

Uma viagem aos judeus

LUIS S. KRAUSZ

Doutor em Literatura e Cultura Judaica pela Universidade de São Paulo (USP),
pós-doutorando e bolsista da Fapesp no Departamento de Letras Orientais da USP

RESUMO Este artigo trata de uma viagem à Polônia que o escritor judeu alemão Alfred Döblin empreendeu em 1924, como reação aos primeiros ataques antissemitas perpetrados em Berlim pelos precursores do nazismo no ano anterior. Döblin, que nasceu em uma família judaica assimilada à cultura alemã moderna e não tinha qualquer tipo de vínculo com a tradição, era um homem avesso ao turismo, visto por ele como uma ocupação ociosa, de pessoas incapazes de encontrar a felicidade na própria existência. Seu objetivo ao viajar à Polônia era o de conhecer os judeus, de vez que ele não considerava que aqueles alemães que ele conhecia, e que se autodenominavam judeus, o fossem verdadeiramente. Esta viagem traz à tona o confronto mais amplo entre modernidade e judaísmo, que marca toda a história do judaísmo europeu do século XX, tornando-se, assim, emblemática de um conflito de culturas e, sobretudo, de conceitos divergentes de nacionalidade judaica.

PALAVRAS-CHAVE Literatura judaico-alemã; iluminismo judaico; crise de valores; história judaica moderna.

ABSTRACT This is an account of a trip to Poland undertaken by the Jewish-German author Alfred Döblin in 1924 as a reaction to the first anti-Semite attacks in Berlin by the precursors of Nazism the year before. Döblin, who was born in a family assimilated to the modern German culture and had no links to the Jewish tradition, was a man who despised tourism, thought by him as being an idle occupation for people unable to find happiness in their own existences. His aim in travelling to Poland was to get acquainted with the Jewish people, since he did not consider the Germans he knew, and who called themselves Jews, as being Jewish. This trip reveals, in a larger frame, the conflict between modernity and Judaism which seals the history of European Judaism in the 20th century, thus becoming a landmark of the conflict of cultures and, above all, of diverging concepts of Jewish nationality.

KEYWORDS Jewish-German literature; Jewish illuminism; crisis of values; modern Jewish history.

Na primeira metade da década de 20 ocorreram, em Berlim, eventos que se assemelhavam a pogroms, no leste da cidade, na Gollnowstraße e redondezas. Isto ocorreu no âmbito do movimento dos Landknechte daqueles anos: o nazismo, assim, dava seu primeiro grito. Àquela época alguns representantes do sionismo berlinense convidaram um número de senhores de origem judaica para um encontro, no qual se falou sobre aqueles acontecimentos, o panorama mais amplo em que tiveram lugar e sobre os objetivos do sionismo. Logo depois dessa discussão, um deles veio à minha casa, querendo despertar meu interesse por uma viagem à Palestina, o que era algo estranho para mim. O convite teve um outro efeito sobre mim. Embora eu não tenha aceito ir à Palestina, cheguei à conclusão de que deveria me orientar com relação aos judeus. E cheguei à conclusão de que, na verdade, eu não conhecia judeus. Eu não poderia chamar de judeus aqueles dentre os meus conhecidos que se consideravam judeus. Eles não tinham a crença judaica, nem a língua, talvez eles fossem os remanescentes de um povo em processo de desaparecimento, que de há muito havia se fundido com um novo ambiente. Então eu perguntei a mim mesmo e aos outros: onde há judeus? Responderam-me: na Polônia. E por isso eu viajei para a Polônia (DÖBLIN, 1949, p.164 apud GRABER, 1987, p.352).^{*1}

REISE IN POLEN, LIVRO QUE ALFRED DÖBLIN ESCREVEU NOS ÚLTIMOS MESES DE 1924, é uma obra paradigmática da condição de alienação com relação às próprias origens característica de uma parcela significativa da população judaica da Alemanha a partir das últimas décadas do século XIX, quando o processo de integração à sociedade alemã mais ampla,

que teve início a partir do final do século XVIII, sob a influência do Iluminismo, atingia seu auge. O conceito de *Deutscher Bürger mosaischen Glaubens* (cidadão alemão de fé mosaica) foi determinante para a formação de uma identidade judaico-alemã moderna, em que a questão judaica se limitava unicamente ao aspecto de confissão religiosa, incorporando, implicitamente, a nacionalidade germânica e rompendo, de maneira radical, com o conceito de *Galut* (exílio), fundamental à ideia de *nação* judaica e *unidade* do povo judeu, que norteara as identidades judaicas europeias em toda a Idade Média e também no período barroco. Este novo conceito, fundamentado numa visão de mundo secularizada e nos conceitos de cidadania e sociedade civil derivados do Iluminismo, foi responsável pelo surgimento daqueles personagens aos quais Döblin se refere no texto citado acima, ao afirmar:

Eu não poderia chamar de judeus aqueles dentre os meus conhecidos que se consideravam judeus. Eles não tinham a crença judaica, nem a língua, talvez eles fossem os remanescentes de um povo em processo de desaparecimento, que de há muito havia se fundido com um novo ambiente.

Döblin, aqui, está se referindo ao ambiente em que vivia, mas também, de maneira indireta, à sua própria identidade, de vez que nasceu no seio de uma família que abandonara as tradições de seus antepassados, em cidadezinhas polonesas ocupadas pela Prússia, para lançar-se na grande aventura da modernidade, migrando de Samter para Stettin e Berlim – cidades cada vez maiores e mais modernas em sua época, e acompanhando esta migração com uma mudança radical em suas maneiras de viver e com uma ruptura com as crenças judaicas tradicionais.

O despertar de Döblin para a questão judaica foi provocado, como se lê acima, pelos primeiros incidentes antissemitas ocorridos no *Scheunenviertel*

berlinense. Estes incidentes, e o contexto de antissemitismo crescente no qual se inserem, foram causa de grande perplexidade para a maior parte dos judeus de língua alemã, que se identificavam inteiramente com o país e a cultura em que viviam, e que se esforçavam no sentido de criar e manter uma identidade cultural que se distinguiu do judaísmo tradicional, baseado na observância aos preceitos religiosos, na situação socialmente marginal e na esperança coletiva por uma redenção messiânica e sobrenatural que conduziria os membros desta nação exilada de volta às terras de seus ancestrais, conforme formulado em Deuteronômio, 30 e reiterado pelos profetas bíblicos.

A cisão do judaísmo europeu dos séculos XIX e XX, entre *Westjuden* (judeus ocidentais) e *Ostjuden* (judeus orientais), foi um processo que criou dois polos distintos e Döblin, pertencente ao primeiro, decidiu que era preciso conhecer o segundo para saber como reagir ante os acontecimentos. Em vez de deixar-se levar pelas ideias prontas, fossem essas as oferecidas pela tradição religiosa, fossem as sugeridas pelos representantes do sionismo berlinense, Döblin decidiu, antes de mais nada, ver, com seus próprios olhos, aqueles que eram perseguidos pelos *Landknechte*. Sua viagem à Polônia, assim, tem o sentido de uma investigação acerca de suas origens perdidas, mas o seu objetivo não é religioso, no sentido de reatar laços rompidos pelo curso da história: Döblin toma, consistentemente, ao longo da descrição de sua viagem, o partido da modernidade e da transformação dos judeus da Europa, visto por ele como uma necessidade histórica.

Seu ponto de vista, ao lançar-se neste empreendimento, é o do homem solidamente ancorado nos paradigmas da modernidade, especialmente os da ciência e da razão, e não o do desgarrado que busca reconciliar-se com valores e formas de vida relegadas ao esquecimento por seus pais e avós. Sua

visão sobre a Polônia – e sobre os judeus da Polônia – pretende-se, de um lado, neutra e objetiva, mas ao mesmo tempo está inextricavelmente vinculada a uma visão de mundo moderna, que enxerga a dissolução do judaísmo tradicional e pietista como um fenômeno positivo e como um passo necessário na marcha do *progresso* – um termo que ele não emprega diretamente, mas que ainda assim parece nortear suas observações.

