele pudesse transcender o aspecto material, estar em vários lugares ao mesmo tempo ou dominar os fenômenos da natureza. Outro episódio digno de nota é quando Döblin é convidado a entrar na cabana de um seguidor do Rebbe. O homem esclarece então o significado de comer o *Schirujim*⁷⁵, que “o pão o vinho talvez não sejam nada, ou não muito. Mas se eles vêm do *tzadik*, eles se transformam em algo especial. [...] O *tzadik* não é uma pessoa como eu ou ele, ou qualquer outra. [...] O seu aprendizado vem dele (sic), do seu pai e avô, dos quais ele descende” (DÖBLIN, 1987, p. 109).

⁷⁴ Tradução minha. No original: Sein Ausdruck ist ungnädig, er blickt keinen Augenblick auf. Er schüttelt den Kopf. Plötzlich sagt mein Begleiter: „Er lässt Ihnen sagen, Sie möchten etwas fragen“. Ich denke: unmöglich; das ist ja gar nicht meine Absicht; ich will mit ihm sprechen, doch nicht fragen. Aber schon spricht der Rebbe wieder, leise; kein Wort dieses ganz besonderen Jiddisch kann ich verstehen. Dann habe ich plötzlich seine Hand, eine kleine schlaffe fleischige Hand, an meiner. Ich bin ganz erstaunt. Kein Druck der Hand; sie schiebt sich an meine heran. Ich höre ein leises „Scholem“, mein Begleiter sagt: „Wir gehen!“. Und langsam gehen wir.

⁷⁵ *Schirujim* ou também *Scherajim* são as sobras do prato do *tzadik*, oferecidas a seus seguidores.

O mergulho que Döblin faz no mundo hassídico em Góra Kalwaria nos pareceu uma espécie de viagem à Idade Média. As histórias e músicas que ele ouviu misturam fantasia e realidade e atribuem ao Gerer Rebbe uma importância social que factualmente não existe. Uma dessas histórias ele escuta dentro do trem na volta a Varsóvia:

Ele [o Rebbe] queria, há um tempo, viajar até Varsóvia pela ferrovia. Na plataforma, caiu uma pedra sobre o carro do trem no qual ele estava. Depois de pensar um pouco, ele saiu do trem. De volta, ele contou o ocorrido aos seus seguidores. Uma grande comoção toma conta dos homens; jogaram uma pedra contra o rabino, e dentro do trem; eles ficaram furiosos com a administração ferroviária e decidiram não mais viajar de trem. Eles impuseram um boicote à ferrovia. Eles deixam Góra de carro ou de barco. Os que estão longe serão notificados e os recém-chegados saberão que só devem ir até lá de carro ou de barco. Os principais frequentadores dessa ferrovia eram os peregrinos de Góra. Depois de algum tempo que os judeus realizavam o boicote, a administração da ferrovia em Varsóvia deu atenção à reclamação dos peregrinos, que já havia chegado até lá. Ela tentou ceder, corrigir o ocorrido. Os judeus insistiram que a pedra havia caído dentro dos limites da ferrovia e que eles não a haviam protegido suficientemente. Então um alto funcionário da ferrovia foi até Góra, ofereceu uma compensação. Quando as autoridades lamentaram o incidente, os peregrinos de Góra depõem as armas, suspendem o boicote e voltam a andar de trem (DÖBLIN, 1987, p. 108)⁷⁶.

O Gerer Rebbe e seus seguidores são inequivocamente representantes de uma força mística que sustenta a tradição judaica. Trata-se de um imaginário coletivo forte, capaz de resistir à distância geográfica e se manter vivo dentro das comunidades fora de Góra Kalwária. O hassidismo conseguia se infiltrar no judaísmo tradicional e, aos poucos, o impregnava, oferecendo um contraste à austeridade da liturgia judaica. A viagem de Döblin coincide com o período em que os enclaves se abriam e se desfaziam, e ele escancara esse contraste quando segue sua viagem e escreve seus relatos sobre Vilnius.

⁷⁶ Tradução minha. No original: Der Gerer Rebbe wollte vor einiger Zeit mit der Eisenbahn nach Warschau fahren. Auf dem Perron wird ein Stein gegen den Wagen geworfen, in dem er sitzt. Er fährt nach einigem Bedenken doch ab. Zurückgekehrt aber erzählt er seinen Anhängern von dem Vorfall. Der Männer bemächtigt sich eine große Erregung; man hat einen Stein nach dem Rebbe geworfen, und innerhalb der Bahnsperre; sie sind voll Grimm auf die Eisenbahnverwaltung und beschließen – nicht mehr Eisenbahn zu fahren. Sie verhängen einen Boykott über die Eisenbahn. Auf Wagen, zu Schiff verlassen sie Gura. Entfernte werden benachrichtigt, Neuankömmlinge fahren nur noch Wagen und Schiff. Diese Eisenbahnlinie hat zum Hauptkonsumenten die Gurapilger. Als die Juden eine Zeitlang den Boykott durchgeführt haben, wird die Eisenbahnverwaltung in Warschau aufmerksam, an die schon vorher die Beschwerde der Pilger gelangt ist. Sie sucht richtigzustellen, einzulenken. Die Juden beharren dabei, dass der Stein innerhalb der Sperre gefallen ist und dass sie nicht genug geschützt werden. Nun fährt persönlich ein hoher Eisenbahnbeamter nach Gura, bietet eine Entschädigungssumme an. Als dann die Behörde ihr Bedauern über den Vorfall angesprochen hat, strecken die Gurapilger die Waffen, heben den Boykott auf, fahren wieder Eisenbahn.

2.3 Vilnius judaica: a Jerusalém lituana⁷⁷

Vilnius é descrita como uma cidade com características arquitetônicas medievais, ruelas estreitas de uma única calçada e portões com arcos. Segundo Döblin, não há propriamente uma avenida principal, senão que apenas ruas estreitas. O asfalto é quebradiço, miserável. Em alguns pontos, a calçada tem buracos tampados por tábuas. Ele nota que algumas lojas ainda estão fechadas e, ao ler as placas dessas lojas, percebe que os nomes são todos judaicos. O *Sukkot* ainda não terminou (DÖBLIN, 1987, p. 117). Um fato que lhe causa estranheza é ver cartazes e placas de lojas em ídiche e em polonês. Ele havia visto algo semelhante em Varsóvia, mas em Vilnius isso parece espalhado por toda a cidade. No entanto, inicialmente ele não nota a presença de judeus (DÖBLIN, 1987, p. 118).

A cidade aparentemente não havia passado pelas reformas que passaram algumas cidades grandes europeias como Paris e Viena, influenciadas pelas inovações arquitetônicas do Barão de Hausmann. Vilnius, segundo a descrição de Döblin, permaneceu com o aspecto urbano medieval. No entanto, os judeus que ele observa na cidade se vestem à moda ocidental. Eles aparentemente não fazem parte das classes sociais mais altas, não são também judeus emancipados como os alemães, mas seus comportamentos e vestimentas denotam que os hábitos ocidentais respingaram neles. Vilnius é descrita como uma cidade bem mais provinciana do que Varsóvia, não somente no aspecto urbano, mas também no comportamento das pessoas.

Vilnius na época era considerada a Jerusalém lituana, contando, até o início da Segunda Guerra Mundial, com 100 sinagogas e 10 *yeshivot*⁷⁸ (DÖBLIN, 1987, p. 134). Lá há um ginásio e um real ginásio⁷⁹ hebraicos clássicos. O primeiro possui cerca de quinhentos alunos e o segundo, cerca de duzentos. Há também duas escolas primárias⁸⁰ hebraicas, um jardim de infância e está sendo construída uma universidade livre⁸¹

⁷⁷ Jews in Lithuania, 1999-2000. Disponível em: <<http://litvakai.mch.mii.lt/jerusalem/>> Acesso em: 10 de out de 2022.

⁷⁸ A palavra hebraica se traduz aproximadamente por “assentos” (sg. *yeshivá*). Trata-se de uma escola judaica superior onde se reúnem os judeus, majoritariamente ortodoxos e do sexo masculino, para estudar a Torá e as tradições rabínicas.

⁷⁹ No original: *Realgymnasium*. Corresponde à atual *Realschule* alemã, que é um dos tipos de ginásio na Alemanha.

⁸⁰ No original: *Volksschule*. Corresponde à atual *Grundschule*, escola primária alemã.

⁸¹ Döblin utiliza o termo *Volksuniversität*.

hebraica correspondente à Academia Humboldt⁸². As instalações das escolas são nos moldes ocidentais. Os estudantes têm aulas de língua hebraica e, além das disciplinas ocidentais de praxe, estudam também judaísmo e hebraísmo, literatura antiga, medieval e moderna, e o Talmude. As escolas são mantidas por mensalidades, que são caríssimas (DÖBLIN, 1987, p. 139). Segundo o relato, essas escolas seguem o modelo pedagógico hebraísta do *tarbut*⁸³. A distinção entre o hebraico e o ídiche se manifesta por lá associada às camadas sociais. O hebraico é cultivado pelos judeus de classe média e o ídiche, pelos de classe mais baixa. Os ídichistas têm tendência mais progressista e são majoritariamente simpatizantes da União Soviética. Os judeus das universidades são basicamente nacionalistas e sionistas (DÖBLIN, 1987, p. 140).

Apesar de ser descrita por Döblin como uma cidade provinciana, a cidade de Vilnius era considerada, na época, um centro de efervescência cultural judaico, com uma variedade significativa de comunidades judaicas de vertentes distintas, onde conviviam o judaísmo tradicional e moderno. Havia também uma proeminente produção literária em hebraico e ídiche.

Na Polônia do período entreguerras, a língua ídiche “distinguiu-se por uma vigorosa florescência literária, ramificada por quase todos os gêneros e em obras expressivas, que foi cortada em pleno viço pela chacina hitlerista” (GUINSBURG, 1996, p. 339). O ídiche esteve, na década de 1920, associado às massas de trabalhadores judeus, que reivindicavam direitos sociais e se alinhavam ao pensamento socialista. A partir de 1939, no auge da escalada antissemita, o ídiche tornou-se uma língua da resistência judaica no Leste europeu, associada aos grupos de guerrilheiros judeus que ofereceram resistência à marcha da ocupação nazista no Leste (GUINSBURG, 1996, p. 367).

Döblin anda pelo prédio do seminário hebraico de professores⁸⁴. O notável edifício abriga também a comunidade judaica e o seminário ídiche de professores. Ele é guiado por uma jovem garota. O tempo de estudo dura ali quatro anos. Eles estudam literatura hebraica antiga, bíblia, exegese, Talmude, estudos medievais, literatura

⁸² Trata-se de um tipo de escola de formação de adultos que existiu no século XIX, seguindo o pensamento dos irmãos Alexander e Wilhelm von Humboldt. Ela foi a precursora da atual *Volkshochschule*, que tem atualmente o objetivo de oferecer variados cursos livres de formação para adultos.

⁸³ O movimento *tarbut* (a palavra hebraica pode ser traduzida por “cultura”) tem viés iluminista e entrelaça a *haskalá* com o hebraísmo. Pretendia, naquele tempo, transformar o hebraico em língua cotidiana dos judeus.

⁸⁴ No original está o termo *Lehrerseminar*, que era um tipo de escola para formar professores primários, uma espécie de magistério ou escola normal.

filosófica. Eles não são antirreligiosos, a religião é para eles apenas indiferente. Ginástica também é uma matéria, além de modelo, desenho, canto (DÖBLIN, 1987, p. 140).

Há em Vilnius um tipo judaico secularizado, mas voltado para a sua própria cultura. A secularização, é claro, não significa o apagamento da religiosidade, senão que a dissolução de alguns valores religiosos tradicionais antigos. Aqui, observando os relatos de Döblin, pode-se dizer que há um tipo de judeu secularizado que pretende levar adiante o projeto de “modernização” ou adaptação do judaísmo ao mundo europeu do início do século XX, mas sem buscar a assimilação pela sociedade polonesa da época, mas a formação de uma sociedade judaica “moderna” e com valores culturais homogêneos. A construção do ideário judaico passaria então, dentro dessa acepção, pelo processo educacional padronizado, típico dos Estados nacionais modernos, mas com valores judaicos e tendo o hebraico como língua oficial. No trecho acima citado, a garota que guia Döblin menciona que não há no movimento *tarbut* nada de antirreligioso, mas que a religião é para eles apenas indiferente. Esse aspecto reforça ainda mais o caráter laico do movimento, que privilegia o aspecto político e dissocia, logo de início, o Estado da religião.

Conversando com um professor, Döblin encontra a mesma discussão sobre o ídiche e o hebraico que encontrou em Varsóvia. O professor relata que, entre os estudantes do seminário ídiche, há filhos de trabalhadores, artesãos e lojistas. Ele não acredita que seja possível a difusão do hebraico na Diáspora. Ele vê os hebraístas como *gros bourgeois*, judeus assimilados que escondem sua assimilação, que “falam polonês fora dos serviços” (DÖBLIN, 1987, p. 141). Entre as escolas ídichistas predominam as populistas e bundistas, que são deliberadamente antissionistas. São três mil estudantes nas escolas primárias dessas duas vertentes. O comitê central de educação ídiche está sediado em Vilnius. Döblin visita uma classe de meninas. São garotas de 12 e 13 anos discutindo com o professor, criticando a posição inferior da mulher judia em tempos de antanho (DÖBLIN, 1987, p. 141). As escolas idichistas tendem a preservar as riquezas culturais do judaísmo na Diáspora, as hebraístas querem apagá-las.

Tanto em Varsóvia quanto em Vilnius, Döblin descreve comunidades judaicas fragmentadas e em constante debate. Depreende-se de seus relatos que as comunidades judaicas dos grandes centros urbanos poloneses eram fortemente sensíveis aos embates políticos da Polônia de então. O modelo socialista, implantado na Rússia com a revolução de 1917, mexeu politicamente com a Europa toda e dividiu a opinião política de quase todos os países europeus da época. Os judeus das grandes cidades polonesas participaram

desse debate e acabaram por se dividir política e religiosamente. Seja como for, esse debate passava necessariamente por um entendimento secularizado do mundo, decorrente da educação formal.

A busca pela educação formal disciplinar aos moldes ocidentais, onde são abordados vários aspectos do judaísmo, incluindo a língua, a literatura, a *Torá* e o Talmude denota uma intersecção com a *Haskalá*. Obviamente, essa formação se distancia do judaísmo tradicional aqui abordado, pois deixa de lado o *galut*. Contudo, também se distancia da *Haskalá*, pois entende que a formação escolar judaica deve se fundamentar na literatura e nos conhecimentos judaicos, e não da *Bildung* alemã, que privilegiava o conhecimento dos grandes autores alemães, como Goethe, Schiller e outros. Outra distinção fundamental é a adoção do hebraico como língua de uso cotidiano dos judeus. A despeito disso, Döblin menciona que as escolas e seminários ídichistas e hebraístas se parecem entre si. São institutos ocidentais, modernos e civilizatórios com a chancela nacional polonesa. “Eles só querem se resguardar para não terem de usar as roupas que os povos do Ocidente não mais usam” (DÖBLIN, 1987, p. 144 – 145).

Döblin visita a biblioteca do Gaon de Vilnius. Ele fica deslumbrado com os volumes que o bibliotecário dispõe diante dele. Ali estão os originais dos comentários do Gaon ao Talmude. Estão anotados à mão em volta do texto no papel amarelado. Ele vê um retrato do Gaon em uma antiga enciclopédia russa. Ele tem “um rosto fanático, olhos flamejantes, boca com contorno bem definido. A barba em torno do rosto. Os rostos dos homens sábios, na parede da sala de leitura, são suaves, quentes, mas eles se ofuscam diante do rosto do Gaon” (DÖBLIN, 1987, p. 137).

2.3.1 O Gaon de Vilnius

Em contrapartida ao misticismo hassídico, a visita de Döblin ao Gaon⁸⁵ de Vilnius, no capítulo seguinte, nos remete a um ambiente judaico voltado à sobriedade rabínica. O Gaon de Vilnius se chamava Elijah ben Schlome, um estudioso ortodoxo de viés racionalista que viveu no primeiro quarto do século dezoito. Era conhecido pelo seu profundo conhecimento das escrituras e seus ensinamentos sobre o judaísmo as observavam estritamente. Ele se tornou importante também por conta do seu conhecimento de astronomia, matemática, música e filosofia, além de todo o *corpus* de

⁸⁵ A palavra hebraica *gaon* se traduz por “gênio” em português.

textos judaicos. Ele escreveu emendas e correções às imprecisões dos textos judaicos que eram consideradas geniais, adotadas como infalíveis⁸⁶. Mesmo valorizando o pensamento racional e erudito, o Gaon fundamentava todo o seu conhecimento na religião judaica. Havia lendas de que ele jejuasse sempre que fosse efetuar algum comentário à *Torá*, por acreditar que essa prática permitiria que ele o fizesse segundo a vontade divina, deixando de lado a sua interpretação pessoal⁸⁷.

O Gaon também foi um dos precursores de um movimento religioso judaico do Leste Europeu que surgiu no século XIX denominado *Misnagdim*⁸⁸. Também era um movimento dentro do judaísmo ortodoxo que se opunha ao caráter místico do hassidismo. Efetivamente, pode-se dizer que se tratasse de um contraponto racionalista ao hassidismo, e seus seguidores se declaravam “de fé antiga”, buscando seguir estritamente os preceitos contidos no Talmude. A principal distinção de Vilnius era o aspecto rabínico do judaísmo ortodoxo ali presente. O foco da tradição rabínica está no estudo das escrituras e no cumprimento rígido das *Halachot*. A religiosidade se manifesta em um ambiente austero e sóbrio, a cumprir as determinações dos sábios da lei. Não se trata exatamente do mesmo racionalismo de viés iluminista, ancorado na ascensão burguesa, mas de um racionalismo de viés teológico, que tem como pressuposto a religião, pelo qual toda forma de conhecimento deve ser entendida através das chaves de leitura das sagradas escrituras⁸⁹. Evidentemente, essa forma de pensamento entrou em conflito com o hassidismo e o Gaon se tornou seu principal inimigo. A sua principal preocupação era que o movimento se espalhasse e reduzisse o judaísmo à magia, a milagreiros, a pregadores sem ou com fraco conhecimento bíblico, abrindo espaço para novos falsos messias. Por conta disso, o Gaon decidiu aplicar *herem*⁹⁰ a todos aqueles que se deixassem encantar pelo hassidismo⁹¹.

Döblin se refere a Baal-Schem-Tov como um “fraco talmudista, que ensinava ao ar livre para a massa de judeus pobres” (DÖBLIN, 1987, p. 134). Ele reproduz as palavras do Gaon de Vilnius em relação aos hassídicos:

“Alguém os oprimia e os deixava passar como palhas ao vento. Eles são empurrados para o campo porque se veem como leprosos às margens do rio.

⁸⁶ The Jewish Story. Disponível em: <<https://www.jewishhistory.org/the-gaon-of-vilna/>> Acesso em: 12 de out de 2022.

⁸⁷ Ídem.

⁸⁸ A palavra hebraica se traduz por “oponentes” e é pronunciada fora do ambiente asquenaze como *mitnagdim*.

⁸⁹ The Jewish Story. Disponível em: <<https://www.jewishhistory.org/the-gaon-of-vilna/>> Acesso em: 12 de out de 2022.

⁹⁰ Trata-se da expulsão do judaísmo.

⁹¹ The Jewish Story. Disponível em: <<https://www.jewishhistory.org/the-gaon-of-vilna/>> Acesso em: 12 de out de 2022.

Que ninguém desenhe os passos do seu bando, que ninguém se junte a eles e à sua comunidade, e ainda que não comam de seu abate, e não celebrem casamentos com eles”. Com setenta e sete anos ele os amaldiçoou pela última vez. Enquanto isso, o novo ensinamento, que quase não era novo e nem ensinamento, se espalhara (DÖBLIN, 1987, p. 135)⁹².

A despeito da superficialidade teológica do hassidismo, o movimento logrou êxito e resiste até os dias de hoje. É um movimento que “ressuscitou” a magia judaica, em oposição ao estudo teológico das escrituras. Para Döblin, a partir desse ponto, “os mágicos se tornam príncipes, se tornam rabinos; o folheto virou. E agora, as dinastias rabínicas ainda permanecem lá - o seu tempo de ouro se foi -, das quais as misteriosas escolhas se continua herdando” (DÖBLIN, 1987, p. 110).

Döblin narra que o Gaon de Vilnius não pôde evitar a ampliação do movimento hassídico, que chegou a atingir inclusive a sua família. Com a morte de Baal-Schem, ocorreram queimas de textos hassídicos e houve conflitos. Por mais que o hassidismo tenha se espalhado, o Gaon permaneceu um líder forte e “a sua cidade, Vilnius, a Jerusalém lituana, permanece sendo o centro dos racionais” (DÖBLIN, 1987, p. 136).

O judaísmo rabínico se caracteriza pelo estudo minucioso e metodológico das escrituras judaicas a partir da concepção religiosa, enquanto, no hassidismo, a vontade de deus se manifesta através da espontaneidade, da sensorialidade, da relação com o mundo externo, daí a sua tendência carismática. Contudo, a leitura desses relatos e o confronto entre o hassidismo e o judaísmo rabínico nos levou a entender que o racionalismo presente no judaísmo rabínico não é a mesma coisa que o racionalismo iluminista.

2.3.2 A emancipação e o hassidismo

O hassidismo se espalhou inicialmente entre a massa de judeus mais pobres e, aos poucos, despertou a curiosidade e até encantou alguns judeus intelectualizados no século XIX. De início, ele foi visto com maus olhos, pois tratava-se de um movimento inverso, oriundo de um resquício da irracionalidade que deveria dar lugar ao desenvolvimento histórico progressivo iluminista. A própria Cabala, característica do misticismo judaico, era geralmente descartada e tratada como um elemento de um judaísmo primitivo. Tudo

⁹² Tradução minha. No original: „Man bedrückte sie und lasse sie vergehen wie Spreu vor dem Wind. Man stoße sie aus dem Lager, da sie sich finden, wie Aussätzige und Flussbehaftet. Dass niemand seine Schritte zu ihrer Rotte lenke, sich mit ihnen vereinige und in ihrer Gemeinde sehe, noch von ihrer Schlachtung esse, noch Ehen mit ihnen schließe“. Mit siebenundsiebzig Jahren fluchte er ihnen zum letztenmal. Inzwischen hatte sich die neue Lehre, die kaum neu, kaum eine Lehre war, ausgebreitet.

o que fosse desprovido de integridade histórica e filosófica não deveria ser considerado como modelo para o judaísmo.

Os relatos de Döblin deixam evidente que havia, no Leste europeu, judeus absolutamente tradicionais, outros nem tanto e outros tantos mais adaptados ao modo de vida local. Fato é que a dicotomia entre judeus tradicionais e emancipados é um tanto genérica demais, o que dificulta o estabelecimento de uma categorização precisa, pois não havia um padrão único de conduta nos enclaves judaicos. Os emancipados talvez tivessem um comportamento mais homogêneo, atrelado ao comportamento europeu oitocentista, mas isso não quer dizer que todos se posicionassem uniformemente em relação à tradição judaica. Isso se demonstra plausível quando se observa as exaustivas e intermináveis discussões em torno da contenda judaica entre os judeus emancipados e os tortuosos caminhos percorridos pelo sionismo. Uma investigação mais minuciosa nos leva à discussão de que tradição e secularidade não são mutuamente excludentes, o que torna a discussão sobre a fronteira entre judeus ocidentais e orientais ainda mais complexa. Isso não significa que a distinção não exista, mas sim que ela é bem mais tênue e variada. É possível levantar a hipótese de que os judeus emancipados tivessem assumido uma espécie de fé na *Bildung*, perseguindo-a fielmente de modo semelhante à fé religiosa na redenção. Essa hipótese se demonstra possível se observarmos os acontecimentos no final da Primeira Guerra Mundial, narrados anteriormente, quando a crise geopolítica e a reorganização política do território europeu, sobretudo no Leste, entre outros fatores, subtrai dos judeus a condição de cidadãos emancipados.

A substituição da fé religiosa pela fé na razão iluminista não foi exclusividade dos judeus emancipados. Ao observar dados empíricos da sociologia da religião, a professora Danièle Hervieu-Léger trata desse aspecto argumentando que, “no final dos anos 1960 e começo dos anos 1970 [...], os pesquisadores dedicados a investigar os fatos religiosos começaram a reavaliar e a reformular o modelo da incompatibilidade e da exclusão mútua que governava até então a análise das relações entre religião e modernidade” (LÉGER, 2008, p. 20). Esse argumento, segundo ela, reposiciona a sociologia diante da problemática da racionalidade, questionando o modelo funcionalista até então dominante na área e coloca em xeque a ideia de que a secularização fosse um caminho de mão única. Havia também na emancipação judaica e nos ideais Iluministas um culto à razão, nas palavras de Léger, “a sociologia das religiões viu-se totalmente sacudida ao descobrir, na virada dos anos 1970, que essa modernidade secular, supostamente governada pela razão científica e técnica, era, também ela, uma nuvem de crenças” (LÉGER, 2008, p. 17, grifo

meu). A sociologia da religião, segundo a autora, passa então a tratar a secularização como um processo de decomposição e recomposição de crenças “que encontram sua razão de ser no fato de darem um sentido à experiência subjetiva dos indivíduos” (LÉGER, 2008, p. 22). Nesse sentido, o processo de emancipação do indivíduo e a secularização desconstruíram e reconstruíram a religiosidade e os hábitos religiosos de maneira geral e esse processo penetrou as sociedades da época, algumas mais e outras menos. Em última análise, acabou ampliando a variedade, o que dificulta ainda mais uma categorização precisa. Esse argumento endossa a ideia de substituição antes discutida da revelação pela *Bildung* e da solidariedade pela lealdade à pátria. Seguindo a argumentação de Léger, os judeus emancipados, ao deixarem de lado seu passado nos enclaves judaicos, colocavam, no lugar dos hábitos tradicionais, valores seculares do Iluminismo que preenchem espaços de um paradigma de comportamento. Dito de outro modo, transformava-se a assiduidade religiosa na assiduidade racional, num processo de decomposição e recomposição de crenças, como argumenta a autora.

No mesmo sentido, argumenta Stefan Zweig, quando se refere aos judeus do Império Austro-Húngaro, entre os séculos XVIII e XIX. Entre eles, o progresso operava como “uma crença que tinha verdadeiramente o poder de uma religião; acreditava-se nesse ‘progresso’ já mais do que na Bíblia e seu evangelho parecia irrefutavelmente comprovado pelos novos milagres da ciência e da tecnologia” (ZWEIG, 2107, p. 11 – 12). A *Haskalá* se tornara o passaporte para essa forma de redenção, permeada pelo progresso. Não existe de fato, nesse processo, uma exclusão mútua, mas sim a mera substituição. Essa nova perspectiva nos levou a questionar o entendimento da *Haskalá* como um processo irreversível. Não se trata de afirmar que a *Haskalá* pudesse ser totalmente revertida, mas o olhar de diversos intelectuais judeus e sionistas para os enclaves, mesmo que romantizado, denotava uma certa fadiga dos valores iluministas, como uma espécie de percepção de que aquela identidade europeia ocidental fosse uma simples maquiagem:

No entanto, [o hassidismo] era ainda mais ameaçador, pois era um movimento contemporâneo, um lembrete vivo da Europa Oriental dos poderes demoníacos do misticismo e da irracionalidade. Ironicamente, o Iluminismo judaico do século XVIII na Europa Ocidental coincidiu com a ascensão na Polônia desse “movimento obscurantista de massa”. Heinrich Grätz⁹³ afirmou: “...justamente quando Mendelssohn declarou o pensamento racional como a essência do judaísmo e fundou, por assim dizer, uma ordem amplamente estendida de

⁹³ Foi um historiador judeu prussiano que viveu no século XIX. Escreveu uma monumental obra denominada ‘A história dos judeus’ [Die Geschichte der Juden], que abordava a história judaica desde a Antiguidade até a sua época.

homens iluminados, outra bandeira foi levantada, cujos adeptos anunciaram que a superstição mais grosseira era o princípio fundamental do judaísmo e formaram uma ordem de confederados em busca de milagres (ASCHHEIM, 1982, p. 121, grifo meu)⁹⁴.

O estranhamento que Döblin relata diante dos seguidores do Gerer Rebbe e do hassidismo está diretamente relacionado à sua formação intelectualizada ocidental. Por mais que, ao longo da viagem, ele formule críticas aos judeus emancipados e à burguesia alemã como um todo, em nenhum momento ele diz conseguir entender como normais os hábitos tradicionais que vê. Apesar disso, ainda antes da viagem à Polônia, Döblin havia se interessado pelas filosofias e religiões orientais, voltadas à natureza, o que nos leva a crer que ele estava consciente da “nuvem de crenças” burguesas e racionalistas em que vivia, apesar de não renunciar totalmente a elas.

O surgimento do hassidismo, somado à crítica ao positivismo, colocaram em xeque a plausibilidade do racionalismo judaico. No trecho grifado, Aschheim faz uma referência aos elementos religiosos que faziam contraponto à emancipação e, mesmo veementemente refutados, passaram a ter sentido para os sionistas. Aparentemente, o nacionalismo realçou aspectos populares judaicos e acabou valorizando as sociedades tradicionais. Houve de fato uma crise do viés racionalista que inundou o pensamento sionista, favorecendo o entendimento de que a nação judaica deveria se inspirar no judaísmo tradicional por conta da sua autenticidade. Esse acontecimento corrobora o pensamento de Léger, na medida em que denota a noção de que a *Haskalá* não era de fato um processo completamente irreversível que excluísse mutuamente o judaísmo tradicional na linha sucessiva do progresso. Ao contrário disso, ela representava sim a “nuvem de crenças” a que a autora se refere. Esse caminho linear para o progresso se demonstrou absolutamente frágil e inconsistente a partir do momento em que se desejou resgatar os valores judaicos tradicionais e ressignificar o conceito da nação judaica, colocando como perspectiva uma nação com seu passado na Diáspora. A adoção de uma parte dos valores judaicos demonstra que o argumento de Léger a respeito de desconstrução e reconstrução de valores dentro das sociedades é plausível. Não caberia aqui, portanto, a noção de um processo teleológico, senão que um movimento de

⁹⁴ Tradução minha. No original: Yet it was even more threatening, for it was a contemporary movement, a live reminder from Eastern Europe of the demonic powers of mysticism and unreason. Ironically, eighteenth-century Jewish Enlightenment in Western Europe coincided with the rise of this "obscurantist mass movement" in Poland. Heinrich Gratz put it thus: ". . . at the time when Mendelssohn declared rational thought to be the essence of Judaism, and founded, as it were, a widely-extended order of enlightened men, another banner was unfurled, the adherents of which announced the grossest superstition to be the fundamental principle of Judaism, and formed an order of wonder-seeking confederates."

ressignificação que, ao sabor dos acontecimentos geopolíticos, desfaz e refaz a tradição. Vale a pena salientar que essa reconstrução jamais significará um retorno absoluto ao modo de vida tradicional, mas se comporta como uma espécie de ruptura que inviabiliza a noção de progresso e evolução.

Döblin qualifica o hassidismo e o sabataísmo⁹⁵ de “impaciências” que “remexeram os fundamentos do judaísmo rabínico-talmúdico” (DÖBLIN, 1997, p. 34, grifo meu)⁹⁶. É curioso investigar de que se trata essa impaciência em relação ao hassidismo. Mais adiante, ele escreve que “enquanto no Oeste, entre os judeus fragmentados, soprava o vento da libertação pela emancipação, surgia no Leste, entre as massas congregadas, o hassidismo. Era o florescer de um povo vívido. Natureza e deus se tornavam novamente a verdade” (DÖBLIN, 1997, p. 107, grifo meu)⁹⁷. A busca pela libertação permeou o judaísmo ao longo dos séculos e está diretamente relacionada à redenção. Nesse sentido, a emancipação e o hassidismo ofereciam uma forma antecipada de libertação da rigidez formal das *halachot* aplicadas pelos líderes religiosos dentro dos enclaves judaicos. O termo “impaciência” pode ter o sentido de que a libertação das *halachot*, na visão judaica tradicional, só aconteceria com a redenção e o consequente retorno a Jerusalém. No ambiente tradicional judaico, os rígidos preceitos operavam como um aprisionamento necessário à manutenção dos costumes e seriam abandonados apenas ao final do *galut*. Nessa concepção, nenhum fator poderia apressar o abandono das *halachot*, nem a emancipação, nem qualquer movimento de qualquer natureza, como o hassidismo. A falta de liberdade, a subordinação cega às leis e o isolamento eram inerentes à Diáspora, que deveria durar até quando deus desejasse, sem intervenção humana.

Döblin argumenta que a secularização do judaísmo no Leste se esgota no misticismo hassídico, que é religiosamente sectário. A sua autonomia denota de maneira geral uma luta de classes (vale a pena lembrar que o hassidismo não era um movimento dos mais ricos nem dos teólogos, mas de pessoas mais pobres e com menos conhecimento teológico). Ele comenta que ambos os aspectos, religião e autonomia, estão na direção

⁹⁵ Em 1648, um rabino nascido na Turquia de nome Shabtai Zvi (1626- 1676) declarou-se o messias dos judeus. Essa notícia se espalhou pela Europa, deflagrando uma enorme crise entre as comunidades judaicas. Capturado em Constantinopla, Zvi foi obrigado a se converter ao islamismo e sua imagem de redentor foi desfeita. A crise, no entanto, não se desfez. Usa-se o termo heresia sabataísta ou sabataísmo para se referir a esse episódio histórico.

⁹⁶ Cf. *Renovação judaica* [Jüdische Erneuerung] (1933) in: *Escritos sobre Problemas Judaicos*.