Enquanto autores como Martin Buber e Arnold Zweig, que em obras como *Die Legende des Baalschem* (BUBER, 1908) e *Das ostjüdische Antlitz* (ZWEIG, 1920) propõem uma visão romantizada dos judeus das aldeias do Leste europeu e tratam de remediar essa situação criando em torno dos *Ostjuden* uma espécie de nova mitologia, identificando esses *Ostjuden* supostamente autênticos em sua fé e em suas formas de vida como os herdeiros e cultores de uma tradição ética e espiritual ininterrupta, Döblin, que ostensivamente teve seu interesse pelos judeus despertado pelo surgimento da violência protonazista em Berlim, resolveu fugir às idealizações tanto quanto a uma resposta de caráter político – que ele via como o surgimento do sionismo – ante os acontecimentos para, primeiro, tratar de ver com os próprios olhos quem eram, afinal, esses judeus de quem tanto se falava mas que lhe pareciam totalmente desconhecidos.

A família de Döblin percorreu uma trajetória geográfica e espiritual característica do judaísmo alemão das últimas décadas do século XIX². Sua mãe nasceu em Samter, na província de Posen (Polônia prussiana), de uma família que ainda falava ídiche, e seus tios cedo migraram de Samter para Breslau, e de lá para Berlim – um percurso característico entre os judeus da Alemanha, em sua marcha em direção ao Ocidente e à prosperidade nos negócios – e uma marcha que deixava para trás o mundo agonizante do *shtetl*. Seu pai, Max Döblin,

nasceu em Posen, e Alfred passou sua infância em Stettin, cidade que seria incorporada ao território polonês depois da 2ª Guerra Mundial.

Aos 40 anos de idade, Max Döblin abandonou sua família. Para o escritor, ele foi

etnologicamente uma vítima da migração. Todos os seus valores foram reavaliados e desvalorizados. (...) Só em minha geração outra vez o pensamento e também o pensamento feliz a respeito da própria origem e o antigo respeito foram, aos poucos e com muita dificuldade, retomados. Eu sobrevivi à grande migração” (DÖBLIN, 1928, p.32 apud GRABER, 1987, p.355).³

Evidentemente, o olhar de Döblin sobre os judeus da Polônia, ao menos em sua intenção, deveria ser, na medida do possível, isento das paixões que viesaram tanto as miradas de Buber e de Zweig quanto, em gerações anteriores, as de autores como Georg Hermann ou Karl Emil Franzos: ciente, como eles, das fronteiras que separavam o universo *ostjüdisch* (judaico oriental) dos judeus germanizados, Döblin propõe-se a um olhar “objetivo”. O despojamento de estilo, assim, deveria corresponder ao despojamento e à inocência do olhar, o que conferiria à escrita uma racionalidade – e, portanto, uma veracidade – superior.

Döblin não era afeito às viagens e desprezava o turismo, atividade que via com ceticismo claramente antiburguês: para ele, o turista é alguém que “foge de seu cotidiano, para desfrutar do cotidiano de outros” (GRABER, 1987, p.357); uma ocupação, portanto, sintomática de uma atitude hedonista e, no seu entender, tola ante a vida. A motivação de sua viagem, assim, aproximava-se da que animara as grandes expedições científicas dos naturalistas alemães em outras épocas. Sua intenção era conhecer um mundo diferente, por meio do olhar isento do etnógrafo ou antropólogo. Mas, ao mesmo tem-

po, Döblin parece querer pôr à prova a existência de uma suposta “essência” judaica intrínseca da qual, por sua herança, ele seria portador: participa, ao longo de sua viagem, de rituais religiosos e ouve as palavras dos grandes mestres cabalistas; tenta aproximar-se do sentido que orienta o estranho mundo que se abre a seus olhos, em meio ao setor religioso que ainda sobrevive às mudanças na Polônia. E às vezes imagina conseguir pertencer a esse mundo, acabando por sucumbir, em alguns momentos de sua viagem, à força primitiva e ao encanto elementar que impregnam esse mundo, e que fazem o *Westjude* (judeu ocidental), com sua fragilidade intrínseca, parecer uma criatura desamparada e equivocada em seu processo de assimilação cultural. Aparentemente, ele quer pôr-se à prova, expondo aos diferentes ambientes judaicos poloneses sua própria identidade ocidental e moderna.

Se este olhar sobre a integridade ainda não corrompida dos *Ostjuden* provoca a admiração de Döblin, ao mesmo tempo ele se vê incapaz de pertencer verdadeiramente a este mundo: assim, como o tempo não pode voltar para trás, também Döblin, este filho do progresso e da ciência, não pode mais pertencer a um mundo fundamentado em paradigmas que lhe são estranhos, ainda que admiráveis. Como resultado, ao deixar a biblioteca do Gaon de Vilna ele afirma:

Não posso deixar de pensar, ao sair: que povo impressionante o judeu. Eu não o conhecia, acreditava que o que eu via na Alemanha, aquelas pessoas sempre ocupadas, os comerciantes que se refogam em seu sentido de família e vão engordando aos poucos, os ágeis intelectuais, as inúmeras pessoas finas, inseguras e infelizes. Agora eu vejo: esses são exemplares arrancados de seu meio, que degeneram, afastados do núcleo de seu povo, que aqui vive e se mantém. E que núcleo é esse, que produziu gente como o

Baal-Schem, de riqueza transbordante, e a chama escura do Gaon de Vilna. Que coisas aconteciam nessas paisagens orientais, aparentemente mal providas de cultura. De que maneira tudo revolve em torno da espiritualidade. Que importância descomunal se atribui ao espiritual e religioso. Não uma pequena camada da população, mas uma massa inteira se mantém espiritualmente unida. E nesse universo religioso-espiritual o povo está centrado como nenhum outro. Nesse sentido, os judeus tiveram mais facilidade do que outros, pois não tiveram que lutar com reformas de Estado, revoluções, guerras, melhorias de fronteiras, reis e parlamentos. Dessas preocupações, os romanos os livraram, dois mil anos antes. E na verdade eles não se queixaram por causa disso. Eles não se sentaram às margens das águas da Babilônia e choraram por causa disto (DÖBLIN, 1987, p.137).⁴

O surgimento do judeu modernizado, tão inseguro das suas conquistas quanto de seu lugar no mundo contemporâneo, é atribuído por Döblin – como de resto pelos cientistas sociais de seu tempo e de hoje – ao desaparecimento das formas de vida judaicas herdadas da Idade Média a partir de meados do século XIX.

A modernidade surgiu diante das aldeias judaicas na forma de indústria moderna e de economia capitalista. Teve início uma crise crônica que trouxe consigo a necessidade de uma mudança que, no campo, só era possível até certo ponto. A emigração adquiriu dimensões gigantescas” (DÖBLIN, 1987, p.80)⁵.

Um passo decisivo na destruição do *Ostjudentum* (judaísmo leste-europeu) foi, para Döblin, a 1ª Guerra Mundial:

Vem a guerra europeia: 400.000 judeus, ou 80.000 famílias, são expulsos de seus lugares de residência, e entregam suas moradas, lojas, oficinas

e terras. A seguir, entre 1918 e 1921, guerra civil, epidemias, pogroms (massacres de judeus perpetrados por incitação de autoridades militares e governamentais) no território russo, que vitimam meio milhão de judeus (DÖBLIN, 1987, p.80).⁶

Sua visita à Polônia – e aos judeus – tinha, portanto, o caráter de uma visita às raízes, que parece marcada pelo pressentimento do desaparecimento iminente e historicamente inevitável dessas raízes: da mesma forma que, aculturando-se ao ambiente alemão, seus próprios ancestrais haviam deixado para trás o universo *ostjüdisch*, os acontecimentos políticos e econômicos de seu tempo pareciam-lhe sinalizar, cada vez mais claramente, a destruição inevitável de uma forma de vida incompatível com a modernidade. Efetivamente, o judaísmo que Döblin encontra na Polônia já está irreversivelmente cindido em facções antagônicas, que representam diferentes tipos de reações coletivas às mudanças sociopolíticas provocadas pelos novos tempos. Em grandes cidades como Varsóvia e Vilna, ele irá deparar-se com judeus que se vestem à moda ocidental e conversam exclusivamente em polonês, com sionistas e hebraístas, com iídichistas de viés socialista, com comunistas ateus e com diferentes facções religiosas – desde os seguidores do rabi místico de Gura Kalwarja até os que se mantêm fiéis à ortodoxia lituana, antipietista, e desde os reformistas que introduziram em suas sinagogas um culto à alemã, no qual Döblin encontra semelhanças com os rituais católicos, até os pequenos rabis da província, que se mantêm apegados aos antigos ritos e costumes.