⁹⁷ Cf. *Fuga e ajuntamento do povo judeu* [Flucht und Sammlung des Judentums] (1935) in: *Escritos sobre Problemas Judaicos*.

errada, pois um povo não pode se desenvolver se ele não se delimita, especialmente por fronteiras geográficas. A secularização no Oeste, para ele, “tinha de antemão o propósito em si do ocaso judaico. Ela tinha o trágico caráter de um suicídio em massa” (DÖBLIN, 1997, p. 146)⁹⁸.

Com algumas exceções, até o final do século XIX, os judeus alemães tinham uma significativa homogeneidade social, proporcionada pela emancipação. Isso quer dizer que pertenciam a camadas sociais semelhantes e tinham comportamentos sociais semelhantes, tanto dentro como fora das sinagogas. Diferentemente disso, a diversidade presente no Leste e o imaginário dos habitantes dos enclaves judaicos formavam um terreno muito fértil para o surgimento de movimentos carismáticos como o hassidismo.

2.4 Lublin: a degradação do bairro judaico e as escolas ortodoxas

A cidade de Lublin no entreguerras é dividida em duas partes: a *Krakauer Vorstadt*, que é o setor polonês, e o bairro judaico (PASTUSZKA, 2019, p. 65). O bairro judaico de Lublin se esconde atrás de uma colina. Döblin passa pelo antigo castelo, que abrigava um presídio, e avista casas coloridas com chaminés. Há um portão e, em cima dele, janelas com pessoas. A rua segue com lojas de quinquilharias. Embora seja colorido e vívido, o ambiente dentro da cidade judaica é miserável, contrasta com a beleza da arquitetura. Döblin vê pessoas carregando baldes de água, talvez não haja água encanada ali. Ele vê judeus usando cafténs sujos que andam de um lado para o outro e mulheres que gritam. São pessoas extremamente pobres, muito mais do que ele presenciara até agora:

Uma multidão se aproxima, dá-se lugar a ela. Muitas crianças correm na frente, um judeu mais velho e sério de caftán e capa caminha com passos fortes à frente das mulheres que gritam. Ele não olha em volta, ninguém está do lado das mulheres. Por que não chamam a polícia, o presídio é nas proximidades? Por que deixam as mulheres gritarem sem ajudá-las, o velho homem fez algo por elas? E agora, toda a turba passa por mim, as crianças como moscas em volta, as mulheres gritam horrivelmente, sem ajuda. O homem vai despreocupado. E ali eu vejo: o homem tem uma corda, uma alça sobre os ombros e as costas. E, nas costas – eu vejo o homem por trás – ele arrasta uma caixa preta e longa, uma caixa leve. Ah, um caixão. É isso. É um enterro. É um cadáver. Um cadáver de criança, um enterro dos mais pobres. Ele arrasta o caixão pela alça sobre os ombros. Por isso as mulheres berram atrás, se beliscam, puxam os cabelos, a mãe, parentes, todas lamentam. Uma camponesa vai bem atrás sobre um lamaçal por um portão aberto. Ela se levanta, abre bem os pés, puxa a saia: um jato fumegante de água salta entre os pés e se espalha

⁹⁸ Ídem.

rapidamente sobre as pedras. O fluxo grosso de urina escorre da sua saia como de um cavalo bruto (DÖBLIN, 1987, p. 168 – 169)⁹⁹.

Nesse capítulo, Döblin faz uma reflexão muito interessante acerca da oposição entre o ambiente das cidades grandes, como Varsóvia e Vilnius e o ambiente das províncias, como é o caso de Lublin e Góra Kalwaria. Para Döblin, “a cidade grande opera com a política e, na província, segue-se a monótona religião” (DÖBLIN, 1987, p. 170). Como mencionado acima, as sociedades das cidades grandes tendem à fragmentação, o que leva a uma maior impessoalidade nas relações e, conseqüentemente, uma maior burocratização dos atos civis cotidianos. Nesse sentido, a religião torna-se de fato um aspecto pessoal do indivíduo. A presença mais forte da religião nas cidades pequenas é um fato que costuma ser recorrente, provavelmente por conta de uma maior impessoalidade nas relações e porque a religião permeia a vida civil. O que Döblin coloca aqui é uma característica dos Estados onde a religião está dissociada da política e as questões de ordem civil são dirimidas no ambiente civil com pouca intervenção religiosa. Esse modelo é, de certa forma, “importado” na Polônia, ou seja, emulou-se os modelos políticos e estéticos ocidentais pós-revolucionários que serviram de modelo para o novo Estado polonês¹⁰⁰. Assim, os motivos nacionais buscavam afirmar uma identidade genuína polonesa, mas ela acontecia através dos modos de fazer e de operar ocidentais. Döblin nota essa característica quando visita, em Lublin, uma exposição itinerante com motivos nacionais, mas a técnica usada nas pinturas é ocidental¹⁰¹ (DÖBLIN, 1987, p. 171).

Efetivamente, a religião se perpetua nas províncias mais do que nas cidades grandes, mas não se restringe a elas. Do mesmo modo, há aspectos da política que respingam nas províncias. Verifica-se que os judeus que Döblin encontra em sua viagem

⁹⁹ Tradução minha. No original: Ein Menschenhaufen nähert sich, man macht ihnen Platz. Eine Anzahl Kinder läuft voraus, ein alter ernster Jude in Kaftan und Kappe geht mit starken Schritten vor den schreienden Weibern. Er sieht sich nicht nach ihnen um, keiner steht den Weibern bei. Warum sucht man nicht die Polizei, das Gefängnis ist doch in der Nähe. Warum lässt man die Frauen hilflos schreien, der alte Mann hat ihnen doch etwas getan. Und jetzt zieht der ganze Schwarm an mir vorbei, die Kinder wie Fliegen herum, die Frauen schreien grässlich, hilflos. Der Mann geht unbekümmert. Und da sehe ich: der Mann hat einen Strick, einen Riemen über den Schultern nach dem Rücken. Und auf dem Rücken schleppt er – ich sehe den Mann von hinten – einen schwarzen langen Kasten, einen leichten Kasten. Ah, einen Sarg. Das ist es. Es ist eine Beerdigung. Das ist eine Leiche, eine Kinderleiche, eine Beerdigung der Ärmsten. Den Sarg schleppt er am Riemen auf dem Rücken. Darum kreischen die Frauen hinterher, keifen, raufen sich die Haare, die Mutter, Verwandte, Klageweiber. Eine Bäuerin geht gleich dahinter über den lehmigen Damm in einen offenen Torweg. Sie stellt sich hin, macht die Füße breit auseinander, zieht den Rock vorn an: ein dampfender Wasserstrahl prallt zwischen den Füßen, die rasch breiter auseinander treten, auf die Steine. Dick schießt der Harnstrahl aus ihren Röcken herab wie von einem derben Gaul.

¹⁰⁰ Vale a pena lembrar que a Polônia perdeu sua soberania no final do século XVIII e só a recuperou pelo Tratado de Versalhes.

¹⁰¹ Döblin não menciona os nomes dos artistas.

estão determinados pelo seu ambiente gentio e, uns mais, outros menos, sujeitos às mudanças políticas dentro da Polônia. Aqueles que viviam em Varsóvia ou em Vilnius, mesmo os tradicionais, tinham comportamento diverso dos que viviam em Lublin ou em Góra Kalwaria. Os enclaves que haviam sobrado após a Primeira Guerra Mundial, embora mantivessem um grau de isolamento, viviam também de alguma forma essas mudanças. Fato é que, após a Primeira Guerra, a condição de isolamento se tornou, na maioria das vezes, insustentável, dado o avanço da pobreza e da miséria que assolou essas comunidades (ASCHHEIM, 1982, p. 145). O bairro judaico de Lublin é um antigo enclave judaico do século XVI que foi absorvido pelo ambiente citadino com o crescimento e a urbanização da cidade (LEWIN, 1907, p. 3). É provável que seja um exemplo do processo de degradação mencionado por Aschheim. Isso se faz notar porque, segundo a descrição de Döblin, é um espaço fisicamente aberto, mas precariamente urbanizado, quase sem tratamento de esgoto e sem água encanada, onde perpetuam-se hábitos rurais (DÖBLIN, 1987, p. 167).

Aquelas sociedades herméticas, que se voltavam quase apenas para si próprias, se deixaram inevitavelmente invadir pelos valores da Revolução Francesa. O resultado foi, evidentemente, a desarticulação dos seus membros e a fragmentação dos seus hábitos diante da ruína dos seus valores. O bairro judaico de Lublin, a despeito de guardar alguns séculos de tradição, estava em franco ocaso, e a degradação o transformou em um enclave de miséria. Essa degradação não foi apenas física, mas também moral. Os enclaves se tornaram locais perigosos, onde se praticava a trapaça e a prostituição (ASCHHEIM, 1982, p. 145). Em última análise, a abertura desses espaços para o mundo gentio, provavelmente entre os séculos XIX e XX, provocou neles um efeito semelhante ao da colonização. Os judeus tradicionais que ali habitavam e não conseguiam deixar o espaço, ficaram entre o gentio e o enclave. Efetivamente, jamais seriam emancipados, pois esse foi um processo restrito aos desencantados que migraram para o Ocidente num determinado período histórico. No entanto, perderam a sincronia que as sociedades nos enclaves possuíam quando ainda se fechavam para o mundo gentio. Passaram a viver em um mundo linear, de identidade fragmentada, desintegrado, mas não eram suficientemente emancipados para entrar efetivamente nele. Em última análise, os judeus tradicionais que permaneceram nos enclaves judaicos ficaram à própria sorte.

Em contraste com esse ambiente, Lublin abrigava a famosa *Yeshivá Chachmei Lublin*, que foi uma escola superior judaica cujo prédio existe até os dias atuais, onde funciona atualmente um hotel e uma sinagoga de viés religioso ortodoxo. Havia um novo

prédio em construção para abrigar a escola e Döblin é conduzido até ele pelo seu guia que relata :l, “[o prédio] é construído pelos ortodoxos e, quando estiver pronto, nos mudamos para ele e fazemos dele uma escola moderna ou promovemos assembleias nele” (DÖBLIN, 1987, p. 171).

A educação era sem dúvida uma forma de moldar o pensamento religioso judaico através dos estudos teológicos das escrituras. Semelhante à perspectiva do Gaon de Vilnius, as escolas judaicas ortodoxas de Lublin lançavam mão do ensino rabínico tradicional e era o caminho percorrido por aqueles que desejavam se tornar líderes religiosos. Da mesma forma, discutia-se entre os judeus emancipados a importância da educação para formar os cidadãos da futura nação judaica. A diferença fundamental era que os emancipados entendiam por educação a *Bildung* alemã, desprovida do aspecto teológico judaico e do estudo das escrituras. Aqui reside um interessante embate entre três aspectos do judaísmo: O judaísmo praticado no cotidiano tradicional popular, voltado às superstições e dotado de um pensamento por vezes mágico e até ingênuo; o estudo das escrituras no âmbito dos *hederim* e *yeshivot*, onde há um viés teológico racional; e os judeus emancipados, cujos traços de judaísmo desbotavam-se com o passar do tempo e há muito haviam substituído o estudo das escrituras pela literatura secular. Para esses, a educação deveria transformar os judeus em “cidadãos úteis” (na acepção capitalista do termo) e as escolas judaicas perdiam o sentido por conta do isolamento linguístico e cultural que elas proporcionavam (ASCHHEIM, 1982, p. 19).

2.4.1 O antigo cemitério judaico de Lublin

Um pouco diferente da experiência que Döblin teve no cemitério de Varsóvia, em Lublin o ambiente do antigo cemitério judaico parece ser mais silencioso e abandonado. Segundo ele, o último enterro que teria acontecido ali, teria sido há 96 anos¹⁰². As lápides estão em sua maioria desgastadas e cobertas pela grama. Há muito entulho espalhado, pedaços de lápides, pedras, restos de cimento. O cemitério existe desde a Idade Média, foi provavelmente construído na mesma época do surgimento do enclave. O guia de Döblin conta que há algumas pessoas importantes no judaísmo enterradas ali, “homens diante dos quais o mundo inteiro tremeu” (DÖBLIN, 1987, p. 172).

¹⁰² O antigo cemitério judaico de Lublin foi criado entre 1541 e 1555. Atualmente está desativado e funciona apenas como um espaço historicamente preservado. Já havia, à época da visita de Döblin, outro cemitério judaico em Lublin, que foi fundado em 1829 por conta da superlotação do antigo.

O cemitério judaico de Lublin reitera a degradação da comunidade judaica na cidade. Ele é descrito como um ambiente decadente e descuidado, onde a grama cresceu por todos os lados e encobre as lápides tumulares. Ele abriga sepulturas de pessoas aparentemente relevantes no judaísmo tradicional do Leste, como o grande Solomon ben Jehiel Luria, um rabino do século XVI, estudioso da teologia judaica e crítico dos teólogos judeus da época; o Rebbe Abrom Kasche, uma figura lendária associada a Awrahan Mocher Jerokot, ou Abrahan, o vendedor de legumes; Jakob Pollak, também teólogo judeu dos séculos XV e XVI, fundador de uma *yeshivá* em Cracóvia; Saul Wahl, rei polonês judeu por um dia no século XVI; Jakob Icchak HaLevi Horowitz, chamado de “o vidente de Lublin”, um *Zadik* muito respeitado (BRANDT, 2016, p. 45, nota 164). Isso nos leva a crer que esse cemitério, assim como a comunidade judaica de Lublin, foi outrora um espaço prestigiado no judaísmo tradicional e seguiu o mesmo caminho da maioria dos enclaves judaicos. Alguns vestígios do antigo enclave restaram, como esse cemitério que Döblin visita.

2.5 Lemberg: o pogrom de 1918, o nacionalismo e a assimilação judaica no Leste

Três elementos permeiam a passagem de Döblin por Lemberg: a reflexão sobre os Estados modernos, que transformam a tradição em ruínas (DÖBLIN, 1987, p. 200); o *pogrom* de Lemberg, ocorrido de 22 a 24 de novembro de 1918, (BRANDT, 2016, p. 50, nota 190) sob o pretexto nacionalista e que arruinou definitivamente o bairro judaico da cidade, transformando-o em um espaço miserável e urbanisticamente precário (DÖBLIN, 1987, p. 202); e a assimilação judaica na Polônia, fenômeno que Döblin nota com certa evidência na cidade (DÖBLIN, 1987, p. 206).

O *pogrom* de Lemberg ocorreu na esteira da proclamação da autonomia ucraniana, que gerou a guerra entre Polônia e Ucrânia, logo após a Primeira Guerra Mundial¹⁰³. Segundo Döblin, o ataque matou aproximadamente setenta judeus, além de promover saques e incêndios em inúmeras casas (DÖBLIN, 1987, p. 201). Döblin relata que o bairro judaico permaneceu destruído, com casas demolidas e muito entulho. “A multidão de mortos jaz no cemitério judaico. Pode-se ver as suas sepulturas. Mas é visível na cidade um outro memorial, que não poderia ser mais terrível e angustiante: as casas em cinzas. Elas estão do mesmo jeito que ficaram quando foram incendiadas e saqueadas”

¹⁰³ A guerra entre Polônia e Ucrânia ocorreu entre 1918 e 1919. A cidade de Lemberg foi palco de uma batalha que durou seis meses. Ao final, a Polônia saiu vitoriosa e anexou parte do território ucraniano.

(DÖBLIN, 1987, p. 202). Sobre a ação das autoridades nos dias do ataque, Döblin ouve, de um morador local que ele encontra na rua, o seguinte relato:

Finalmente, fui falar com alguns dos bombeiros. Eles disseram: “Sim, nós iríamos apagar, mas como podemos fazer isso? Nós não podemos. Os que estão ali têm rifles e vão atirar se alguém se aproximar. O que nós devemos fazer? É muito arriscado para nós se nos aproximarmos” (DÖBLIN, 1987, p. 202 – 203)¹⁰⁴.

O *pogrom* foi promovido pela população civil, que alegava a omissão dos judeus em relação à guerra polonesa-ucraniana. Essa abstenção da população judaica ocorria evidentemente porque se sabia que ambos os lados buscavam a implementação de um Estado e nesse Estado não haveria um lugar para os judeus. Do lado do gentio, essa omissão foi entendida como uma confirmação de que os judeus não tinham compromisso com a nação onde viviam e esse senso comum foi explorado como justificativa para o ataque. A guerra também foi utilizada como pretexto para aniquilar a população judaica.

Döblin menciona que 32% dos habitantes de Lemberg eram judeus (dos 250 000 habitantes, os judeus eram 80 000). Ele se pergunta por que eles falam polonês ao invés de ídiche. Os jornais judaicos são também em polonês. Aprende-se polonês desde pequeno e mesmo os ginásios judaicos privilegiam o polonês. “Não se pensa no significado cultural do ídiche. O hebraico não é falado. Por conta disso, a língua dos intelectuais judeus e dos judeus de classes emergentes é o polonês” (DÖBLIN, 1987, p. 206). Segundo Döblin, o *pogrom* de 1918 freou a forte assimilação.

Um aspecto comum entre Lublin e Lemberg é a degeneração dos bairros judaicos. No caso específico de Lemberg, a destruição se mantém, as casas restam demolidas e os restos do ataque jazem nas ruas. A destruição não se deu apenas pelo avanço capitalista, mas também por conta das crises sociais e políticas que ele próprio gerou. O abandono dos enclaves judaicos, que é uma das causas da deterioração desses espaços, se deu também na medida do aumento da demanda de mão de obra assalariada, da formação de um proletariado economicamente ativo após a Revolução Industrial. Nos parece que esse êxodo foi um processo permanente e acabou por criar uma assimilação judaica também no Leste Europeu. Essa forma de assimilação não parece ser de fato a mesma coisa que a *Haskalá*, mas criava um outro tipo judaico assimilado, nos levando a crer que o destino desse êxodo não foi restrito ao Ocidente. Não parece haver, entre os judeus assimilados

¹⁰⁴ Tradução minha. No original: Schließlich komme ich in eine Unterhaltung mit einigen Feuerwehrluten. Da sagen sie: „Ja, wir würden schon löschen gehen, aber wie können wir? Wir dürfen ja nicht. Die drüben haben Gewehren und schießen, wenn man herankommt. Was sollen wir tun. Die Feuerwehr riskiert sich selbst, wenn sie näher fährt“.

da Polônia, o mesmo caráter materialista da alta burguesia judaica alemã a que nos referimos anteriormente (Cf. p. 22 deste trabalho), no entanto, nota-se o mesmo desejo de pertencimento à sociedade polonesa, notadamente pelo uso da língua polonesa e pelos trajes modernos. Essa forma de assimilação se mostra um pouco descolada do aspecto nacionalista, na medida em que, mesmo os judeus assimilados, não desejavam tomar partido nos embates entre ucranianos e poloneses.

Havia um fator de acaso para o ingresso na sociedade gentia, ou seja, ele ocorreu em muitos casos por conta da necessidade. A desintegração das comunidades dentro dos enclaves judaicos formou um contingente potencial de trabalhadores que poderiam buscar trabalho e sustento fora do ambiente judaico. É difícil precisar o que teria acontecido primeiro, mas é provável que, no Leste Europeu, o processo da assimilação judaica tenha acontecido pela proletarização decorrente da abertura de postos de trabalho em fábricas, criando uma demanda de mão-de-obra. Nos referimos anteriormente à metáfora que Döblin faz dos enclaves judaicos abarrotados e uma parte das pessoas buscando um lugar no “trampolim da modernidade” (Cf. p. 45 deste trabalho). É possível que uma parte dos assimilados poloneses não tivesse sequer o desejo da assimilação, mas tenha sido “empurrada” para esse trampolim a que se refere Döblin. A necessidade de obter o sustento poderia ser o motivo do abandono dos enclaves para muitos e a assimilação aconteceu posteriormente, como consequência da proletarização. Bem diferente dos judeus emancipados como Döblin, esses judeus assimilados do Leste Europeu haviam sido impelidos para fora dos enclaves por força da necessidade. Döblin se refere reiteradamente à formação dos Estados nacionais modernos como um fator de degradação das sociedades tradicionais. É um conjunto de fatores decorrentes do avanço capitalista que transformou, ao longo de alguns séculos, impérios multiétnicos, como o Império Austro-Húngaro, em Estados com unidade nacional, típicos da Europa após a Revolução Francesa. Esse aspecto será discutido mais detalhadamente a seguir.

2.6 Döblin e os Estados nacionais

Na epígrafe do capítulo sobre Lemberg, Döblin já se mostra contrário aos Estados nacionais, denominando-os “bestas coletivas” (DÖBLIN, 1987, p. 179). Na passagem de Döblin por Lodz, ele aprofunda essa reflexão a partir do panorama social que ele conhece por lá. Lodz é uma cidade com forte presença proletária alemã, o que faz Döblin se sentir em casa, se alegrar sobretudo com a possibilidade de ler os jornais sem tradução e de

poder conversar com a maioria das pessoas na sua língua materna. Lodz é para ele, num primeiro momento, uma cidade onde os alemães e judeus de fato se encontram:

Ah, meus queridos alemães, meus queridos judeus, aqui eu vos encontro um ao lado do outro. Que situação especial! Vocês dois são agora povos estrangeiros! Direitos iguais, na falta de igualdade. Olhe lá, uma sopa curiosa. Vocês não se parecem muito; será que vocês encontram alguma identificação um com o outro; - não precisa ser o batismo para os judeus ou o Tifilim¹⁰⁵ para os alemães. (DÖBLIN, 1987, p. 306)¹⁰⁶.

À medida em que se lê o capítulo, nota-se que não é bem assim. Os alemães são majoritariamente proletários e camponeses e uma parte significativa de judeus, com exceção dos moradores do bairro judaico, está nas camadas sociais mais altas. Ademais, o antissemitismo é muito presente na cidade. Ao caminhar pela cidade, nota, num bairro proletário, um cartaz colado em uma casa:

‘Poloneses, não comprem de judeus! Comerciantes poloneses, vocês não podem e nem devem vender mais caro do que os judeus. Isso não é apenas o seu interesse, mas uma obrigação nacional’. [O cartaz] Foi assinado por um comitê chamado ‘Desenvolvimento’. ‘Protejam o comércio e a indústria poloneses. Assim serão verdadeiros filhos da pátria’ (DÖBLIN, 1987, p. 318)¹⁰⁷.

Aos poucos, os relatos descortinam uma realidade não muito diferente da que já se vivia na Alemanha em relação aos judeus. O empobrecimento das camadas sociais proletária e camponesa, compostas em grande parte por alemães, os leva, segundo Döblin, a se associar em sindicatos e partidos que negociam uma postura nacionalista em troca de privilégios. Eles não votam necessariamente em um alemão ou em um polonês, mas em quem represente os seus interesses de classe (DÖBLIN, 1987, p. 305). Segundo Döblin, o nacionalismo cresce em relação diretamente proporcional ao empobrecimento, abrindo caminho ao antissemitismo. Assim como na Alemanha ou em qualquer outro Estado em crise, era necessário eleger um responsável, no caso os judeus, pelo infortúnio econômico.

¹⁰⁵ Trata-se de um objeto religioso judaico, usado em preces, composto por duas caixinhas de couro, cada uma com uma tira também de couro de animal abatido na tradição *kosher*. As tiras são enroladas, uma no braço esquerdo e a outra na cabeça, ficando as caixinhas, uma no braço esquerdo sobre o músculo bíceps e a outra na testa, frontalmente.

¹⁰⁶ Tradução minha. No original: Ah, meine lieben Deutschen, meine lieben Juden, hier treffe ich euch nebeneinander. Welch sonderbare Situation! Ihr seid nun beide Fremdvölker! Gleichberechtigt, in der fehlenden Gleichberechtigung. Sieh da, kuriose Suppe. Ihr ähnelt euch sonst nicht sehr; ob ihr jetzt etwas aneinander findet; – es braucht nicht gleich die Taufe zu sein, seitens der Juden, oder Tifillinlegen seitens der Deutschen.

¹⁰⁷ Tradução minha. No original: „Polen, kauft nicht bei Juden! Polnische Kaufleute, ihr könnt und dürft nicht teurer sein als die Juden. Das ist nicht bloß euer Interesse, sondern nationale Pflicht“. Ein Komitee „Entwicklung“ hat unterschrieben. „Stütz den polnischen Handel und die Industrie. Dann werdet ihr wahrhaft Kinder des Vaterlandes“.

O que Döblin escreve sobre os Estados modernos reitera a sua postura antissionista. Para ele, os Estados se tornaram instâncias imaginárias que autorizam a prática da violência. Ele os entende como obstáculos, dispensáveis à humanidade:

O conceito atual de Estado está enfraquecido, banalizado. O seu próprio limite é o poder tirânico. As gentes se tornaram pessoas¹⁰⁸, os povos são convocados à autodeterminação, o velho monstro do Estado não pode continuar existindo. Deve ser arranjado lugar para as mais fortes e mais antigas comunidades de pessoas. Também para as que crescem. Há muito que a vida dos povos se sobrepôs às fronteiras políticas. O velho Estado ainda está no meio disso, robusto, pretensioso e admirado, um mamute decadente, um ictiossauro preguiçoso, do qual os cérebros de hoje precisam se livrar. Mas é muito urgente invocar o indivíduo, o “eu” (DÖBLIN, 1987, p. 312)¹⁰⁹.

Döblin vê os Estados nacionais como entidades formalmente falidas, que se mantém como um empecilho para o desenvolvimento humano. A sua ideia de autodeterminação dos povos esbarra na concepção moderna de Estado e o seu argumento nos parece muito plausível. A organização geopolítica nunca aconteceu partindo da autodeterminação de um povo, mas sim da imposição, na medida em que a formação de qualquer Estado envolve e sempre envolveu uma guerra ou um acordo de independência, após o que, ele se define como nação em relação aos outros Estados. É um processo tautológico: a sua existência se estrutura necessariamente nas distinções em relação à existência de outrem. Não há que se falar em autodeterminação de um povo quando este se submete às condições de uma minoria dominante, mesmo que intelectualizada, e renuncia às suas particularidades em troca da proteção de um Estado. Quando Döblin diz que a vida dos povos se sobrepôs às fronteiras políticas, está argumentando, muito certamente, que as fronteiras que se desenharam após a Primeira Guerra Mundial eram nada mais do que uma partilha da Europa entre as nações “vencedoras” da guerra. Nessa partilha não havia espaço para os judeus nem para qualquer grupo de minoria e eles deveriam, na medida do possível, negociar o seu espaço e a sua existência. Evidentemente, para os judeus, essa negociação se estendeu à formação de uma pátria, que lamentavelmente não chegou a tempo de evitar uma catástrofe.

¹⁰⁸ Döblin utiliza os termos *Menschen* e *Personen*. Ele talvez se refira a uma instância coletiva (gente) que se individualiza (pessoa).

¹⁰⁹ Tradução minha. No original: Der Staatsbegriff von heute ist zu erweichen. Zu banalisieren. Die Grenzen selber eine Tyrannenmacht. Die Menschen sind Personen geworden, die Völker zur Selbstbestimmung aufgerufen, das alte Ungetüm von Staat kann nicht fortleben. Es muss Raum geschaffen werden für die stärkeren, älteren Gemeinschaften von Menschen. Auch für neu gewachsene. Das Leben der Völker hat in dieser Epoche längst die politischen Grenzen überlagert. Der alte Staat steht noch dazwischen, dick, selbstgefällig und bewundert, ein abgelebtes Mammut, ein träger Ichthyosaurus, den die Gehirne von heute beseitigen müssen. Aber dringender ist der Einzelmensch, das Ich, anzurufen.

Para Döblin, a unificação que o Estado requer criou a distinção entre o privado e o público, transformando as coisas do ambiente familiar humano em esfera particular e aquilo que diz respeito às relações com toda a sociedade em esfera pública. Além disso, ele argumenta que o sentimento de amor foi transformado em mera formalidade pelo Estado, que “se expandiu acima de todas as cabeças, em assuntos práticos ou não práticos; ninguém mais se prende a ele por sentimento. O doce sentimento pela pátria, o apego à família, o amor aos amigos, aos ancestrais; o Estado devorou tudo isso” (DÖBLIN, 1987, p. 313).

A crítica que Döblin faz é efetivamente direcionada a um modelo moderno de Estado onde a administração pública, aparelhada por uma máquina burocrática, determina o padrão de comportamento civil dos cidadãos. Nesse sentido, depreende-se do seu argumento que os Estados nacionais desprezam as particularidades e as características individuais, promovendo uma espécie de “pasteurização”¹¹⁰ cultural, social e religiosa:

Agora, os Estados são meras formas utilitárias, resquícios dos tempos das dinastias, soluções provisórias, do jeito que elas são. E o desatino do seu significado e o reconhecimento da sua violência continuam vivos. Os verdadeiros grupos entre as pessoas, os círculos realmente prudentes do “eu”, do indivíduo, devem ser convocados contra essa estrutura. A sua utilidade é indiscutível, mas o “eu” que vive, os grupos prudentes são os únicos que dão sentido a essa utilidade. (DÖBLIN, 1987, p. 312)¹¹¹.

Döblin parece defender uma estrutura nacional que se molde às particularidades dos indivíduos. Ele refuta a noção dos movimentos de massa, se referindo a eles como abstrações que subjagam o indivíduo, relegando-os ao anonimato. “O indivíduo revive a sua existência como uma pessoa privada. Ele é servil e degradado; as dinastias deixaram de existir apenas na aparência. A coisa pública está sentada no trono, o ser humano em si está aniquilado até a sombra” (DÖBLIN, 1987, p. 313).

De fato, entendemos que o Estado está presente no cotidiano dos cidadãos muito mais por obrigações do que pela afetividade. Tudo o que ele oferece é cobrado e, tanto em tempos de antanho quanto nos dias de hoje, o amor por ele é instrumento para tentar legitimar o autoritarismo, sobretudo em momentos de crise. A ideia de um “poder

¹¹⁰ A metáfora está no fato de que a pasteurização faz uma espécie de assepsia no líquido processado, reduzindo a quantidade de micro-organismos. De maneira semelhante, Döblin argumenta que os Estados nacionais modernos eliminam aquilo que só se vê de perto, homogeneizando o povo.

¹¹¹ Tradução minha. No original: Jetzt sind die Staaten bloße Nützlichkeitsformen, Überreste aus der Dynastienzeit, mit denen man sich behelfen muss, wie sie sind. Und der Wahn von seiner besonderen Bedeutung und die Anerkennung seiner Gewalt lebt fort. Die Wahrhaftigen Gruppen unter den Menschen, die wirklichen vernünftigen Kreise des Ich, des Einzelmenschen müssen gegen dies Gebilde angerufen werden. Seine Nützlichkeit ist unbestritten, aber das lebende Ich, die vernünftigen Gruppen und Bildungen des Menschen sind es allein, die dieser Nützlichkeit ihren Rang geben.

devorador”, a que Döblin se refere, nos parece muito coerente na medida em que, por conta da necessidade de afirmação identitária, o Estado tende a unificar costumes, comportamentos e afetos, colocando-se como ente maior, acima do indivíduo. Ele é, antes de tudo, uma abstração, por vezes profundamente perversa. Indo ao encontro do raciocínio de Döblin, entendemos que é perfeitamente compreensível que os judeus, como grupo de minoria, tenham tido tanta dificuldade em encontrar um espaço entre as nações emergentes no entreguerras. De fato, os Estados nacionais europeus que emergiram desde o Renascimento não tinham um espaço para os judeus. As políticas de tolerância aconteciam majoritariamente em função de interesses econômicos e políticos, já discutidos anteriormente (Cf. p. 16 deste trabalho). Isso se deixa demonstrar na crise da *Haskalá*, que pode ser entendida também como reflexo da crise capitalista do final do século XIX e início do século XX, pois a *Haskalá*, enquanto produto da ascensão burguesa, era sensível aos acontecimentos históricos do capitalismo. Os Estados modernos que surgiram do desmembramento do Império Austro-Húngaro necessitavam de uma afirmação identitária que serviu de base para um nacionalismo exacerbado e excludente. Esse modelo de Estado estava centrado no enriquecimento através da produção nacional e, para protegê-la, se valia de valores que normatizavam o comportamento social atribuído à identidade do seu povo. Essa normatização se materializava na exaltação dos valores religiosos oficiais, do trabalho, da família e da pátria, temas até hoje recorrentes nos discursos populistas.

A alta burguesia alemã se colocava à disposição desse conceito de Estado, buscando negociar seu apoio à legitimação desse modelo em troca da manutenção de sua posição social e de seu poder dentro dele. Nesse sentido, há que se dizer que os judeus que faziam parte dela colocavam em segundo plano a sua condição judaica, rifando-a caso fosse necessário. Em última análise, eles não desejavam ser identificados com os grupos de minoria das camadas sociais menos abastadas dos quais eram originários. Possivelmente, o caráter materialista dessa alta burguesia judaica alemã tenha origem no desejo de “apagar” esse passado. Refutando a própria história e buscando ser aquilo que não eram, eles se tornaram pessoas cínicas, que se moldavam às condições do mundo burguês secularizado e, na maioria dos casos, a sua principal (às vezes única) preocupação era manter um *status* social e acumular posses.

Döblin menciona essa característica nos judeus com os quais convivia em Berlim, descrevendo-os como pessoas ambíguas e irônicas. Ele relata um encontro com um conhecido do seu tio na manhã seguinte ao *Rosh Hashaná*:

[...]a sua governanta já tinha preparado o café da manhã e o completou para nós e calmamente, se ironizando mutuamente, os senhores comeram sanduíches de presunto gordo¹¹² e beberam vinho tinto. Sim, eles próprios faziam pilhéria disso. Mas essas coisas nunca me fizeram rir, eu não entendia esse humor e o refutava também mais tarde com raiva fervorosa nos cabarés judaicos e o detestava (DÖBLIN, 2015, p. 59)¹¹³.