Sua admiração ante a persistência e ao apego dos judeus às suas origens e à sua identidade, portanto, tem como contraponto a percepção clara de que a antiga unidade passou por um processo inenarrável de fragmentação e dissolução: o que ele

encontra de autenticamente judaico na Polônia são, a seu ver, resquícios em processo de desaparecimento diante de maneiras de pensar caracteristicamente modernas. O mito do *Ostjude*, com sua integridade cultural, ética, espiritual e linguística sobrevive, a cada tanto mais, como mito do que como realidade em meio a uma população que, em sua maior parte, não parece distinguir-se tanto dos judeus alemães – exceto, talvez, pela relativa precariedade de sua *Bildung* (ilustração, formação cultural e humana) e de suas maneiras, como seria de se esperar entre recém-chegados à modernidade.

São dois mundos em choque e são os estilhaços da integridade *Ostjüdisch* que Döblin encontra nesta Polônia, o ponto de passagem entre o leste da Europa e o Ocidente, e um país que também representava algo mais do que uma simples visita aos judeus. O país, que fora ocupado desde 1772 pela Rússia, pela Prússia e pelo Império Austro-Húngaro, recém conquistara sua independência, ao fim da 1ª Guerra Mundial, e como tal representava, também, o triunfo dos ideais republicanos e democráticos ante a tirania que, para Döblin, está associada aos governos imperiais. Assim, há algo da expectativa sobre uma nova Europa, uma Europa da democracia, do pós-guerra, nessa Polônia que Döblin percorre e onde parece querer ver frutificarem as sementes da modernidade, que marcha sobre as ruínas de um mundo estranho e oriental em vias de desaparecimento. O caráter urbano e moderno de Varsóvia, com seus bondes e vitrines, suas ruas calçadas e teatros, faz com que Döblin, no início desta viagem, se sinta “em casa” até que, subitamente, em meio a um passeio pelas ruas dessa cidade que, à primeira vista, não parece nada estranha, ele se depara com uma construção que se lhe afigura como uma ruptura no tecido da “civilização”:

Enquanto eu estou parado na esquina e olho para a direita, na larga rua transversal, deparo-me com uma visão aventureira. Essa aparição espantosa me deixa perplexo. Aí está um edifício insólito e fantástico: uma catedral russa. Ainda agora passavam *Droschkas* e automóveis ao meu lado, jornalheiros apregoavam o “*Curier Warschawski*”, e as vitrinas reluziam. E lá boceja, Deus o sabe quão repugnante e paralisante, a estepe do Volga. Aquela visão tinha um poder paralisante. Ali se ergue, impassível, uma Ásia que oprime nosso peito (DÖBLIN, 1987, p.16).⁷

A ideia de Ásia como o negativo da Europa, presente no imaginário ocidental desde o fim do século XVIII, parece ter alcançado Döblin ilesa, e ele se identifica, imediatamente, com o Ocidente quando se defronta com qualquer realidade estranha ao mundo em que está habituado a viver: se a estepe com sua boca gigante parece, por meio da catedral russa, ameaçar engolir a democracia incipiente e as conquistas da civilização que, ainda naquele instante, estavam ao lado do escritor na forma de automóveis, vitrinas bem iluminadas e jornalheiros apregoando o “*Curier Warschawski*”, também a vitalidade da vida espiritual dos judeus religiosos que ele avista na Polônia o assusta e ameaça. Se aquela construção é como um grande monstro vindo do Oriente, como um posto avançado da selvagem barbárie asiática, que ameaça pôr em xeque todos os paradigmas sobre os quais Döblin construiu sua visão de mundo até ali, é também uma espécie de premonição da ameaça representada pelos *Ostjuden*, que permanecem vinculados à tradição, e cujas formas de vida estranhas frequentemente conduzem o escritor ao espanto e à perplexidade. Desses *Ostjuden* ele terá uma primeira visão poucos minutos depois de avistar a catedral, enquanto aguarda a chegada de um bonde:

Em meio à multidão um homem sozinho caminha em minha direção, com rosto barbado e trajando um cáften preto e mulambento, a cabeça coberta por um grande gorro preto, usando botas de cano alto. E logo atrás dele um outro, falando palavras nas quais eu reconheço o alemão, também trajando casaca preta, um tipo grande, de rosto largo e vermelho, com uma barba ruiva e rala nas bochechas e um bigode também ruivo e ralo. Ele fala, impetuosamente, com uma menininha maltrapilha, decerto sua filha, e uma mulher mais velha, a cabeça coberta por um lenço preto, anda, tristinha, ao lado dela. Aquilo é como um golpe no meu peito. Eles desaparecem na multidão. Ninguém lhes dá atenção. Eles são judeus. Eu estou espantado, não, assustado (DÖBLIN, 1987, p.18).⁸

Na geografia da cidade, assim, determinada pelos ritmos e pelas aparências de uma modernidade que, a princípio, não causa nenhum tipo de estranhamento a Döblin e que lhe parece em tudo análoga à Berlim onde ele se sentia em casa, a catedral russa tanto quanto os *Ostjuden* representam lacunas e rupturas no tecido da modernidade e do progresso, por meio das quais penetra um espírito desconhecido e espantoso, um universo estranho e atemorizante, que penetra na consciência como manifestação de uma presença pertencente ao universo do *unheimlich* (termo freudiano que designa o desconhecido, misterioso, muitas vezes macabro) e da barbárie asiática. É como se fossem sinais e emanções que põem em xeque os parâmetros e as garantias da civilização e parecem ameaçar com uma regressão a um estágio evolutivo mais primitivo e elementar: o vazio devorador das planícies do Volga ameaça-o, ameaça as conquistas do Ocidente da mesma forma que os judeus que Döblin vê, caminhando em sua direção, poucos minutos depois de avistar a catedral, enquanto aguarda a chegada do bonde, e cuja visão é como um “golpe no peito”.

O Oriente – a Ásia e o *Ostjudentum* – aos poucos vão se insinuando numa paisagem que, a princípio, parece familiar e, na medida em que Döblin se aprofunda em sua incursão pelo território polonês, esses elementos e essas presenças vão se intensificando; vão, gradativamente, absorvendo sua atenção, envolvendo-o com os tentáculos de uma estranheza crescente que o leva, a pouco e pouco, a pôr em xeque não só sua própria identidade, mas toda a construção desarmonica, heterogênea, contraditória e precária do *Westjudentum* (judaísmo ocidental) – uma edificação que se lhe afigura como construída às pressas, sobre fundamentos pouco confiáveis, e por isto mesmo permanentemente ameaçada por dúvidas e questionamentos, pela adoção de falsos parâmetros, e cujas escassas certezas derivam não de uma indagação exaustiva nem de uma fé inabalável, mas da adoção de um sistema de crenças passíveis de equívocos, e frequentemente construídas como simples reações a situações concretas e imediatas – e não fundadas numa metafísica que o tempo colocou à prova.

Assim, o que se confronta, neste encontro entre Oriente e Ocidente, são duas visões de mundo radicalmente opostas: uma, baseada na ciência, na razão e nos sentidos; outra, baseada em valores que não se podem ver e que são dificilmente compreensíveis, mas que dirigem a vida desta antiga comunidade, amalgamada por uma fé inabalável, propensa ao misticismo e à superstição, cuja própria existência parece ameaçar o edifício da civilização europeia e eurocêntrica, cristalizada durante o século XIX, que forma o caráter de Döblin e de tantos de seus contemporâneos, e que ele vê como a força destinada a triunfar numa Polônia em vias de modernização.