A passagem citada evidencia o caráter anedótico e materialista adquirido pela burguesia judaica assimilada. Döblin relata que esse humor irônico foi frequente nas suas experiências com o judaísmo na infância e juventude. De certa maneira, o abandono de quase todos os hábitos judaicos em função da emancipação fez de uma boa parte desses judeus pessoas descrentes, não somente na religião, mas também nos valores culturais. Efetivamente, uma parte dos emancipados praticava o judaísmo dentro das sinagogas apenas para continuar pertencendo à comunidade judaica. Fora delas, viviam cada vez mais como o gentio e, quando tinham de seguir alguma tradição, o faziam com desdém e ironia.

A ambivalência em relação ao judaísmo é expressa a todo momento por Döblin nos seus *Escritos sobre Problemas Judaicos*. Em alguns momentos, ele diz não querer pertencer de fato à comunidade judaica e nega ser judeu:

A partir de então [depois do seu Bar Mitzvá] eu nunca experimentei nem aceitei ser judeu. Essa alegada comunidade judaica, uma comunidade familiar e entrelaçada, na qual eu encontrava ajuda mútua, mas nenhuma radicalidade, nenhuma determinação intelectual (senão que o contrário, propriamente a indecisão, o conforto e o cheiro de mofo burguês¹¹⁴, essa comunidade não era a minha. De outro lado, de fora [do ambiente judaico] eu sempre era tratado desde pequeno como “judeu”. Eu aprendi – e aceitei – apenas o outro lado de ser judeu, a depreciação, o deboche, o ódio venenoso e mau dos perseguidores¹¹⁵ (DÖBLIN, 2015, p. 59)¹¹⁶.

Ironicamente, Döblin inicia seus *Escritos sobre Problemas Judaicos* dizendo: “Eu não quero esquecer: eu descendo de pais judeus” (DÖBLIN, 1997, p. 1).

¹¹² A ironia está no fato de que eles, na condição de judeus praticantes, comeram presunto, que contém carne de porco.

¹¹³ Tradução minha. No original: [...] seine Wirtschafterin hatte schon das Frühstück gerichtet und komplettierte es für uns, und ruhig, sich etwas selbst ironisierend, aßen die Herren dicke Schinkenbrote und tranken Rotwein. Ja, sie machten selbst Witze darüber. Aber mich brachten solche Dinge nie zum Lachen, diesen Humor verstand ich nicht und habe ihn auch später in den jüdischen Cabarets mit Ingrim abgelehnt und ihn gehasst.

¹¹⁴ Mais precisamente, o termo que Döblin utiliza no original alemão, *Muff*, pode ser traduzido também por acomodação. Aqui ele provavelmente se refere a uma burguesia racional e intelectualizada, com modos afetados e excessivamente refinados, mas frágil emocionalmente e pouco dada à vida prosaica.

¹¹⁵ Cf. Renovação judaica [Jüdische Erneuerung] (1933) in: *Escritos sobre Problemas Judaicos*.

¹¹⁶ Tradução minha. No original: Von hier aus also habe ich nie erfahren und akzeptiert Jude zu sein. Diese angeblich jüdische Gemeinschaft, eine familiär versippte Gemeinschaft, in der ich gegenseitige Hilfe, aber keinerlei Radikalität, keine geistige Entschlossenheit fand (sondern das Gegenteil, nämlich Lauheit, Bequemlichkeit und bürgerlichen Muff), diese Gemeinschaft war nicht meine. Negativ aber, von außen erfuhr ich von klein auf, dass ich „Jude“ war. Nur die Kehrseite des Judenseins, die Herabsetzung, Verachtung, den bösen giftigen Hass der Verfolger habe ich kennengelernt – und akzeptiert.

Citamos, na introdução deste trabalho, o relato do *Bar Mitzvá* de Döblin. Ele escreve que eles recebiam o trecho da *Torá* a ser recitado em folhas de papel datilografadas, cujo conteúdo era composto por “bobagens de uma moral elevada” em hebraico transliterado (Cf. p. 11 deste trabalho). Os seus relatos nos levam a crer que se tratava de algo desprovido de fé ou de qualquer encanto, um procedimento meramente burocrático, semelhante a uma prova de naturalização para a obtenção de uma cidadania. Apesar de todo o esforço feito para manterem sua posição social entre o gentio, o poder “devorador” dos Estados nacionais degradou também a condição de cidadãos dos judeus emancipados e tudo o que havia sido conquistado por eles no processo histórico da *Haskalá*. Em algumas décadas eles deixaram as camadas sociais mais abastadas e se tornaram inimigos da nação, perseguidos e deportados, por mais que se dispusessem a se adaptar às padronizações dos Estados nacionais.

Se o caráter uniformizante dos Estados modernos gerou esse comportamento politicamente leviano em uma parte dos judeus emancipados, ele também respingou nos enclaves judaicos e podemos afirmar que a abertura deles se deu também por conta da formação dos Estados modernos. Para discutir esse assunto, vamos retomar a ideia de que os Estados necessitavam de cidadãos economicamente ativos que pudessem oferecer mão de obra que movimentasse a economia e pagasse impostos:

O Estado, empobrecido, está à procura de fontes de renda. Está recorrendo à monopolização. Tabaco, conhaque e caixas de fósforos são monopolizados. Estão interessadas no comércio de conhaque e tabaco 32.000 famílias judias. Há uma pressão pela migração do comércio para o trabalho físico e produtivo (DÖBLIN, 1987, p. 82)¹¹⁷.

A Revolução Industrial criou uma categoria de trabalhador assalariado denominada proletariado, que gerava riquezas para os donos dos meios de produção e para o Estado. Havia interesse, por parte do Estado, na abertura dos enclaves judaicos para que aquele contingente fosse absorvido, sobretudo no trabalho físico. Nos antigos enclaves judaicos ficaram sobretudo os judeus que persistiam mais radicalmente com o modo de vida tradicional. Como anteriormente discutido, lembramos que esse não foi o único fator do abandono dos enclaves judaicos. Nos pareceu interessante tentar entender um pouco como funcionou o processo de secularização dos moradores dos enclaves que os deixaram para se tornar mão de obra proletarizada, ou pequenos comerciantes que se

¹¹⁷ Tradução minha. No original: Der Staat, selbst arm, ist auf der Suche nach Einnahmequellen. Er greift zur Monopolisierung. Tabak, Branntwein und Streichhölzer werden monopolisiert. Am Handel mit Branntwein und Tabak sind aber 32 000 jüdische Familien interessiert. Der Zwang: „Aus dem Handel zu physischer und produktiver Arbeit“, wird furchtbar dringend.

transferiram para o ambiente gentio polonês no final do século XIX e começo do século XX. Para tanto, nos parece interessante voltar um pouco no tempo e entender a relação entre o processo de secularização e a formação dos Estados modernos.

2.6.1 O caraísmo¹¹⁸, a secularização e os Estados nacionais

Gostaríamos de começar a nossa discussão com um breve panorama acerca da relação entre o judaísmo emancipado e o protestantismo. Obviamente trata-se de um tema muito profícuo, que renderia um trabalho inteiro apenas sobre ele. Buscaremos nele apenas um ponto de partida para a nossa discussão. Döblin se refere superficialmente a essa relação quando visita a comunidade caraíta em Vilnius.

O caraísmo é uma ramificação do judaísmo que aceita estritamente a revelação de deus a Moisés e aos profetas através do *Tanah*. A doutrina caraíta nega também as leis orais incorporadas à tradição talmúdico-rabínica, cuja hermenêutica é entendida por eles como uma leitura enviesada do texto bíblico (SKOLNIK, 2007, vol. 11, p. 785). A descoberta dos manuscritos do Mar Morto, no final da década de 1940, abriu espaço para a especulação de que o caraísmo tenha se originado da fusão de algumas das antigas seitas judaicas que, próximo do século II AEC, viviam separadas. Algumas delas seguiam a chamada *Torá* oral ou Talmude, essencial ao judaísmo rabínico, e outras seguiam apenas a *Torá* escrita, que exclui a *mishná* e a *guemará*¹¹⁹. Segundo consta na Encyclopaedia Judaica, é provável que, no século VIII EC, o fariseu Anan ben David tenha reunido elementos anti-talmúdicos para promover uma cisão que originaria a seita ananita que, fundindo-se posteriormente com outras seitas anti-rabínicas, teria originado a seita caraíta. Contudo, ao longo da história do judaísmo, ela sempre representou muito mais uma resistência às leis talmúdicas do que um movimento dissidente unificado (SKOLNIK, 2007, p. 787).

¹¹⁸ O termo deriva das expressões hebraicas *kara'im*, *ba'alei haMikra* e *kara'im b'nei haMikra* que se deixam traduzir em português respectivamente por “caraítas, detentores das escrituras” ou “caraítas, filhos das escrituras” (tradução aproximada). Por um processo de braquilogia, preservou-se apenas o vocábulo *kara'im*, traduzido por “caraítas”. Há também uma outra interpretação para o termo que se traduz por “propagadores” ou “chamadores”.

¹¹⁹ A palavra hebraica *mishná* se traduz aproximadamente por “revisão” ou “repetição” do que se aprendeu. É uma transcrição das antigas leis orais judaicas, aprendidas de geração em geração. A palavra aramaica *guemará* se traduz aproximadamente por “estudar a tradição”. O *guemará* é composto por comentários e interpretações rabínicas da *mishná*. Ambos, *mishná* e *guemará*, compõem o Talmude, composto entre os séculos I e III EC.

A pequena comunidade caraíta de Vilnius vive em forte inimizade com o restante dos judeus. A comunidade abriga uma sinagoga na periferia da cidade, que Döblin descreve como um prédio totalmente novo, cujo interior se assemelha a uma igreja, “um espaço muito austero e claro: realmente, com a austeridade e reserva purista protestante” (DÖBLIN, 1987, p. 152, grifo meu). Não há nessa sinagoga coro nem órgão, os cantos são feitos por dois homens apropriadamente vestidos e as pessoas respondem com “*amém*”. Todos ficam parados, não há movimentos de tronco nem cabeça, alguns mantem as mãos juntas no peito (DÖBLIN, 1987, p. 152).

Döblin menciona que “o filho de um príncipe judeu liderou um movimento anti-talmudista, [que] forçava um retorno à bíblia: um Lutero no judaísmo” (DÖBLIN, 1987, p. 150). Acreditamos que o ambiente austero e ascético que Döblin descreve dentro da sinagoga caraíta pode ter suas semelhanças com uma igreja luterana, mas a comparação do movimento com o luteranismo nos parece digna de questionamento. Alguns aspectos podem de fato ter correspondência, entre eles, a oposição ao judaísmo rabínico, que era a prática judaica convencional à época, da mesma forma que Lutero refutava a prática religiosa católica, que, segundo ele, distanciava o fiel do Evangelho. Também o fato de que os caraítas buscam uma relação mais pragmática com o texto bíblico, mantendo apenas alguns preceitos judaicos, como o uso de *talit* e *tsitsit*, a manutenção dietética *kosher* e a observação do *shabbat*. Contudo, a austeridade descrita por Döblin dentro da sinagoga caraíta não parece contrastar com o ambiente austero do rito religioso rabínico. O que Döblin nota é a ausência de movimentos corporais e a ausência de cantilação¹²⁰ nas rezas (DÖBLIN, 1987, p. 152). Além disso, há que se levar em conta que o luteranismo, grosso modo, surgiu na esteira da ascensão burguesa, dos ideais de prosperidade e riqueza material tão caros ao então jovem capitalismo. Ele acabou por formular uma teologia baseada na prosperidade material e desencadearia um movimento de secularização das sociedades europeias, resultando na dissociação entre Igreja e Estado e na emancipação do indivíduo e da sua fé.

Entre os caraítas, o *Tanah* não era passível de qualquer interpretação ou desvio, além do que, os textos eram lidos no original. Lutero, por sua vez, ressignificou o texto bíblico ao traduzi-lo, fez comentários e interpretações que se adaptaram aos incipientes valores burgueses (Moses Mendelssohn também o fez, e seus comentários à *Torá* tinham forte apelo aos judeus emancipados). Há que se levar em consideração também que existe

¹²⁰ Trata-se de sinais no texto bíblico hebraico massorético que indicam a entonação do canto para as rezas.

entre eles uma distância de, no mínimo, cinco séculos, ou seja, o luteranismo surge durante a consolidação capitalista e o movimento caraíta, antes ainda da Idade Média. Entende-se, portanto, que a comparação é em parte incongruente e incorre em um certo anacronismo.

A comparação que Döblin estabeleceu parece condizente com a sua condição de emancipado. Até onde pesquisamos, não encontramos nenhuma referência ao caraísmo fora da *Viagem à Polônia*, o que nos leva a crer que ele talvez não conhecesse esse movimento antes da sua passagem por Vilnius. A austeridade do ambiente dessa sinagoga parece remetê-lo ao protestantismo da mesma maneira que um pequeno ritual da sinagoga da rua Tlomacki, em Varsóvia, o remete ao catolicismo:

Aqui vão alguns poucos de caftan e kippá, esta é uma sinagoga de classe média, ao mesmo tempo, dos esclarecidos, emancipados e dos assimilados. Uma antessala vazia com portas de vidro. E em especial: à direita e à esquerda, pias com água que pinga; os que entram mergulham os dedos nelas: o resquício de uma lavagem ritual, parecida com as pias dos católicos (DÖBLIN, 1987, p. 78)¹²¹.

Não podemos aqui mensurar o quanto esse ritual se assemelhava ao ritual católico da água benta, que habitualmente é colocada na entrada das igrejas católicas, mas a observação de Döblin nos parece aqui um tanto imprecisa, pois, apesar da semelhança, esse ritual católico não é necessariamente oriundo do judaísmo. A mesma imprecisão notamos na comparação que ele estabelece entre o caraísmo e o protestantismo, o que nos faz levantar a hipótese de que, nesses dois momentos, Döblin faz uma analogia superficial, com base na sua experiência de judeu alemão secularizado. Apesar de toda a sua erudição, não acreditamos que ele conhecesse suficientemente o caraísmo para fazer uma análise mais aprofundada. Fato é que, pelo menos até os atentados do *Scheunenviertel*, o protestantismo fazia muito mais parte do seu dia a dia do que o judaísmo, na medida em que ele se relacionava muito mais com o gentio do que com judeus. Assim como ele, vários outros judeus emancipados tinham essa característica, o que nos levou a buscar entender a relação deles com o protestantismo, muito presente em Berlim à época de Döblin.

Apesar de distar quase dois séculos da Reforma Protestante, a *Haskalá* é resultado dela, ao lado da formação dos Estados nacionais modernos. Julgamos importante discutir

¹²¹ Tradução minha. No original: Hier gehen wenige in Kaftan und Kappe, das ist die Synagoge des Mittelstands, zugleich der Aufgeklärten, Emanzipierten, auch der Assimilierten. Ein leerer Vorraum mit Glastüren. Und sonderbar: rechts und links vom Eingang Becken mit tropfendem Wasser; die Eintretenden tauchen ihre Finger hinein: der Rest einer rituellen Waschung, und zugleich wie nah dem katholischen Weihbecken.

aqui a relação entre protestantismo e judaísmo emancipado porque observamos que o nacionalismo característico do entreguerras não parece estar fortemente vinculado a um sentimento religioso, senão que se utiliza da religião e da religiosidade como um elemento identitário nacional e uma forma de afirmação cultural. Entendemos que a confessionalização da religião foi fator fundamental para a formação de uma identidade nacional unificada, pois a Reforma Protestante ressignificou o papel central da religião nas sociedades europeias e transformou o Estado em protagonista. Nesse novo lugar, ela é uma parte fundamental da identidade nacional, compondo, ao lado da língua e de outros vários elementos, a unidade cultural do povo, contudo, ela deixa de ser continente e se torna gradativamente conteúdo do Estado. Talvez à revelia da vontade de Martinho Lutero, a Reforma foi um dos fatores históricos que mais adequadamente atendeu ao desenvolvimento capitalista, se ajustando muito precisamente aos propósitos burgueses e à concepção moderna de Estado nacional. É curioso observar que o maior impulso para a secularização do Ocidente teve origem em uma reforma que intensificava a religiosidade e a moral cristã. Efetivamente, o combate fervoroso à corrupção no alto clero católico, com a venda de indulgências e os privilégios oferecidos aos fiéis mais abastados, deu origem a uma teologia de prosperidade que teria efeitos contrários à reafirmação da fé cristã (TAYLOR, 2010, p. 93). Ao mesmo tempo em que enrijeceu a moral cristã, o luteranismo ressignificou a figura do líder religioso, que deixou de ter poderes divinos para operar como intermediador entre deus e os homens, na condição de ser humano e com poderes restritos às necessidades da comunidade. Assim, a experiência do contato com deus se tornava individual e cada indivíduo passava a responder diretamente pelos seus atos e prestava contas diretamente com ele. O fato de Lutero ter colocado o pecado e o arrependimento como ocorrências ao longo de toda a vida fez com que esse arrependimento se prestasse à relação direta do fiel com deus, retirando da instituição Igreja a detenção do poder do perdão e, conseqüentemente, da salvação. Assim, quem pode perdoar é apenas deus e não o Papa ou qualquer outro líder religioso (HABERMAS, 2019, p. 19). Entendemos que esse modelo de religiosidade cristã ia diretamente ao encontro de um protótipo de Estado onde cada cidadão responde civil e criminalmente por seus atos de maneira independente. A interferência da religião nos assuntos civis diminui à medida em que se abre espaço para o modelo burguês, que viabiliza as revoluções Francesa e Industrial.