O olhar de Döblin, portanto, é também o olhar do colonizador, do membro de uma sociedade e de uma cultura que se vê como superior. Mas, ao mes-

mo tempo, é um olhar sensível, que não é cegado pela ideologia, e que não transforma em meros objetos de ideias pré-concebidas os seres humanos com que se defronta. A pobreza material dos *Ostjuden* “autênticos”, que Döblin verá tanto mais de perto quanto mais se embrenhar no interior dessa Polônia desconhecida e assustadora contrasta, a seus olhos – como já ocorrera com Heine um século antes dele – com a solidez inabalável de sua substância espiritual, e por detrás de seu aspecto sofrido e humilde Döblin encontra um orgulho abstrato e uma solidez inimagináveis entre os seus concidadãos, “alemães de fé mosaica”, tanto quanto entre aqueles que imaginam encontrar seja no sionismo, seja no socialismo, seja na assimilação, a resposta para os dilemas judaicos ante a modernidade.

A unidade judaica e sobretudo o conceito de pacto divino, que entre esses judeus religiosos sobrevivem como um grande iceberg, estão em vias de dissolução ante as influências inexoráveis da modernidade – e a marcha da modernidade é a força inexorável que Döblin percebe em ação ao longo desta viagem, à medida em que as formas de vida tradicionais, em pequenas aldeias perdidas nos campos, vão dando lugar a um estilo de vida cada vez mais urbanizado.

Döblin dedica um capítulo inteiro de seu livro ao bairro judaico de Varsóvia, que é como um *index* da variedade de facções do judaísmo polonês. E estas facções representam, também, diferentes graus e diferentes tipos de afastamento em relação às origens no *shtetl*, e diferentes maneiras de sucumbir à marcha da modernidade: ali vivem 350.000 judeus e ao caminhar pelas ruas que se estendem ao longo da Avenida Nalewsky ele encontra, não obstante sua afirmação de que, na Polônia, os judeus ainda constituem um povo (DÖBLIN, 1987, p.73), uma paisagem humana heterogênea: de um lado estão, ainda, os tradicionalistas, com seus cáftens muitas ve-

zes esfarrapados, maltrapilhos; de outro, jovens vestidos à maneira ocidental. Uns falam ídiche, outros falam hebraico, outros, ainda, polonês. Ele vê os judeus poloneses prestes a percorrerem a mesma trajetória descrita, duas ou três décadas antes, pelos seus próprios antepassados:

Uma vida espiritual e religiosa dinâmica, um movimento religioso e espiritual como à época da ascensão do Hassidismo é algo que não existe no judaísmo de hoje. O judaísmo encontra-se, inteiramente, sob o signo da secularização. O velho clericalismo é combatido e deve continuar a ser combatido. As formas de vida se tornam a cada tanto mais livres. Já há muitos que andam de carro e de *droschka* durante o *Shabat* e que fumam no Jardim Saxão. Só em algumas ruelas habitadas por ortodoxos observa-se o *Shabat* rigorosamente. O cáften e a *Kapote* revelam muito pouco. Há comunistas vestidos de cáftens. As velhas escolas, o *Cheder*, estão em vias de desaparecimento. O fato de que a ortodoxia foi forçada a unir-se em torno de um partido é um sinal da retração do clericalismo (DÖBLIN, 1987, p.82).⁹

Döblin abstém-se de qualquer tipo de nostalgia ante este recuo do clericalismo, assim como se abstém de qualquer tipo de idealização dos tradicionalistas: a modernidade e a modernização são, para ele, um caminho necessário e a crítica à modernidade não parece fazer parte, ainda, de seu repertório filosófico e literário. Ao clericalismo ele contrapõe, no trecho citado acima, a liberdade – este ingrediente fundamental da ideologia da “civilização” e do Iluminismo. Sua visão de mundo não é teísta e ele não pretende retornar ao teísmo, de maneira que, ao contemplar o mundo em desaparecimento da tradição, Döblin não adota um tom melancólico: a ideia de progresso parece embasar, até inconscientemente, seu olhar sobre o fenômeno de secularização em curso ante seus olhos.

A marcha da secularização reflete-se, igualmente, na criação das escolas seculares, processo que Döblin vê com otimismo e entusiasmo. A “autoemancipação” dos judeus, assim como o projeto redentor do socialismo, que os norteia, são as forças progressistas que o autor identifica como positivas, revelando suas simpatias ideológicas e suas esperanças políticas para a Europa do período entre-guerras:

Eis aí uma escola secular do povo judeu. Existem 103 dessas escolas seculares no ano letivo de 1924, instaladas em 69 cidades polonesas, atendendo 13.000 alunos. Há também os ginásios seculares e os seminários de professores dos judeus. Ao todo, são mais de 200 instituições de ensino desse tipo, com mais de 20.000 alunos. Trata-se, portanto, de uma autoemancipação da massa de trabalhadores do povo judeu. Eles não são sionistas, dispensam o clero, mas também desprezam, como socialistas, toda a ordem social errada de hoje (DÖBLIN, 1987, p.84).¹⁰

Transparece, da descrição de Döblin, a sensação de que o bairro judaico de Varsóvia é habitado por uma multidão em transe, a caminho de uma nova terra prometida – ou de várias terras prometidas: uma grande travessia que leva das origens no gueto para um destino tão multifacetado, confuso e cheio de dúvidas quanto a própria modernidade. Os horizontes de todas estas buscas coletivas, que parecem substituir a antiga fé, são o socialismo ou o sionismo, a assimilação à cultura polonesa ou os movimentos de migração. E esta grande diversidade reflete-se, por exemplo, na grande quantidade de jornais em ídiche que Döblin encontra, de tendência sionista, socialista, apartidários, laicos ou religiosos.

A autenticidade *ostjüdisch* de que falavam Buber e Zweig parece, ao menos em Varsóvia, estar em vias de desaparecimento ante a marcha da modernização – a mesma modernização de costumes e de

ideias que levou à emergência de um judaísmo secularizado na Alemanha. O setor sionista, o setor dos assimilantes à cultura polonesa e o grupo declinante daqueles que ainda se aferram à tradição e à herança religiosa, e que se afiguram como uma espécie de anacronismo, são, assim, os resultantes do desmantelamento do *shtetl*, da liquidação da Ida-de-Média.

Ao mesmo tempo um *je ne sais quoi*, algum substrato inefável de uma essência *ostjüdisch* permanece colado a esses judeus modernizados e os impregna, distinguindo-os inconfundivelmente, no olhar de Döblin, dos *Westjuden* – algo indefinível e assustador, que revela sua face de maneira súbita, assim como a igreja russa em meio à paisagem ocidental de Varsóvia. Parece implícita aqui a noção de superioridade cultural alemã, que marcou de maneira tão decisiva as relações entre *Westjuden* e *Ostjuden* ao longo dos séculos XIX e XX, numa espécie de transposição, para o mundo judaico, da contraposição oitocentista entre a Europa ocidental e a Europa oriental como, respectivamente, os territórios da “civilização” e da “barbárie”.

Esse caráter *unheimlich*, que permanece insensível à modernização, faz uma aparição na visita que o autor faz ao grande cemitério judaico da cidade, às vésperas do dia do perdão: multidões imensas, vestidas de todas as maneiras e pertencentes a todas as facções judaicas, circundam as lápides, em preces comoventes, fazendo súplicas junto aos túmulos, como a desafiar os limites que separam o universo dos vivos daquele dos mortos: mulheres atiram-se sobre os túmulos, choram, gritam, lamentam, chamam, rezam. Vestidos de acordo com a tradição – os homens de *kapota*, as mulheres com as cabeças cobertas por lenços negros e perucas – ou trajando roupas modernas, todos dirigem suas súplicas aos finados para, logo depois, à saída do cemitério, serem assediados por mendigos de todos os tipos: o

dia dos mortos e dos mendigos.