Outro aspecto que está diretamente associado à formação dos Estados modernos e à *Haskalá* é o racionalismo. O pensamento de Lutero promoveu uma dissociação entre

o saber a fé, colocando a fé na alçada da confiança e o saber, na do conhecimento (HABERMAS, 2019. p. 27). Entendemos que, no mundo anterior à Reforma Protestante, o saber se apoiava em pressupostos religiosos que não se baseavam em evidências científicas, mas na revelação divina, atributo da fé. A dissociação a que Habermas se refere, no nosso entendimento, faz do saber algo secular, que se ampara em dados e resultados concretos e alija a fé do processo de construção do conhecimento. Essa dissociação também foi um fator que abriu espaço à racionalidade, na medida em que coloca o entendimento dos fenômenos do mundo no plano do conhecimento e transforma a fé em um assunto pessoal. A relação com deus não era, para ele, uma experiência coletiva, mas pessoal, sem qualquer intermediação humana. Ao longo do processo de secularização e de transferência do poder ao Estado, o racionalismo se torna condição *sine qua non* para o desenvolvimento humano na acepção iluminista. A ideia de progresso é absolutamente dependente do desenvolvimento das ciências. Isso quer dizer que o processo civilizatório europeu pós-medieval ocorre em consonância com o pensamento científico. Esse processo de racionalização foi em grande parte proporcionado pela Reforma Protestante e pelo pensamento de Martinho Lutero e João Calvino, na medida em que a humanidade passa a compreender o mundo em que vive de forma independente dos “mistérios” da religião, buscando se relacionar com o sagrado através de uma experiência sóbria e racional (WEBER, 1992, pp. 71 – 111).

A *Haskalá* se adapta a esse modelo com base no judaísmo rabínico, galgado em dogmas e preceitos justificados pela *Torá* e pelo Talmude, no judaísmo ético, implantado pelos profetas, que promoveram, *mutatis mutandis*, uma forma de “racionalização” do *Tanah*. Contudo, do ponto de vista religioso, a comparação entre a doutrina luterana e a *Haskalá* nos parece, em larga medida, inadequada. Há um espaço considerável de tempo entre eles em um período histórico de profundas transformações sociais e políticas. Além disso, a Reforma Protestante reafirma vários valores morais cristãos e elabora uma doutrina religiosa, o que não acontece com a *Haskalá*. Em que pese o interesse em ressignificar a religião, no aprendizado do hebraico e na reformulação dos hábitos religiosos, adequando-os ao mundo europeu ocidental oitocentista, há no processo da *Haskalá* um distanciamento do aspecto religioso, ou pelo menos a sua preterição. Muito embora os judeus emancipados se definam como judeus, eles rompem com a tradição judaica em detrimento da emancipação. Não há, pelo menos até o surgimento do sionismo, no final do século XIX, um interesse robusto em reiterar as práticas religiosas judaicas nem em reafirmar uma moral judaica. Do ponto de vista social, todavia, pode-se

dizer que a *Haskalá* se relaciona indiretamente com a Reforma Protestante, visto que é produto do Iluminismo. Todavia, acreditamos que essa relação deve ser analisada com muito cuidado e deve-se levar em consideração o fato de que a Reforma Protestante se difunde, inicialmente, sobretudo entre as camadas sociais mais baixas, enquanto os judeus que passavam pelo processo da *Haskalá* ingressavam nas sociedades gentias, em sua maioria, pelas camadas sociais mais abastadas e isso demandava capital financeiro e intelectual. Seja como for, a dissociação entre religião e vida civil, que é uma das bases dos Estados nacionais modernos e um dos pilares da *Haskalá*, só foi possível graças à Reforma.

2.7 A aproximação de Döblin com o cristianismo

Döblin inicia o capítulo sobre Cracóvia descrevendo a *Marienkirche*¹²². Ela tem um ambiente austero, com pouca luz. Em cima, na entrada do altar, há um Cristo crucificado, gigantesco. “Ele está pendurado no teto, os braços abertos; a cruz aumenta o comprimento e na largura do corpo morto. Um homem morto, um homem executado sobre os fiéis vivos, diante dos profundos vitrais coloridos” (DÖBLIN, 1987, p. 239).

A *Marienkirche*, em Cracóvia, é relatada por Döblin como uma experiência muito marcante da sua viagem. Na epígrafe do capítulo ele escreve que “meu coração se voltou para a poderosa realidade, o homem morto, o homem executado na cruz sobre os fiéis” (DÖBLIN, 1987, p. 237). Essa afirmação se mostrou muito intrigante, levando em consideração que, dezesseis anos depois, no exílio, ele se converteria ao catolicismo. A conversão de Döblin nos parece muito associada à sua condição de judeu secularizado. *Mutatis mutandis*, o que ele escreve sobre religião e sobre a sua adesão à fé em Cristo dá a entender que não se tratou do batismo de um judeu, e sim de um ateu. O professor Henry Regensteiner corrobora essa hipótese, ao escrever que, no momento da fuga de Döblin para a França, ele se declarava completamente ateu. Todavia, ele havia se interessado pelo taoísmo, pelo budismo, pelo hinduísmo e pela filosofia chinesa, o que o motivou a escrever os livros *Wang-Lun* e *Wallenstein*. Segundo Regensteiner, é do seu estudo sobre a filosofia chinesa que surge a resignação e a força para suportar o seu caminho até os EUA, passando pela França como refugiado. Ele relata, nos seus *Escritos*

¹²² Trata-se da catedral de Cracóvia.

Autobiográficos, ter visitado uma igreja católica¹²³ durante a sua fuga pelo território francês (DÖBLIN, 1980, p. 186). No exílio, ele retoma essas reflexões e passa a ler o antigo e o novo testamento, São Tomás de Aquino, São Paulo, Inácio de Loyola, Giordano Bruno e alguns místicos alemães. Chegando nos EUA, o ‘grande inquisidor do ateísmo’, como Döblin foi chamado uma vez, se converteu ao catolicismo” (REGENSTEINER, 1957, pp. 330 – 331).

Vale a pena mencionar que a conversão de Döblin causou indignação em diversos intelectuais próximos a ele, entre eles Bertolt Brecht, que escreveu para o acontecimento um poema de nome *Constrangedor Incidente* [*Peinlicher Vorfall*], cujo texto disponibilizamos na seção de anexos deste trabalho. Nesse poema, Brecht se refere a uma escolha em “se tornar religioso” e que “[ele] entoou despudoradamente um atrevido coral, violando assim os sentimentos irreligiosos dos seus ouvintes, entre os quais se encontravam adolescentes” (BRECHT, 1997 apud GALLE, 2010, pp. 268 - 269).

Döblin chega a mencionar, nos seus *Escritos Autobiográficos*, que a intelectualidade europeia presumia, de alguma forma, uma tendência ao ateísmo e menciona que “nos Estados Unidos, o ateísmo não era obrigatório aos intelectuais” (DÖBLIN, 1980, p. 359). Segundo Aschheim, a experiência inicial que o levaria posteriormente à conversão foi a viagem à Polônia. Foi nela que ele passou a entender Cristo como um símbolo de compaixão universal (ASCHHEIM, 1982, p. 206). A afirmação de Aschheim se comprova na própria obra *Viagem à Polônia*. Döblin retorna inúmeras vezes à *Marienkriche* para “ficar alguns minutos diante do ‘homem executado’”¹²⁴. Mais adiante, ele relata ir três vezes ao dia na *Marienkirche*, por cinco minutos, dez minutos e “fico com as abóbadas por cima da minha cabeça. Eu quero sempre ter mais disso. Isso me faz falta. Ou: eu já tenho isso e preciso ainda mais” (DÖBLIN, 1987, p. 247).

A experiência que Döblin tem nesse primeiro momento com o cristianismo está muito associada à crise existencial (GALLE, 2010, p. 268) que se inicia na Polônia. A hipótese nos parece muito plausível quando relembramos que Döblin sempre teve uma postura muito ambivalente diante da religiosidade. Entendemos que esse comportamento está diretamente associado à ausência quase completa de tradição religiosa no seu ambiente familiar. Nesse sentido, a sua aproximação com o cristianismo, que culminaria

¹²³ A catedral de Mende, no Sul da França. Döblin dedica um subcapítulo da sua *Viagem de Destino* [*Schicksalreise*] a esse relato, com o título *O Crucifixo* [*Das Kruzifix*].

¹²⁴ O termo original em alemão é *der hingerichtete Mann*. Döblin se refere à imagem de Cristo na cruz.

posteriormente na sua conversão, não é apenas fruto dos seus conflitos e traumas pessoais, mas também do ambiente secularizado em que Döblin foi criado, onde a religião assumiu um lugar meramente confessional. O contato que Döblin tivera com essa forma de judaísmo secularizado, segundo seus próprios relatos, o repelira da comunidade judaica alemã, em larga medida pela sua não identificação com esse ambiente religioso (Cf p. 11 deste trabalho). De certa forma, o contato que Döblin teve com os judeus tradicionais pode ter sido para ele a confirmação de que ele, muito mais alemão do que judeu emancipado e com forte tendência ao ateísmo, não era de fato um judeu. Não havia entre os judeus religiosos, tradicionais ou não, um lugar para Döblin onde ele se sentisse acolhido e isso se comprova facilmente em tudo o que ele escreve sobre judaísmo. Todavia, a sua viagem à Polônia acontece no exato momento em que está ocorrendo a crise da *Haskalá*, o recrudescimento dos movimentos ultranacionalistas e a transgressão dos valores humanitários iluministas. Todo aquele “avanço” linear do progresso estava deliberadamente posto em xeque. Os valores de liberdade e igualdade, que até então pareciam conquistas universalizáveis e inegociáveis, estavam sendo colocados de lado por conta da crise mundial capitalista. Uma forma de nacionalismo ditatorial e sectário estava emergindo, ganhando força entre a população e tomando o lugar dos ideais libertários. Döblin não era alheio a esses acontecimentos e percebia que, além de não ser judeu, deixava paulatinamente de ser alemão. Segundo o professor Helmut Galle, a *Viagem à Polônia* documenta também “o impacto que o catolicismo dos poloneses deixou no viajante, sentindo-se impressionado e atraído pela profunda religiosidade do povo, uma espiritualidade que ele não conhecia dos seus compatriotas alemães secularizados” (GALLE, 2010, p. 272). Pode-se entender que essa tenha lhe trazido a certeza de que ele não era de fato judeu, de que as comunidades judaicas asquenazes tradicionais estavam por acabar e de que aquele mundo do racionalismo intelectual não dava conta da sua existência.

Não trataremos aqui detalhadamente da conversão de Döblin, que ocorre quando ele chega aos Estados Unidos na condição de exilado, mas sim de alguns dos fatores que o levaram a se aproximar do cristianismo durante a sua viagem à Polônia. Contudo, não nos parece que Döblin tenha se tornado cristão por força da necessidade ou conveniência, senão que pela sua própria vontade, como resultado de uma experiência pessoal que decorre da sua condição de homem europeu ocidental e secularizado. Podemos apenas supor que, talvez diante dos anos de perseguição pelo território francês e com a calamidade que atingiu a vida da maioria dos judeus asquenazes durante a Segunda

Guerra Mundial, ele tenha substituído a sua fé na racionalidade pela experiência religiosa, colocando o cristianismo no lugar da condição de cidadão alemão. A experiência religiosa com o judaísmo, como discutimos anteriormente, nunca lhe interessou de fato. Entendemos que o cristianismo começou a ocupar um lugar de destaque na vida de Döblin ocupando o espaço que a fragmentação identitária da *Haskalá* deixou.

2.8 A viagem de volta¹²⁵

Depois de uma conturbada viagem, passando novamente por Varsóvia, Döblin chega à cidade livre de Danzig. Esse último capítulo do livro reitera a ambivalência de seu pensamento diante da contenda judaica, dos valores burgueses e da emancipação. Döblin não expressa abertamente essa ambiguidade, nem trata dela diretamente nos textos que lemos, mas ela surge reiteradamente em comentários contraditórios onde ora ele sente falta do mundo burguês alemão, ora ele o condena veementemente:

Eu observo o cartaz de um fotógrafo, - e - penso nas figuras da Floriangasse em Cracóvia. Uma mulher sentada com produtos de toilette, com o peito quase nu; um casaco noturno quase caindo, um chapéu coquete cobrindo a testa; ela sorria exuberante, muito consciente. Ah, Cracóvia! Agora eu estou satisfeito, de andar por aqui? Agora há sim ordem e limpeza. As fachadas nas ruas não estão desmoronando. O pavimento da barragem é perfeitamente intacto. Aqui há rostos bem nutridos em imagens penduradas nas vitrines dos fotógrafos. Elas são leves e confortáveis e algumas, densamente polvilhadas de complacência. A - morte do coração! O termo me vem à mente, mas eu não sou um lírico. Teimosamente, o termo: morte do coração! Estupidez e inexpressividade no rosto do fotógrafo. E não apenas na sua caixa; ele a conhece bem. Também aqueles que andam ao meu lado no pavimento são assim, criaturas eficientes, aplicadas, mas todos padronizados. Tão padronizados. Eu não vejo pessoas. Elas têm algo semelhante às formigas. São uma massa, que executa, que trabalha. Será que eles sabem por quê? Mas eles fazem. É algo vegetativo, vazio. Eu tenho de abaixar os olhos, não quero olhar adiante. Por que não? Eu me envergonho, eu me sinto terrivelmente abandonado. E isso, querido coração, espera por você na Alemanha. Aqui você tem limpeza, ordem, bem-estar. Aqui você está em casa. Não será tudo sempre assim. Assim se parece, mas apenas no primeiro momento (DÖBLIN, 1987, p. 338 – 339, grifos meus)¹²⁶.

¹²⁵ O título em alemão é *Ausreise*, que se traduz por “viagem para fora” ou “saída do país”. O título em português foi opção nossa.

¹²⁶ Tradução minha. No original: Ich betrachte den Aushang eines Photographen, – und – denke an die Bilder in der Floriangasse in Krakau. Eine Frau saß da, sie hatte an eine weiße Atlastoilette, die die Brust fein entblößte; absinkender Abendmantel, koketter Hut in der Stirn; sie lächelte üppig, sehr wissend. Ah, Krakau. Bin ich nun zufrieden, dass ich hier gehe? Nun ist ja Ordnung und Sauberkeit da. Die Straßenfronten bröckeln nicht ab. Das Pflaster auf dem Damm ist tadellos intakt. Hier hängen in dem Schaufenster des Photographen solide wohlgenährte Gesichter. Sie sind behaglich, leicht und manche dick bepudert mit Selbstzufriedenheit. Der – Herzenstod! Was fällt mir das Wort ein, ich bin doch kein Lyriker. Hartnäckig das Wort: Herzenstod! Stumpfheit, Ausdruckslosigkeit auf den Gesichtern des Photographen.

Um pouco mais adiante, ele descreve quatro navios de guerra poloneses com artilharia e escreve que “Danzig não é mais uma cidade rica alemã, é uma peculiar hermafrodita soberana. Já na estação de trem eu me espantei com o guichê polonês. Por motivos políticos se criou essa aberração, a cidade livre a contragosto” (DÖBLIN, 1987, p. 340)¹²⁷. À noite, Döblin assiste a uma récita da ópera *Tristão e Isolda*, de Richard Wagner, num ambiente de teatro de ópera típico burguês. Algumas páginas depois, ele menciona que não quer nada com aquela cidade, deseja apenas ficar diante do mar por uma hora (DÖBLIN, 1987, p. 343).

As reflexões de Döblin aqui parecem querer reafirmar o mundo alemão burguês da emancipação. A cidade de Danzig, que antes da Primeira Guerra Mundial fora território alemão, parece não o agradar mais depois que se tornou cidade livre¹²⁸. Döblin parece se queixar da presença polonesa na cidade, parece tentar encontrar o conforto daquela sociedade padronizada que ele reiteradamente crítica ao longo da *Viagem à Polônia*. De fato, esse mundo padronizado no qual foi criado era muito mais fácil de ser entendido na perspectiva racional, no domínio da previsibilidade, dos hábitos burgueses muito bem estabelecidos com comportamentos uniformes. O contraponto que se encontrava no Leste parecia, todavia, muito mais instigante e interessante, mas apenas na posição de observador participante, como Döblin o experimenta. Ao final, ele afirma:

Eu vi rebanhos de pessoas corajosas. Rebanhos de pessoas aflitas. Que não se deve sucumbir à adoração, é para mim infinitamente claro. Que se pode mudar, restabelecer, se pode rasgar, se deve rasgar, isso também é claro para mim. O espírito e a vontade são legítimos, profícuos e fortes (DÖBLIN, 1987, p. 344)¹²⁹.

Döblin parecia entender a dimensão do abismo que separava os judeus que ele conhecia em Berlim daqueles que ele conhecera na Polônia. Quando ele opõe pessoas

Und nicht nur in seinem Kasten; er hat sie gut getroffen. Auch die, die das Pflaster neben mir treten, sind so, tüchtige fleißige Geschöpfe, aber alle gleichmäßig. So gleichmäßig. Ich sehe keine Person. Sie haben etwas Ameisenhaftes. Sind eine Masse, die tut, die arbeitet. Weiß sie warum? Aber sie tut. Es ist etwas Vegetatives, Leeres. Ich muss die Augen niederschlagen, will nicht hinsehen. Warum nicht? Ich schäme mich, ich fühle mich furchtbar verlassen. Und dies, liebes Herz, erwartet dich weiter in Deutschland. Hier hast du Sauberkeit, Ordnung, Wohlstand. Hier bist du zu Haus. Es wird – nicht alles so sein. Im ersten Augenblick schlägt es nur so auf dich ein.

¹²⁷ Tradução minha. No original: Dies Danzig ist keine reichsdeutsche Stadt mehr, ist ein sonderbar souveräner Zwitter. Schon auf dem Bahnhof staunte ich über die polnischen Schalter. Man hat aus „politischen“ Gründen diese Mißgeburt geschaffen, die Freistadt wider Willen. Notamos no final do trecho no original um jogo de palavras que se perde com a tradução. Trata-se do substantivo alemão *Widerwille* (repugnância) e a expressão *wider Wille* (contra a vontade).

¹²⁸ Por conta do Tratado de Versalhes, a cidade de Danzig foi desmembrada do território alemão, tornando-se parte do antigo Corredor Polonês entre os anos de 1920 e 1939.

¹²⁹ Tradução minha. No original: Tapfere Menschenherden habe ich gesehen. Bedrückte Menschenherden. Dass man nicht im Anbeten erliegen darf, ist mir unendlich klar. Dass man verändern, neusetzen, zerreißen darf, zerreißen muss, ist mir klar. Der Geist und der Wille sind legitim, fruchtbar und stark.

corajosas a aflitas, parece sintetizar a sua experiência de conhecer o povo judeu de fato. A aflição o acompanharia doravante, por conta da sua condição de judeu. Ele parece terminar essa história numa enorme aporia, como se pudesse calcular os tempos vindouros e a sua impotência diante deles. Àquela época ainda não se poderia imaginar o massacre da *Shoá* e as coisas terríveis que estavam por acontecer aos judeus, mas Döblin parece entender que o que estava por trás daquela ordem e limpeza a que ele se refere (Cf. p. 82 deste trabalho), era algo muito mais assustador do que qualquer coisa que ele tivesse visto na Polônia. Talvez ele já estivesse ciente de que o desabamento do mundo de fartura e refinamento da emancipação faria emergir o fantasma do exílio, dos *pogroms* e do genocídio, transformando, a reboque, tudo aquilo que ele viu na Polônia apenas em história e literatura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Indo ao encontro de Steven Aschheim, pode-se afirmar que Döblin voltou da Polônia ainda mais defensor do nacionalismo judaico de viés territorialista e muito mais crítico da postura individualista dos judeus emancipados alemães (ASCHHEIM, 1982, p. 206). Sem qualquer dúvida, a contenda judaica passa a ter uma maior relevância na sua vida a partir de então e o acompanha até o seu caminho para o exílio, que se inicia em 1933.

A despeito de algum encanto que o já bem decadente universo da coletividade judaica tenha proporcionado a ele, Döblin reitera a sua visão positiva sobre o indivíduo emancipado. De certa forma, o mundo visitado por ele parece tê-lo fascinado até certo ponto, tomando em seguida a proporção de literatura. Nesse sentido, há de fato uma vitória do indivíduo, na medida em que Döblin se comporta como um escritor que observa e recolhe material para seu novo livro ou como um observador participante que, como já mencionado, publicou os seus relatos ainda durante a viagem.

Isso não significa, evidentemente, que a experiência não o tenha transformado. Mesmo assumindo a sua identidade de intelectual alemão e judeu emancipado, ele passa a ver de outra forma os judeus tradicionais. A reiteração da sua crença no argumento territorialista se justifica se levarmos em consideração que, diante da diversidade entre as comunidades judaicas tradicionais do Leste Europeu, a criação da pátria judaica só seria efetivamente bem-sucedida se abarcasse todas essas diferenças de costumes entre as comunidades judaicas espalhadas pela Europa. Essa postura se verifica na crítica ácida

que ele faz aos Estados nacionais, tratados por ele como “bestas coletivas” (DÖBLIN, 1987, p. 179), assunto que foi discutido anteriormente. Döblin também se posiciona criticamente ao caráter um tanto leviano e individualista da burguesia judaica alemã que, até então, genericamente, buscava não exatamente uma solução para a contenda judaica, mas sim uma forma de preservar seu estatuto dentro da sociedade alemã e se esquivar do antissemitismo. Nesse sentido, a pátria judaica não poderia ser entendida, à época, como um Estado nacional unificado linguística, cultural e etnicamente, senão que um conceito adaptado a um povo de hábitos variados, que se identifica e se reconhece como judeu, e poderia ocupar um território específico. A relativa homogeneidade linguística e cultural dos judeus emancipados da Alemanha estava em consonância com o ideário dos Estados nacionais e em forte conflito com os hábitos judaicos tradicionais do Leste Europeu. É esse conflito que permeia todos os relatos de Döblin. Além disso, os relatos também possuem algum grau de intersecção com seus próprios conflitos pessoais religiosos, notadamente pelo fato de que o seu interesse pelo cristianismo tem origem nessa viagem. Nesse sentido, pode-se perguntar até que ponto, naquela época, o judaísmo secularizado poderia de fato se relacionar com o judaísmo tradicional. Pode-se depreender de toda a perplexidade que Döblin viveu que, talvez, naquele momento, a ideia de uma pátria judaica de viés sionista fosse de fato mera utopia. Na nossa visão, a construção de uma nação judaica passaria necessariamente pelo entendimento da complexa heterogeneidade do povo judeu. Acreditamos que, mesmo após a criação do Estado de Israel, em 1948, e com as facilidades no processo de imigração para os judeus que se espalham pelo mundo, tentar unificar o povo judeu nos dias de hoje seria com certeza uma tarefa extremamente árdua. Essa tentativa no entreguerras teria sido efetivamente impossível.

Outro aspecto que levantamos ao longo deste trabalho foi a noção de recomposição das ruínas¹³⁰. Nesse sentido, gostaríamos de mencionar o escritor romeno/israelense Aaron Appelfeld¹³¹. O mundo que Appelfeld retrata na sua obra é um mundo em ruínas que ele só conheceu através dos relatos dentro da sua família. A *Viagem à Polônia* de Döblin, de forma diferente, apresenta as ruínas de um mundo judaico que Döblin vivenciou para que o leitor as reconstrua através do seu imaginário. Ela pode e deve ser entendida como uma obra literária, que relata as experiências de um narrador

¹³⁰ Estou mencionando aqui o título do livro do prof. Luís Sérgio Krausz, *Ruínas Recompuestas*, incluso nas referências bibliográficas deste trabalho.

¹³¹ Aaron Appelfeld foi um escritor sobrevivente da *Shoá* que imigrou para Israel, depois da Segunda Guerra Mundial. Sua obra está majoritariamente ambientada nos tempos de fartura que seus pais, judeus emancipados no Império Austro-Húngaro, viveram.

participante, quase sempre na posição de observador. Efetivamente, o embate entre tradição e secularidade se apresenta ao longo de todo o livro e, assim como ocorreu com outros judeus emancipados da época que se aventuraram em conhecer o judaísmo tradicional, a experiência trouxe mais dúvidas do que respostas. Seja como for, em 1925, a editora Fischer publicou *Viagem à Polônia*, e esse universo que Döblin vivenciou pôde ser visitado até os dias de hoje através dessa obra, mantendo viva no imaginário dos leitores a memória daquelas sociedades tradicionais que, calamitosamente, se dissolveram com o advento da *Shoá*. Assim como na obra de Appelfeld, cabe ao leitor a reconstrução daquele universo judaico através da sua compreensão de mundo. A empreitada de Döblin pelo ambiente judaico polonês dos anos 1920 deixou um legado inestimável para o judaísmo asquenaze e para todos aqueles que desejarem estudá-lo com mais profundidade. A literatura é sem dúvida um espaço privilegiado de discussão sobre a tradição e a secularidade no judaísmo, na medida em que tem a propriedade de operar como fórum dos conflitos particulares e pequenos que constroem e reconstróem a história como um todo, e sem os quais ela não existiria, ou pelo menos não faria sentido que ela existisse. O que Döblin documentou é uma pequena parte de um olhar para a história do judaísmo e ajuda a preservar a memória do povo judeu.

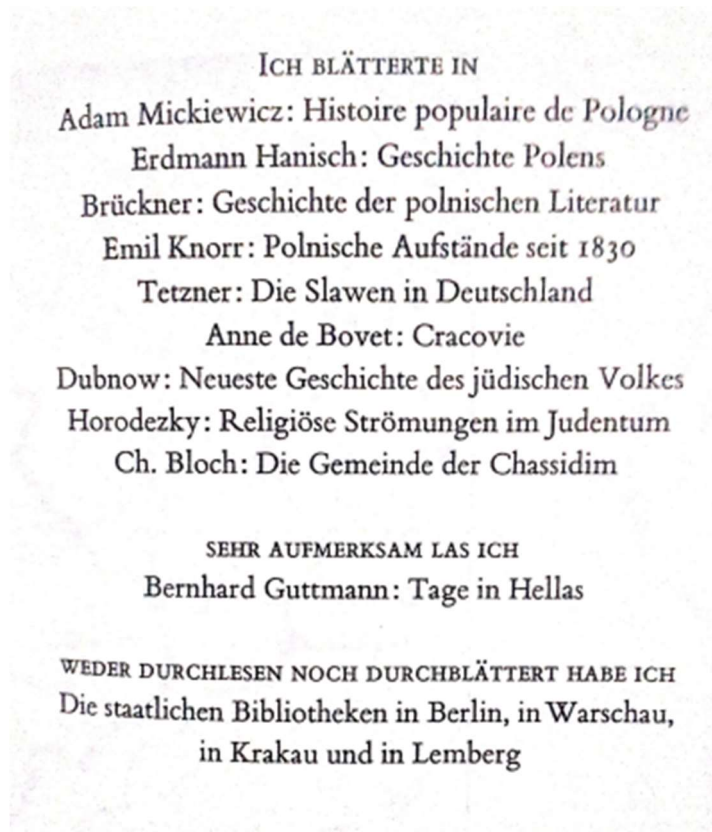
Gostaríamos de finalizar esta dissertação frisando o aspecto da ambivalência que está presente o tempo todo na *Viagem à Polônia* e em todos os textos de Döblin sobre judaísmo que consultamos. Não é de se estranhar que o assunto fosse para ele espinhoso, pois o era certamente para a maioria dos judeus alemães da época. O que se demonstrou muito interessante é que, até a viagem à Polônia, Döblin desdenhava, de certa forma, a sua origem judaica, como um típico representante da burguesia intelectual alemã, aquela mesma que ele critica severamente quando está na Polônia. Não encontramos quase nenhum escrito de Döblin, anterior à sua viagem à Polônia, onde ele discutisse profundamente a religião, encontramos apenas algumas pequenas referências, muito superficiais, ao assunto em alguns textos. Aparentemente, Döblin fala do tema muito mais através de vivências próprias, muito conflitivas, sem compromisso com uma coerência argumentativa. O judaísmo é apresentado por ele como uma experiência infeliz e até traumática da juventude. Além disso, ser judeu é o fator que o fez perder a condição de cidadão alemão e partir para o exílio. Essa ambiguidade, que representou um robusto obstáculo para a elaboração deste trabalho, não é exclusividade de Döblin. Ela está presente na *Haskalá* de maneira ampla e se revela tanto em conflitos pessoais quanto em relações político-sociais. Ela reflete o conflito identitário de um povo que estava à época

(e ainda está) espalhado pelo mundo, se equilibrando entre a tradição e a modernidade e se perguntando o que é de fato ser judeu.

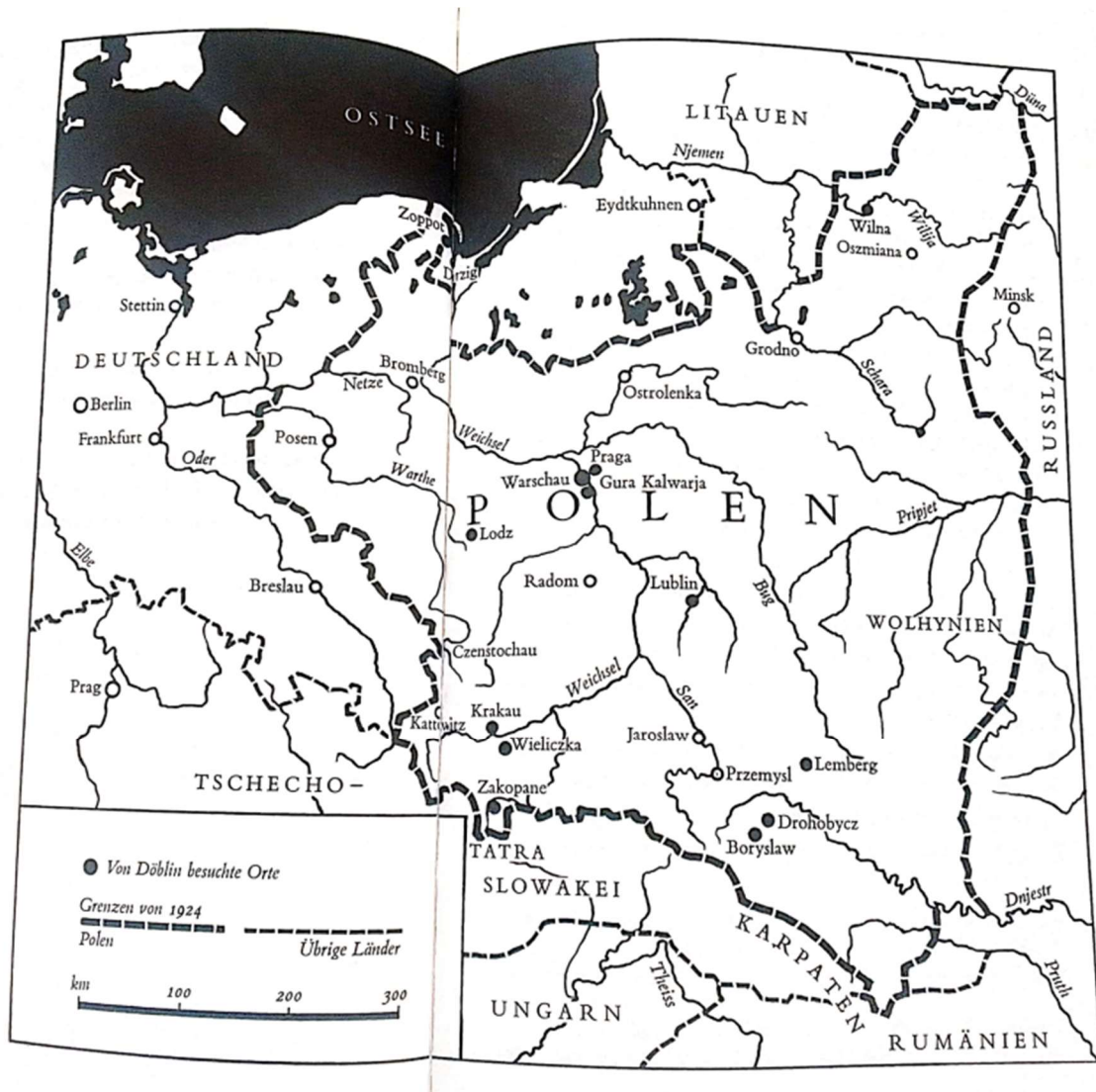
ANEXOS

Imagens

Referências consultadas por Alfred Döblin para a sua viagem



Mapa da viagem de Alfred Döblin (DÖBLIN, 1987, pp. 346 – 347)



Mapa territorialista assinalando os possíveis lugares para a construção da nação judaica (<https://collections.lib.uwm.edu/digital/collection/agdm/id/4550/rec/1>)

ACQUIRED BY GIFT from J. H. H. 1945
 1000 Library
 I. W. M. H. S. C. 1945

A LAND FOR THE JEWS!

Recent history-making conferences disclosed no thought and made no steps toward to find a way out of one of the most persistent and most grave international issues - the Jewish Problem. Failure to bring to a bold and permanent solution the explosive abnormality of the numbers, has led to the Jewish nation will aggregate shall have even more than it aggregated the tragic period before the outbreak of the present catastrophic war.

This map presents a selection of ten territories. Any one of them can be sold or assigned by the host, holding power to the Jews. In any one of these, or an similar territories elsewhere, the Jews can establish an independent, sovereign, democratic Jewish Nation and a Jewish State of their own. Many prospects exist.