Eu estou horrorizado ao ver e ouvir isso. De volta à cidade, de bonde, subo as escadas do hotel e, sentado no meu quarto, demoro a voltar a mim. É algo horrível. É algo antinatural, atávico. Será que isto tem algo a ver com o judaísmo? Isto são os restos vivos de ideias arcaicas. Isto são remanescentes do medo dos mortos, do medo das almas errantes. Um sentimento que foi transmitido às pessoas desse povo juntamente com sua religião. Trata-se de um resto de outra religião, animismo, culto aos mortos (DÖBLIN, 1987, p.92).¹¹

A barbárie asiática, a dissolução dos limites entre os vivos e os mortos – que já é um ingrediente do horror oriental retratado, por exemplo, em *As Aventuras do Barão de Munchhausen*¹² e que se torna uma espécie de marca registrada dos relatos de escritores ocidentais que visitam as terras remotas do Leste europeu – é o que Döblin avista aqui, nesta colossal reunião de *Ostjuden* de todas as tendências, no cemitério às vésperas do Dia do Perdão: o verniz de modernidade, de civilização, que ele encontra nas ruas de Varsóvia, revela-se apenas uma capa, que encobre um substrato assustador e atemorizante. Assim é também quando ele descreve os fiéis que visitam, no cemitério de Vilna, o túmulo de um *tzaddik* (termo hebraico que designa um homem justo):

De alguma forma eles pensam e sentem que o santo ainda está junto a seu túmulo, junto a seu corpo, e que eles podem se aproximar dele assim como o haviam feito seus antepassados nos tempos de sua vida. O morto está ligado a seu túmulo, e a alma desaparecida com seu corpo, e pode ser invocada por meio de preces. E o homem piedoso, o *Rebe*, o santo, está mais perto de Deus e talvez possa, mais do que um homem comum, interceder junto a Deus (DÖBLIN, 1987, p.147).¹³

Os mesmos gritos que arrepiaram Döblin em sua visita ao cemitério ele reencontra nas diferentes sinagogas que visita, em Varsóvia, durante o Iom Kipur – seja na grande sinagoga dos sionistas, seja na pequena casa de oração dos hassídicos, e que o levam a formular a hipótese de uma essência *ostjüdisch* que lhe é totalmente estranha, mas que, curiosamente, parece impregnar os judeus de todos os matizes com os quais ele se encontra ao longo dessa viagem, um substrato que resiste à modernidade e à transformação:

Os *Ostjuden* são verdadeiramente exatos, e não se pode deixar-se levar por eles, eles têm deleite na polêmica e são ultralógicos. A formalidade lhes agrada. Mas eles têm uma atitude fechada ante tudo o que é estranho, e isto provém de seu isolamento. Eles rejeitam e não são capazes de aceitar: eles são cegos; falta-lhes conhecimento de muitas coisas e conjunturas. Eles têm algo de pesado e de definitivamente camponês – e isto continua aderindo a eles mesmo depois de sua “emancipação” (DÖBLIN, 1987, p.176).¹⁴

Assim, o que incomoda Döblin parece ser, no fundo, uma resistência aos parâmetros “verdadeiros”, identificados com a modernidade e com a cultura da qual ele mesmo participa, de tal forma que, por trás da neutralidade e da objetividade que eram o propósito de suas observações, encontra-se, também, um forte ingrediente etnocentrismo.

Entre os seguidores do célebre Rabbi de Gura Kalwarja, numa pequena casa de orações, Döblin parece encontrar essa essência *ostjüdisch* em seu estado mais puro. Ele percebe a seriedade e a excitação que tomam conta dos fiéis, e nesses homens envoltos em seus xales de oração ele detecta um substrato quase selvagem no que há de oriental em suas feições:

Trata-se de cabeças árabes, de homens do grande deserto de areias. Junto a esses homens eu posso imaginar camelos imponentes. Seus rostos expressivos e transbordantes de vitalidade. Há algo de muito forte, soberano e heroico neles. Posso imaginá-los como guerreiros, não se trata de homenzinhos da Avenida Nalewki de Varsóvia”.¹⁵

Há, na visão de Döblin, algo de primitivo e de arquetípico, de *ur-jüdisch*, ou arqui-judaico, nesses orientais em prece, em volta de seu rabi místico, que ele contrapõe à modernização judaica de Varsóvia – na sua visão, a materialização do declínio de um judaísmo autêntico também na Polônia.

As pessoas vêm até aqui (Gura Kalwarja), segundo dizem, para estarem perto dele, para orarem na casa do Santo e pedir a ele *Scholem* (paz). Há muitos que escrevem os seus nomes em bilhetes, juntamente com desejos, pedidos e sugestões. Esses são os bilhetes que nós vimos. Eles se acomodam na aldeia – até oito num só quarto, sempre dois em cada cama. Cerca de 5.000 seguidores do Rabi estiveram aqui no ano novo. Eles estavam alegres, beberam muitos barris de cerveja. Eles desejam ao *Zaddik* um feliz ano novo. E pagam caro por suas acomodações (DÖBLIN, 1987, p.106).¹⁶

Assim, ele se defronta com um universo judaico em conflito e em dissolução: de um lado, os fiéis do rabino de Gura Kalwarja; de outro, os judeus comunistas que, no Dia do Perdão, percorrem as sinagogas de Varsóvia distribuindo panfletos contra o clericalismo e contra o “ópio do povo”; aqui, os judeus que comem e fumam numa cantina para operários, na noite do Iom Kipur; lá, os religiosos que insultam aqueles que, na noite mais sagrada do calendário litúrgico, deixam as confeitarias depois de se deleitarem com doces e com bebidas quentes.

O cenário com que Döblin se defronta em Vil-

na não é muito diverso: também aqui ele encontra judeus de todas as tendências e vertentes – desde os que se vestem à moda ocidental e falam uns com os outros só em polonês até aqueles que se mantêm fiéis ao cáften de seus ancestrais e ao idioma iídiche, desde os hebraístas e sionistas até os assimilantes, desde os seguidores do *Bund* (Partido socialista judaico que surgiu na Rússia e que propunha a língua iídiche como fundamento de uma cultura secular judaica) até os ortodoxos e hassídicos. A cisão percorre o povo judeu em todas as direções:

Não se trata, portanto, só de Baal-Schem contra o Estado, da Idade Média contra a modernidade, mas também do Oriente contra o Ocidente. Uma primeira ruptura no povo judeu: Gaon, Baal-Schem contra a política secular. Uma segunda ruptura entre os emancipados: cidadãos burgueses contra socialistas. Os socialistas – devotos de uma humanidade universal – preservam, melhor do que a antiga linha do Gaon, a grande ideia supraestatal. A economia e a política dos Estados nos quais vivem os judeus os conduzem, com ímpeto, aos braços da civilização moderna. É isto o que eles querem dizer com “secularização do judaísmo”. E ante a isso, milhões de judeus se elevam em direção ao novo sentimento de serem um povo europeu livre, livram-se do peso da antiga servidão e do antigo desprezo. Querem tornar-se minorias nacionais ou conquistar o lar nacional asiático, tomado de empréstimo aos religiosos. As massas – um antigo mundo despedaça-se – seguem um caminho pré-escrito e necessário. Mas elas têm que evitar vestir trajes que os povos ocidentais já não querem mais usar (DÖBLIN, 1987, p.144).¹⁷

O que realmente toca Döblin em sua viagem à Polônia é a sua visão dos judeus ainda trajados à maneira medieval, e que parecem viver numa realidade diversa e alheia à modernidade, num mundo próprio carregado de forças espirituais e de valores que não fazem parte da “civilização” do século XX

– uma realidade em que a casa de estudos e a casa de oração, o rabi e suas doutrinas significam sempre mais do que a realidade palpável, e onde os sentidos ficam submissos a uma ligação invisível com um universo inefável e invisível. Esse universo *ostjüdisch*, ao mesmo tempo fascinante e assustador, estranho e atraente, parece-lhe claramente ameaçado de dissolução. Na Polônia, Döblin parece entrar em contato, pela primeira vez, com o poder de uma religiosidade ainda em estado bruto, não filtrada pelo esteticismo da *Bildung* e ainda não contaminada com as virtudes prussianas cardeais – rigor, objetividade e sobriedade (GRABER, 1987, p.361) – que lhe foram inculcadas desde a infância.