This reconstructed Jewish Nation and State, 1945-1946, is to be used as a mere refuge of shelter for persecuted or victimized individual Jews. It is to be a politically recognized country for all those Jews who have the courage to stand up and identify themselves as members of the Jewish Nation for Jews who are ready to throw off the world confederate and the treacherous security of "minority rights" and to exchange them for the best - one dignity and the solid shield of national independence.

Some of the outlined territories haven't one time or another been under Jewish rule and opportunities for Jewish settlements. The fate and future of the Jewish Nation is not limited to any specific piece of real-estate. The Jewish Nation will live and grow and march to new greatness on any territory it can win - or acquire for this historic purpose from the World.

JEW STATE A FAIR EXCHANGE TO ISRAEL

- ★ DISFRANCHISE Instead of Toleration
- ★ DIVORCEMENT Instead of Liberty
- ★ DEEP-ILLAGE Instead of Protection
- ★ DISFRANCHISE Instead of Oppathy

1000 C. (1947)
 1000 C. (1947)

1 **1000-10000** Jewish settlement region in the East on Amer River, 1000 miles from Pacific near Tadmort & Kanoon. 10,000 sq. mi. Desert approach to Jewish political independence today. Augmented by Soviet & Manchurian land to 20,000 sq. miles. Rich virgin region. Agriculture, coal, timber, oil. Potential industrial & trade center.

2 **1000-10000** Section of Northern Island lowlands east of Murray River basin. Gateway to East Indies & India. Rich soil & grazing. Abundant water. Good all year climate. One million settlers without, 20 million with irrigation. **AFRICA** - timber, sugar, oil. Potential industrial and trade center for India and China.

3 **1000-10000** Section of Small Peninsula east of St. Central Alaska on both sides of Cook Inlet. Largely uninhabited & wooded. Fair climate. Best small plateau good for farming & grazing. Coal, minerals, timber, gold. Rich water, cattle country. Potential wood industry & woolly center for Asia export. Good accessibility for tourism. Good for pioneering.

4 **1000-10000** Area west of Alaska & lower Yukon River valley & small portion of north Alaska. Rich soil & one output arctic Arctic Circle. Fresh pioneering country. In-line sunlight in summer. Deer, wild water, fish, maple-like plant & vegetable life, huge animal herds, giant timber. Uninhabited. **AFRICA** - Peace River flow, included in St. Columbia. Timber, iron, coal, rich soil. Many natural resources.

5 **1000-10000** West & south section of British Columbia, plus a small section of the Sierra Nevada region in Venezuela, plus a segment of Brazil's Callage River borderland. Part jungle, uninhabited but habitable, with outlet to Atlantic Ocean. Diverse variety of sites, manganese, bauxite, gold, diamonds, lush timber, copper, sugar, rice.

6 **1000-10000** Section of the Delta Congo region north of Parana River, bordering on Paraguay. Uninhabited, unexplored, unexploited, barely inhabited. Tough, dangerous but habitable jungle country. Rich in resources. Rubber, gold, diamonds. Potential industrial region. Could neutralize large Japanese & German colonies stretched toward coast.

7 **1000-10000** Part west of Egypt, south to Tr. of Gases. Mediterranean climate. Rich in soil & resources, but habitable & sparsely populated. Temperate climate, adequate rain, spring water, fertile coast region to 80 miles inland. Warm desert in south can be developed to industrial, strategic & communication importance.

8 **1000-10000** Composite sections of Egypt, Uganda, Italian Somalia & India. Bordering on Ethiopia. Arid. Sparsely inhabited. Rich in soil & resources, but habitable & sparsely populated. Temperate climate, adequate rain, spring water, fertile coast region to 80 miles inland. Warm desert in south can be developed to industrial, strategic & communication importance.

9 **1000-10000** Composite sections of Tanganyika (former German colony), Zanzibar, Swaziland, North Rhodesia, and strip of Belgian Congo. Opposite Malagasy. Empty, virgin territory. Separate climate. Can grow grain, timber, iron, fruits, just trees, cotton and coffee. The coal, chrome, asbestos, gold, big game and ivory. Coastal trade.

10 **1000-10000** Composite section of China's Sinkiang, Soviet Union (Turkmenia), Tibet & India. Located between Kashgar, Samarkand and Peshawar, on Tarik River. Fronting as a cultural, industrial, trade & communication bridge between the new China & the European east.

Published by Joseph Heller
 8741 West Seventh Street, Los Angeles 1, Calif.

Sinagoga caraíta de Vilnius (<https://religiana.com/karaite-kenessa-vilnius>)



Inauguração da Yeshivá Chachmei Lublin em 1924¹³²

(https://www.chabad.org/parshah/article_cdo/aid/763078/jewish/Luxury.htm)



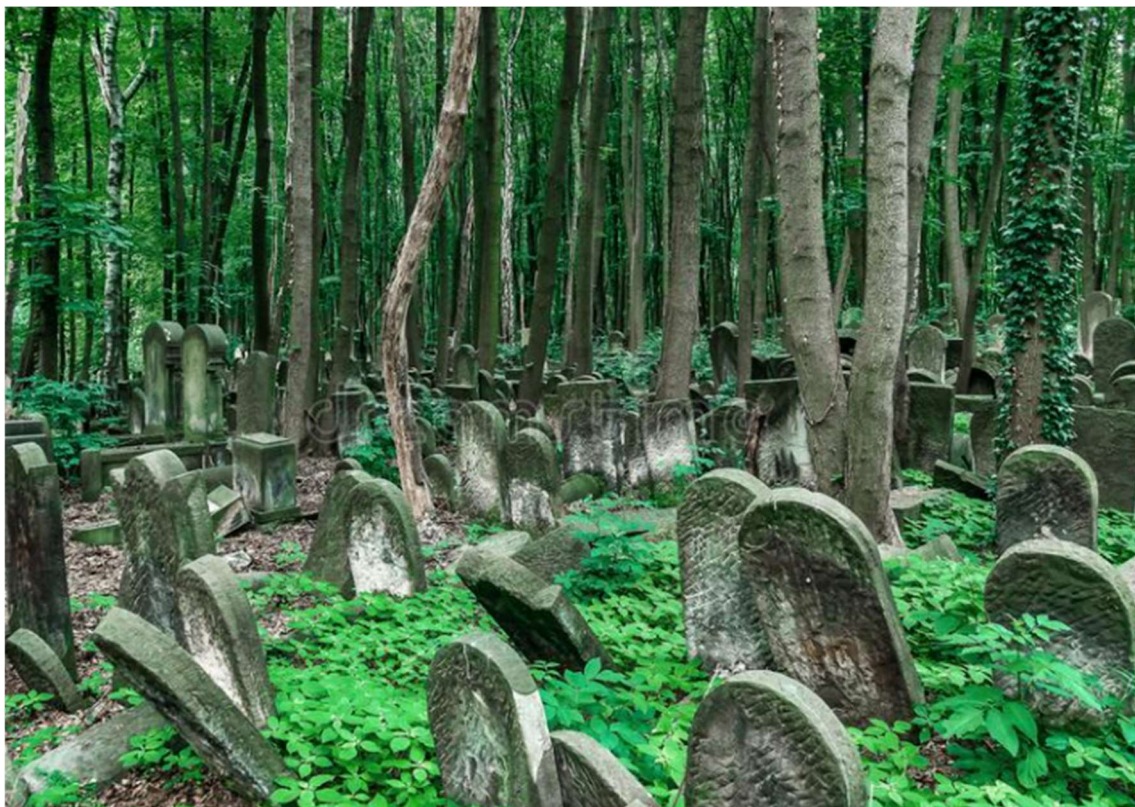
Yeshivá Chachmei Lublin atualmente. O prédio abriga também o Hotel Ilan

(<https://elirab.me/lublin-poland/>)



¹³² Döblin relata ter visto o prédio ainda em construção (DÖBLIN, 1987, p. 170).

Cemitério judaico de Varsóvia (<https://pt.vecteezy.com/foto/17672020-cemiterio-judeu-de-varsovia>)



Poema de Bertolt Brecht referente à conversão de Alfred Döblin

Tradução do Prof. Dr. Helmut Paul Erich Galle (BRECHT, 1997 apud GALLE, 2010, pp. 268 – 269)

Incidente Vergonhoso

Quando um dos meus deuses superiores celebrava seu 10.000º aniversário
Fui com meus amigos e discípulos, para festejá-lo
E eles dançaram e cantaram diante dele e recitaram escritos.
O ambiente estava comovido. A festa se aproximava de seu fim.
Então o deus festejado subiu à plataforma que pertence aos artistas
E declarou em voz alta
Diante de meus amigos e discípulos suados
Que ele acabara de sofrer uma revelação e agora
Tornara-se religioso e com precipitação imprópria
Vestiu-se provocantemente com um chapéu de padrega, corroído por traças,
Ajoelhou-se obscenamente e entoou
Despudoradamente um atrevido coral, violando assim os sentimentos irreligiosos
Dos seus ouvintes, entre os quais
Se encontravam adolescentes.

Há três dias
Não ousei mostrar-me aos
Meus amigos e discípulos, tamanha
A minha vergonha.

Bertolt Brecht (1943)¹³³

¹³³ **Peinlicher Vorfall**

Als einer meiner höchsten Götter seinen 10000 Geburtstag beging
Kam ich mit meinen Freunden und meinen Schülern, ihn zu feiern
Und sie tanzten und sangen vor ihm und sagten Geschriebenes auf
Die Stimmung war gerührt. Das Fest nahte seinem Ende.
Da betrat der gefeierte Gott die Plattform, die den Künstlern gehört
Und erklärte mit lauter Stimme
Vor meinen schweißgebadeten Freunden und Schülern
Dass er soeben eine Erleuchtung erlitten habe und nunmehr
Religiös geworden sei und mit unziemlicher Hast
Setzte er sich herausfordernd einen mottenzerfressenen Pfaffenhut auf
Ging unzüchtig auf die Knie nieder und stimmte
Schamlos ein freches Kirchenlied an, so die irreligiösen Gefühle
Seiner Zuhörer verletzend, unter denen
Jugendliche waren.

Seit drei Tagen
Habe ich nicht gewagt, meinen Freunden und Schülern
Unter die Augen zu treten, so
Schäme ich mich.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APPELFELD, Aaron. *Badenheim 1939*. Übers. Moacir Amâncio. Barueri: Manole Ltda., 2012.
- ASCHHEIM, Steven E. *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800-1923*. Madison: University of Wisconsin Press, 1983.
- BACON, G. „One Jewish Street?: Reflections on Unity and Disunity in Interwar Polish Jewry.“ Antony Polonsky, Hanna Węgrzynek, Andrzej Żbikowski. *New Directions in the History of the Jews in the Polish Lands*. Academic Studies Press, 2018. 324 - 337. JSTOR.
- BALVE, Johannes. *Aestetik und Anthropologie bei Alfred Döblin: vom musikphilosophischen Gespräch zur Romanpoetik*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, 1990.
- BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BERGSON, Henry. „Da multiplicidade dos estados de consciência: a ideia de duração.“
- BERGSON, Henry. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Übers. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988. 57-98.
- . *Matéria e Memória*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- BOSI, Alfredo. *Entre a Literatura e a História*. São Paulo: Editora 34, 2013.
- BRANDT, Marion. *Erläuterungen zu Alfred Döblins „Reise in Polen“*. 2016. Disponível em: <<http://www.alfred-doeblin.de/data/erlaeuterungen-zu-doeblins-reise-in-polen.pdf>> Acesso em: 21 de outubro de 2022.
- BRANDT, Marion. „Reise in Polen“ (1925). BECKER, S. *Döblin-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*. 1. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. 288-295.
- BROCKINGTON, Joseph L. *Vier Pole expressionistischer Prosa*. New York: Peter Lang Publishing, 1987.
- DAHER, G und PFEFFER, R., „O Hassidismo na visão de Martin Buber.“ *Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG* 10 2008: 1-8.
- DÖBLIN, A. *Autobiographische Schriften und letzte Aufzeichnungen*. Olten: Walter, 1980.
- DÖBLIN, Alfred. *Berlin Alexanderplatz*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1965.

- . Reise in Polen. München: Deutsche Taschenbuch Verlag, 1987.
- . Schriften zu jüdischen Fragen. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH, 1997.
- . Schriften zu Leben und Werk. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2015.
- ECO, Umberto. Como se faz uma tese. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- FEINER, Shmuel. Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2001.
- FLUSSER, Vilém. Bodenlos. Düsseldorf: Bollmann Verlag GmbH, 1992.
- GALLE, Helmut. „A Viagem de destino de Alfred Döblin: relato autobiográfico de uma conversão.“ LEWIN, H. Judaísmo e Globalização: Espaços e Temporalidade. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010. 268-275.
- GLISSANT, Edouard. „Cultura e identidade.“ GLISSANT, Edouard. Introdução a uma poética da diversidade. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005. 71-96.
- GOLD, Ben-Zion. The Life of Jews in Poland before the Holocaust: a Memoir. Lincoln: University of Nebraska Press, 2007.
- GORNY, Yosef. „Klal Yisrael: From Halakha to History.“ Contemporary Jewries: Convergence and Divergence 01. 01 2003: 11 - 12.
- GUINSBURG, Jacob. Aventuras de uma língua errante: ensaios de literatura e teatro ídiche. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.
- HABERMAS, Jürgen. „Die Trennung von Glauben und Wissen: Protestantismus und Subjektphilosophie.“ HABERMAS, J. Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 2. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2019. 7-59.
- HERZL, Theodor. Der Judenstaat. Berlin: ngiyaw eBooks, 2005. Disponível em: <<http://ldn-knigi.lib.ru/JUDAICA/Herzl-Judenstaat.pdf>> Acesso em 18 de agosto de 2022.
- HORCH, Hans O. „Döblin und das Judentum.“ BECKER, S. Döblin Handbuch: Leben - Werk - Wirkung. Stuttgart: J.B. Metzler, 2016. 348-356.
- KATZ, Jacob. Out of the Ghetto. Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- KOSELLECK, Reinhart. „Fiktion und geschichtliche Wirklichkeit.“ Zeitschrift für Ideengeschichte 2007: 39-54.
- KRAUSZ, Luis S. „Glückl von Hammeln, uma anunciadora da Emancipação judaica e do romance judaico na Alemanha.“ Pandaemonium Germanicum Revista de

- Estudos Germanísticos abr-mai 2016: 126-147. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=386645200006>> Acesso em: 15 de março de 2022.
- . Passagens: Literatura Judaico-Alemã entre Gueto e Metrópole. São Paulo: Edusp, 2012.
- . Ruínas Recompuestas: judaísmo centro-europeu em Aharon Appelfeld, Joseph Roth e Georg Herrmann. São Paulo: Humanitas, 2013.
- . Santuários Heterodoxos. São Paulo: Edusp, 2017.
- . „Uma viagem aos judeus.“ Web Mosaica Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall jul-dez 2009, N. 2 Ausg.: 99-115. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/webmosaica/article/view/11986>> Acesso em 29 de abril de 2022.
- LÉGER, Danièle H. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. Übers. J.B. KREUCH. Petrópolis: Vozes, 2008.
- LEWIN, Louis. Deutsche Einwanderungen in polnische Ghetti. Frankfurt am Main: J. Kaufmann, 1907.
- LUKÁCS, Georg. A Teoria do Romance. São Paulo: Editora 34, 2009.
- PASTUSZKA, Anna. „Erinnerungsort Lublin: literarische Narrationen über die Stadt und ihre jüdischen Bewohner bei Alfred Döblin und Hanna Krall.“ Kwartalnik Neofilologiczny 28. 03 2019, 1 Ausg.: 60-71.
- REGENSTEINER, H. „Ein Wort über Alfred Döblin (1878-1957).“ Monatshefte 11 1957: 330-331. JSTOR. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/30160424>> Acesso em 14 de fevereiro de 2023.
- ROVNER, Adam. In the Shadow of Zion. New York: New York University Press, 2014.
- SAND, Shlomo. A invenção do povo judeu. Übers. Eveline Bouteller. São José dos Campos: Benvirá, 2008. e-Book.
- SKOLNIK, Fred. Encyclopaedia Judaica. 2. Bd. 11. Detroit: Thompson Gale, 2007. 22 Bde.
- SKOLNIK, Jonathan. Jewish Pasts, German Fictions: History, Memory and Minority Culture in Germany, 1824 - 1955. Stanford: Stanford University Press, 2014.
- STERN, Selma. Der preussische Staat und die Juden. Tübingen: Mohr Siebeck, 1975.
- TAYLOR, Charles. Uma era secular. São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- WASSERSTEIN, Bernard. On the Eve: the Jews of Europe before the Second War. Londres: Profile Books LTD, 1996.

WEBER, Max. „Wissenschaft als Beruf.“ BAIER, H. et al. Max Weber Gesamtausgabe.
Bd. 17. Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck), 1992. 71-111.
ZWEIG, Stephan. Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers. Estocolmo:
Bermann-Fischer Verlag, 1944.