Um universo esquecido em seu ambiente nativo e os rastros de uma espiritualidade perdida no ocidente são, em sua visão, a contrapartida da pobreza material, da feiúra, da falta de higiene, e o reconhecimento dos valores fundantes do *Ostjudentum* leva Döblin a questionar-se sobre seu próprio universo de origem, em que a espiritualidade foi substituída pela racionalidade, pelo pensamento científico e pelo materialismo. Assim, ao contemplar os *Westjuden* em sua imaginação, já ao fim desta viagem a um Oriente *unheimlich*, ele escreve:

Eu já sei o que os senhores esclarecidos, os iluministas judeus, vão dizer. Eles se riem dos “tolos primitivos” de seu próprio povo, e se envergonham deles. E eles vão dirigir o seu sarcasmo raso contra mim também. Afinal, o mundo surgiu com eles, e com eles está perfeitamente concluído. Contar as antigas lendas, com as quais os tolos e primitivos se ocupam: que tolice, que falta de discernimento! Não existe nada de real nisso. Eu, que não faço parte nem dos esclarecidos nem dessa massa popular, eu, um passante ocidental – a mim esses esclarecidos, com seus punhos de camisa imundos nos braços oscilantes, com suas cartolas novas em folha e amarrotadas, se parecem com aqueles negros que desfilam enfeitados

com as contas de vidro que os marinheiros lhes dão de presente. Mas como eles não sabem quanto pobres, quanto puidos, indignos, desalmados e arruinados são esses punhos que o mundo ocidental lhes dá de presente (DÖBLIN, 1987, p.250).¹⁸

Apesar da fragmentação da numerosa comunidade judaica polonesa observada por Döblin, fica claro para ele que a concepção de *nação* judaica ainda permanece viva, mesmo nos setores judaicos mais progressistas, enquanto que, na Alemanha assim como em outros países da Europa Ocidental, este conceito de nacionalidade judaica fora colocado em xeque pelo processo, até então mais ou menos bem sucedido, de integração plena nos estados nacionais, e de redução do judaísmo a uma questão puramente confessional. Embora Döblin não chegue a explicitar esta distinção, ela parece subjacente na distinção que ele faz entre *Ostjuden* e *Westjuden*. Segundo Élcio Cornelsen (1995), esta viagem à Polónia representa o zênite de sua aproximação consciente com o judaísmo e com a questão judaica. O livro fundamenta-se numa experiência factual, que o conduz a uma nova valoração da identidade cultural judaica. Mas o distanciamento permanece: Döblin vê a si mesmo como um homem “civilizado”, enquanto identifica os *Ostjuden* com um mundo que lhe é estranho – ainda que frequentemente admirável. Depois de percorrer as ruas desertas do gueto de Varsóvia numa sexta-feira à noite, observando pelas janelas as famílias religiosas reunidas em torno das mesas do Shabat, ele se pergunta: “Será que eu poderia, será que alguém poderia retornar a este degrau?” (DÖBLIN, 1987, p. 258).¹⁹

O mundo ocidental, o mundo da *Bildung*, parece a Döblin seu verdadeiro lar espiritual. Para Cornelsen,

embora a fascinação pelo mundo judaico do Les-

te europeu tenha sido grande, a estranheza foi maior. Na verdade, Döblin estava consciente do grau de assimilação em que se encontrava e lamentava chegar ao ponto de não mais ter condições de trilhar o caminho de volta” (CORNELSEN, 1995, p.86).

Perante o mundo que fica conhecendo na Polónia, Döblin coloca em questão a atualidade e o progresso. Tendo em consideração o judeu do Leste europeu, apegado aos ensinamentos religiosos, Döblin volta-se contra o tipo do judeu ocidental, do qual também faz parte (CORNELSEN, 1995, p.105).

Ante este confronto incontornável entre tradição judaica e modernidade, Döblin acaba por tomar o partido de um nacionalismo judaico não-sionista:

Em vez de argumentar em favor de um percurso a partir do gueto em direção à cultura europeia, Döblin defende a ideia de uma consciência nacional *Ostjüdisch*, porque esta consciência não decorre da ideia de um estado nacional moderno, e sim da unidade espiritual. O cerne do *Ostjudentum*, que Döblin reconhece na Polónia é, portanto, uma forma medieval de espiritualidade que mantém a massa espiritualmente unida (CORNELSEN, 1999, p.69).²⁰

Evidentemente, os conceitos de cidadania e de nacionalidade encontram-se subjacentes à contraposição entre *Westjuden* e *Ostjuden*. É preciso lembrar que, até o término da 1ª Guerra Mundial, isto é, seis anos antes da viagem de Döblin, a Polónia como tal não existia e a maior parte da sua população judaica vivia subjugada ao Império Russo, sem uma tradição de cidadania plena, ao contrário do que acontecia na Prússia e no Império Austro-húngaro, bem como no restante da Europa ocidental, desde pelo menos meados do século XIX. Se Döblin vê a si mesmo sobretudo como um cidadão alemão de

fé mosaica – assim como a maior parte dos demais *Westjuden* – na Polônia ainda sobrevive, praticamente intacta, a concepção de excepcionalidade judaica, segundo a qual os judeus vêem a si mesmos como uma nação, e sobretudo uma nação no exílio, à espera da redenção messiânica ou de algum outro tipo de força que os levará de volta às terras de seus ancestrais, enquanto os povos em meio aos quais eles vivem os vêem como estrangeiros, eventualmente tolerados, mas sujeitos a todo tipo de arbitrariedade.

Esta questão de nacionalidade é determinante de toda uma concepção e de toda uma atitude ante o país onde vivem estes judeus. Um defensor incondicional da germanização e da modernização dos judeus da Galícia – território polonês incorporado ao Império Austro-húngaro com a partição da Polônia em 1775 –, o escritor e jornalista Karl Emil Franzos (1848-1904) aponta como a origem de todos os males dos judeus do Leste da Europa o seu apego à ideia, por ele considerada obsoleta, de nação judaica²¹. A miséria dos *Ostjuden* é atribuída por ele, e por tantos de seus contemporâneos, entusiasmados pelos ideais da Haskalá, ao seu apego ao Hassidismo e à Ortodoxia. Já Döblin, quatro décadas depois de Franzos, conforme destaca Cornelsen (1999, p.69), não defende a travessia dos *Ostjuden* do gueto em direção à cultura europeia, e sim a ideia de uma *nova* consciência nacional *Ostjüdisch*.

A questão da nacionalidade, assim, parece ser a questão determinante da identidade dos *Ostjuden* – uma nação que, há muito tempo, deixara de organizar-se em torno de um Estado para organizar-se em torno da espiritualidade, isto é, uma nação-templo cujos membros carregam seus templos dentro de si mesmos. É também esta a chave para se compreender o estranhamento de Döblin, e afinal sua incapacidade de participar desta nação, que tem, inclusive, sua língua própria, o iídiche: ele vê a si

mesmo como um membro da modernidade, da cultura germânica e do Ocidente e a reinclusão no universo judaico lhe parece uma regressão, um passo atrás, que nem ele nem ninguém de sua extração cultural são capazes de dar.

Esta viagem à Polônia e estes encontros com um judaísmo, por assim dizer, em estado bruto, deixaram marcas profundas na maneira como Döblin passou a ver a si mesmo e a seus contemporâneos. Se as forças, antes desconhecidas, que atuavam sobre o judaísmo polonês à época da viagem de Döblin, são retratadas pelo escritor com temor e mesmo com repulsa, elas também parecem abrir seus olhos para a possibilidade de formas de vida baseadas em parâmetros nunca antes vistos. A dialética entre a secularização fragmentadora e os laços comunitários e religiosos, que parecem ameaçar as conquistas dos judeus no cerne da civilização ocidental, é um dos processos representados no grande painel do judaísmo europeu no período entre guerras que é *Reise in Polen*. Este processo traduz, igualmente, dilemas judaicos ante a modernidade que, quase um século depois do livro de Döblin, permanecem irresolvidos.

Quanto ao próprio Döblin, na medida em que sua própria nacionalidade germânica era, cada vez mais, colocada em cheque pelo avanço da ideologia do nacional-socialismo, e por um antissemitismo de caráter racial, ele torna-se partidário de uma solução territorial para a questão judaica na Europa, participando ativamente do movimento territorialista em vigor na década de 1930. Privado da nacionalidade alemã e estranho à nacionalidade judaica, ele descreve, também, uma trajetória paradigmática daqueles que, ao longo de todo o século XIX e nas primeiras décadas do século XX, trocaram a tradição de seus ancestrais para um mergulho cada vez mais aprofundado no universo da *Bildung*. E que, num destino curiosamente judaico, perpetuaram e

acirraram sua condição de exilados, agora estranhos não a um, mas a dois mundos – aquele que deixaram para trás e aquele que os expulsou.

NOTAS

* As traduções do alemão são de minha própria autoria.

1 DÖBLIN, Alfred. *Schicksalsreise*. Bericht und Bekenntnis. Frankfurt a.M. 1949, p. 164 *apud* GRABER, Heinz. *Nachwort in DÖBLIN, Alfred. Reise in Polen*, Munique, Deutsches Taschenbuch Verlag, 1987, p. 352: In der ersten Hälfte der zwanziger Jahre ereigneten sich in Berlin pogromartige Vorgänge, im Osten der Stadt, in der Gollnowstraße und Umgebung. Das geschah auf dem Landknechtshintergrund dieser Jahre; der Nazismus stieß seinen ersten Schrei aus. Damals luden Vertreter der Berliner Zionismus eine Anzahl Männer jüdischer Herkunft zu Zusammentreffen ein, in denen über jene Vorgänge, ihren Hintergrund und über die Ziele des Zionismus gesprochen wurde. Im Anschluß an diese Diskussion kam dann einer in meine Wohnung und wollte mich zu einer Fahrt nach Palästina anregen, was mir fremd war. Die Anregung wirkte in anderer Weise auf mich. Ich sagte zwar nicht zu, nach Palästina zu gehen, aber ich fand, ich mußte mich einmal über die Juden orientieren. Ich fand, ich kannte eigentlich Juden nicht. Ich konnte meine Bekannten, die sich Juden nannten, nicht Juden nennen. Sie waren es aus dem Glauben nach nicht, ihrer Sprache nach nicht, sie waren vielleicht Reste eines untergegangenen Volkes, die längst in die neue Umgebung eingegangen waren. Ich fragte also mich und fragte andere: Wo gibt es Juden? Man sagte mir: In Polen. Ich bin darauf nach Polen gefahren.

2 Sobre a trajetória dos ostjudeus na Alemanha ver Aschheim, 1982 e 2001; Mendes-Flohr, 1991 e 1999 e Hödl, 1994. Ver também Kilcher, 2003 e Krojanker, 1922, sobre a presença dos judeus na literatura alemã e Mosse (1992) sobre os intelectuais alemães. Howe (1976) aborda a temática da migração e estabelecimento nos Estados Unidos dos judeus europeus orientais (*Ostjuden*).

3 DÖBLIN, Alfred. *Im Buch – Zu Haus – Auf der Straße*.

Berlin, 1928, p. 32 *apud* GRABER, Heinz. *Nachwort in DÖBLIN, Alfred. Reise in Polen*, Munique, Deutsches Taschenbuch Verlag, 1987, p. 355: Döblin sagt von seinem Vater: „Er war – ethnologisch – das Opfer der Umsiedlung. Alle seine Werte waren umgewertet und entwertet. (...) Erst in meiner Generation ist wieder die Besinnung, auch die freudige Besinnung auf die Herkunft und die alte Ehrfurcht schwer und langsam wieder aufgekommen. Ich – habe die große Umsiedlung überstanden.

4 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 verfateten, die flinken Intellektuellen, die zahllosen unsicheren unglücklichen feinen Menschen. Ich sehe jetzt: das sind abgerissene Exemplare, degenerierende, weit weg vom Kerne 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.

5 Die Neuzeit erschien vor den kleinen jüdischen Städten mit moderner Industrie und kapitalistischer Wirtschaftsform. Eine chronische Krise begann, verlangte Umstellung, die nur zum Teil im Lande möglich war. Die Auswanderung nahm einen enormen Umfang an.

6 Der europäische Krieg kommt: 400.000 Juden, gleich 80.000 Familien, werden aus ihren Wohnsitzen geworfen, geben Wohnungen, Läden, Werkstätten, Äcker preis. In der Folgezeit, 1918-1921, Bürgerkrieg, Epidemien, Pogrome im russischen Gebiet; ihnen fallen eine halbe Million Juden

zum Opfer.

7 Und wie ich an der Ecke stehe, nach rechts in die breite Querstraße schaue: welch abenteuerlicher Anblick. Diese verbüffende, ja verwirrende Erscheinung. Steht da ein ungeheures phantastisches Gebäude, eine russische Kathedrale. Noch eben fahren neben mir Droschken, flitzt ein Auto, schreien sie den "Curier Warschawski" aus, blitzen moderne Schaufenster. Und da gähnt – weiß Gott – gräßlich und lähmend die Steppe der Wolga. Es mußte alles stillhalten bei diesen Anblick. Da bäumt sich und ist estarrt ein brustbeklemmendes Asien.

8 Da kommt im Gedränge auf mich zu ein einzelner Mann mit bärtigem Gesicht, in schwarzem lumpigen Kaftan, schwarze Schirmmütze auf dem Kopf, Lange Schaftstiefel an den Beinen. Und gleich dahinter, laut sprechend, in Worten, die ich als deutsch erkenne, ein anderer, ebenso schwarzrockiger, ein großer, mit breitem roten Gesicht, rote Flaumhaare an den Backen, über der Lippe. Redet heftig auf ein kleines armselig gekleidetes Mädchen ein, wohl seine Tochter; eine ältere Frau mit schwarzem Kopftuch, seine Frau, geht bekümmert neben ihr. Es gibt mir einen Stoß vor die Brust. Sie verschwinden im Gedränge. Man beachtet sie nicht. Es sind Juden. Ich bin verblüfft, nein, erschrocken.

9 Ein lebendiges religiös-geistiges Leben, eine religiös-geistige Bewegung wie zur Zeit des wachsenden Chassidismus gibt es jetzt im Judentum nicht. Das Judentum steht vollkommen im Zeichen der Säkularisation. Der alte Klerikalismus wird bekämpft und ist weiter zu bekämpfen. Die Lebensformen werden sukzessiv freier. Viele fahren schon am Sabbat, rauchen im Sachsengarten. Der Sabbat wird streng nur in den jüdischen Gassen gehalten. Der Kaftan und die Kapotte besagen wenig. Es gibt Kommunisten im Kaftan. Die alten Schulen, Cheder, sind im Schwinden. Es ist ein Zeichen des Rückgangs des Klerikalismus, daß die Orthodoxie sich zu einer Partei hat zusammenschließen müssen.

10 Das ist eine weltliche Schule des Judenvolkes. 103 solche weltlichen Schulen existieren im Lehrjahr 1924 in 69 polnischen Städten und haben 13.000 Schüler. Dann gibt es noch weltliche Gymnasien und Lehrerseminare der Juden. Im ganzen über 200 Lehranstalten dieser Art mit 20.000

Schülern. Das ist also eine selbständige Emanzipation der Arbeitermasse des Judenvolkes. Sie sind nicht zionistisch, lehnen den Klerus ab, verwerfen aber auch als Sozialisten die gesamte schlechte Gesellschaftsordnung von heute.

11 Ich bin durchschauert, wie ich dies gesehen und gehört habe. Wie ich mit der Elektrischen zurückfahre, die Hoteltreppen aufsteige, in meinem Zimmer sitze, kann ich mich lange nicht besinnen. Es ist etwas Grauenhaftes. Es ist etwas Urnatürliches, 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.

12 Romance fantástico, de autoria anônima, publicado pela primeira vez na Alemanha em 1781, que narra as aventuras de um barão alemão que vai para o Leste da Europa combater os otomanos.

13 Noch irgendwie, denken sie, fühlen sie, ist der Heilige bei seinem Grabe, bei seinem Körper, und sie können sich ihm nähern wie ihre Voreltern zu seinen Lebzeiten. Verbunden ist der Tote mit seinem Grabe, die entschwundene Seele mit dem Leichnam, und durch Gebete herbeizurufen. Und der fromme Mann, der Rebbe, der Heilige, steht näher bei Gott und kann mehr als ein gewöhnlicher Mensch bei Gott, vielleicht über Gott erwirken.

14 Die Ostjuden sind wirklich scharf, man darf sich von ihnen nicht gehenlassen, sie sind mit Wonne polemisch und überlogisch. Das Formale liegt ihnen. Sie verhalten sich aber intensiv ablehnend gegen Fremdes, und das entspringt ihrer Abschließung. Sie lehnen ab und können auch nicht annehmen: sie sind blind; ihnen fehlt die Einsicht in viele Dinge und Zusammenhänge. Es ist etwas Plumpes und durchaus Bäuerliches, Bäuerisches. – Noch nach ihrer „Emanzipation“ haftet das an ihnen.

15 "Arabische Köpfe sind es, Männer der großen Sandwüste. Neben diesen Männern kann ich mir die mächtigen Reitkamele denken. Ihre scharfen ausdrucksreichen überlebendigen Gesichter. Etwas überaus Kraftvolles, Herrscherisches, Heroisches liegt auf ihnen. Als Kriger kann ich sie sehen; das sind keine Männer

der Nalewki in Warschau“.

16 Die Leute kommen her, sagen sie, um in seiner Nähe zu sein, im Haus des Heiligen zu beten und um sich von ihm Scholem geben zu lassen. Viele schreiben auf Zettel ihre Namen, Wünsche, Bitten um Ratschläge. Das sind die Zettel, die wir gesehen haben. Sie wohnen bis zu acht in einem Zimmer im Dorf, immer zwei in einem Bett. An 5000 Anhänger des Rebbe sind zu Neujahr hier gewesen. Sie waren munter, haben viele Fässer Bier ausgetrunken. Sie wünschen dem Zaddik glückliches Neujahr. Teuer müssen sie das Quartier bezahlen.

17 Also nicht nur Baal-schem gegen Staat, Mittelalter gegen Neuzeit, sondern noch Orient gegen Okzident. – Der erste Riß durch das Judentum: Gaon, Baal-schem gegen weltliche Politik. Der zweite Riß durch die Emanzipierten: Bürgerstaatler gegen Sozialisten. Die Sozialisten – Universelle, Menschheitler – halten besser als die alte Gaon-Linie, die große überstaatliche Idee.(...) Wirtschaft und Politik der Staaten, in denen die Juden leben, treiben sie mit Wucht der modernen Zivilisation in die Arme. Das meinen sie mit „Säkularisation des Judentums“. Dabei erheben sich die jüdischen Millionen zum neuen Gefühle eines europäisch freien Volkes, werfen den Druck der alten Knechtschaft und Verachtung ab. Wollen nationale Minoritäten sein oder die alte, aus dem Religiösen entlehnte Heimstätte in Asien haben. Die Massen – eine alte Welt zerbricht – gehen einen vorgeschriebenen notwendigen Weg. Sie sollen sich nur hüten, Kleider anzuziehen, die die Westvölker schon nicht mehr tragen mögen.

18 Was die aufgeklärten Herren, die jüdischen Aufklärer sagen werden, weiss ich. Sie lachen über die „dummen rückständigen“ Leute ihres eigenen Volkes, schämen sich ihrer. Sie werden ihren platten Spott gegen mich richten. Die Welt ist mit ihnen geboren und durchaus mit ihnen vollendet. Die alten Märchen, mit denen sich die dummen rückständigen Leute befassen, zu erzählen: welch Unsinn, welche Ahnungslosigkeit! Real ist doch das nicht. Ich, weder zu den Aufklärern noch zu dieser Volkmasse gehörig, ein westlicher Passant – auf mich machen diese „Aufgeklärten“ den Eindruck von Negern, die mit den Glasperlen paradieren, die ihnen die Matrosen schenken, mit den schmutzigen Stulpen an ihren schlenkernden Armen, mit dem eingebeulten, funkelnagelneuen Zylinder

auf ihrem Kopf. Wie arm, wie schäbig, unwürdig und seellos verwüstet die westliche Welt ist, die ihnen diese Stulpen schenkt; woher sollen sie es wissen.

19 „Könnte ich, könnte jemand sonst zurück auf diese Stufe?“

20 Statt für den Weg aus dem Ghetto in die europäische Kultur zu plädieren, vertritt Döblin die Idee des Ostjüdischen Nationalbewußtseins, weil es sich nicht aus der Idee des modernen Nationalstaats, sondern aus der geistigen Einheit ergibt.. der Kern des Ostjudentums, den Döblin in Polen erkennt, ist also eine mittelalterliche Geistesverfassung, die die Masse geistig gebunden hält.

21 Franzos dedicou uma parte significativa de sua obra a retratar aquilo que lhe pareciam as distorções da existência judaica no Leste da Europa. Dentre os seus trabalhos mais conhecidos estão: FRANZOS, Karl Emil. *Moschko von Parma – Drei Erzählungen*. Viena, Globus Verlag, 1972; _____. *Aus Halb Asien*. Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1914; _____. *Der Bart des Abraham Weinkäfer*. Leipzig: Reclam, 1964; _____. *Der Pojaz*. Königstein: Athenäum, 1979; _____. *Vom Don zur Donau*. Berlin: Rütten & Loening, 1970; _____. *Erzählungen aus Galizien*. Berlin: Nicolai, 1993.

REFERÊNCIAS

ASCHHEIM, Steven. *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800-1923*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1982.

_____. *In times of Crisis: Essays on European Culture, Germans and Jews*. Madison: The University of Wisconsin Press, 2001.

BUBER, Martin. *Die Legende des Baalschem*. Frankfurt a. M.: Rütten & Loening, 1908.

CORNELSEN, Élcio L. *Elementos do pensamento filosófico-religioso de Alfred Döblin e seu reflexo no romance Berlin Alexanderplatz*. São Paulo: FFLCH/USP, 1995. Dissertação de Mestrado.

_____. *Gott oder Natur? Metaphysische Unterströmungen im Werk Alfred Döblin*. Berlin: Universidade Livre de Berlin, 1999. Tese de Doutorado.

DÖBLIN, Alfred. *Reise in Polen*. [Hrsg. Und mit einem Nachwort von Heinz Graber] Munique: Deutsches Taschenbuchs Verlag, 1987.

_____. *Im Buch – Zu Haus – Auf der Straße*. Berlin [1928] *apud* GRABER, Heinz. *Nachwort in DÖBLIN, Alfred. Reise in Polen*. Munique: Deutsches Taschenbuchs Verlag, 1987.

_____. *Schicksalsreise: Bericht und Bekenntnis*. Frankfurt a.M. [1949] *apud* GRABER, Heinz. *Nachwort in DÖBLIN, Alfred. Reise in Polen*. Munique: Deutsches Taschenbuchs Verlag, 1987.

HÖDL, Klaus. *Als Bettler in die Leopoldstadt: Galizische Juden auf dem Weg nach Wien*. Viena: Böhlau Verlag, 1994.

_____. "Österreicher – sans phrase. Jüdische Positionen in der Nationalitätenfragen" in *Das Jüdische Echo* 1, 1991.

HOWE, Irving. *World of our Fathers*. Nova York: Touchstone, 1976.

KILCHER, Andreas (ed.). *Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*. Stuttgart: Suhrkamp Verlag, 2003.

KROJANKER, Gustav. *Juden in der Deutschen Literatur*. Berlin: Welt Verlag, 1922.

MENDES-FLOHR, Paul. *German Jews: A Dual Identity*. New Haven: Yale University Press, 1999.

_____. "Fin-de-Siècle Orientalism, the Ostjuden and the Aesthetics of Jewish Self-Affirmation" in MENDES-FLOHR, Paul. *Divided Passions: Jewish intellectuals and the experience of modernity*. Detroit: Wayne State University Press, 1991, p.77-109.

MOSSE, George L. *Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus*. Frankfurt, 1992.

ZWEIG, Arnold. *Das Ostjüdische Antlitz*. Berlin: Berlin Weltverlag, 1920. [Edição em inglês: ZWEIG, Arnold. *The Face of East European Jewry*. Edited, translated and Introduction by Noach Isenberg. Berkeley: University of California Press, 2004.]