

SAVEDRA, M.M.G., MEIRELLES, C. – Pluricentrismo no ensino de Alemão como Língua Estrangeira

# Pluricentrismo no ensino de Alemão como Língua Estrangeira: uma proposta para análise de material didático

[Pluricentrism in the teaching of German as a foreign language: an analysis proposal of teaching material]

<http://dx.doi.org/10.11606/1982-883723411>

Mônica Maria Guimarães Savedra<sup>1</sup>

Camila Meirelles<sup>2</sup>

**Abstract:** In this article we address the pluricentrism of the German language by performing a literature review on the subject that focuses on variants and varieties of German. After a historical retrospective based on a pluricentric notion of teaching German as a Foreign Language, we propose an analysis of teaching material with six categories. Three categories are based on the Common European Framework of Reference for Languages: competence, subject and text source, and three refer to basic questions of the *DACH-Prinzip*: discursive topics of pluricentricity, approach, and pluricentric variety. The results of implementing this analysis with the proposed categories indicate a relative incipient awareness of the German language as a pluricentric language used in different centers.

**Keywords:** Pluricentrism; DACH-Prinzip; German as foreign language; DaF Kompakt Neu

**Resumo:** Neste artigo abordamos o pluricentrismo da língua alemã através de uma revisão da literatura sobre o tema que privilegia os estudos sobre variantes e variedades do alemão. Após uma retrospectiva histórica, a partir de uma noção pluricêntrica para o ensino de Alemão como Língua Estrangeira, apresentamos uma proposta para análise de material didático a partir de seis categorias. Três categorias são baseadas no Quadro Europeu Comum de Referência para as Línguas: competência, tema e tipo de fonte textual, e três se referem às questões de base do *DACH-Prinzip*: tópicos discursivos de pluricentricidade, abordagem e variedade pluricêntrica. Os resultados da implementação da análise com as categorias propostas apontam para uma relativa

---

<sup>1</sup> Universidade Federal Fluminense, Departamento de Letras Estrangeiras Modernas, Rua Professor Marcos Waldemar de Freitas Reis, s/n, Campus do Gragoatá, Niterói, RJ, 24210-350, Brasil. E-Mail: msavedra@id.uff.br. ORCID: 0000-0003-1056-9391

<sup>2</sup> Universidade Federal Fluminense, Departamento de Letras Estrangeiras Modernas, Rua Professor Marcos Waldemar de Freitas Reis, s/n, Campus do Gragoatá, Niterói, RJ, 24210-350, Brasil. E-Mail: camilameirelles@id.uff.br. ORCID: 0000-0003-3075-3014

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.



SAVEDRA, M.M.G.; MEIRELLES, C. – Pluricentrismo no ensino de Alemão como Língua Estrangeira

incipiência da conscientização da língua alemã como língua pluricêntrica em uso em diferentes centros.

**Palavras-Chave:** Pluricentrismo; DACH-Prinzip; alemão como língua estrangeira; DaF kompakt neu

## 1 Introdução

O presente artigo surge de questionamentos sobre a condição pluricêntrica da Língua Alemã (LA) no âmbito dos estudos que vêm sendo desenvolvidos no Laboratório de Pesquisa em Contato Linguístico da UFF (LABPEC-UFF). Partimos da premissa de que é relevante abordar os aspectos apresentados no documento da *IDV (Internationaler Deutschlehrerinnen- und Deutschlehrerverband)*<sup>3</sup> que descreve o *DACH-Prinzip* (IDV 2013) e nas publicações recentes que apontam o *DACH-Landeskunde* como elemento complementar daquele (ALTMAYER 2013; FISCHER; FRISCHHERZ; NOKE 2010) nos cursos de Licenciatura para formação de professores de Alemão como Língua Estrangeira (ALE). Tendo em vista que o material didático possui lugar central no processo de ensino-aprendizagem (cf. RÖSLER; SCHART 2016; UPHOFF 2009) propomos neste artigo a análise de um material didático utilizado para cursos de graduação em Português-Alemão em universidades públicas do Brasil.

Inicialmente procedemos a uma revisão bibliográfica sobre o tema do pluricentrismo a partir de estudos seminais que privilegiam a LA e, em seguida, delimitamos as categorias de análise propostas para identificar aspectos de pluricentricidade da LA no material didático implementado no *locus* determinado. Por fim, apresentamos os resultados da investigação adotada.

## 2 Alemão como língua pluricêntrica

O termo pluricentrismo linguístico é introduzido por Heinz Kloss (1976) a partir dos conceitos de *Abstand-* e *Ausbausprache* (KLOSS 1967 *apud* SAVEDRA 2015). Posteriormente, Michael Clyne (1992) desenvolve o conceito ao identificar 17 línguas como sendo pluricêntricas em uma obra clássica que se torna referência na área:

---

<sup>3</sup> Associação Internacional de Professores de Alemão

“*Pluricentric Languages: Differing Norms in Different Nations*”. Ammon, partindo dos estudos germanísticos introduzidos por Riesel (1964) e retomando os estudos de Kloss (*op. Cit.*) e Clyne (*op. Cit.*), publica em 2004 o primeiro dicionário de variantes da LA: o *Variantenwörterbuch des Deutschen*, atualizado em 2018.

O conceito de língua pluricêntrica que utilizamos é o que está explicado na introdução do dicionário de Ammon et al. (2018). Para os autores, uma língua pluricêntrica é aquela que é língua nacional ou regional em mais de um centro.

Países ou regiões são considerados centros de uma língua pluricêntrica quando desenvolvem suas próprias especificidades linguísticas, ou seja, quando apresentam uma norma padrão própria e função oficial. Centros podem ser países ou regiões onde se constituíram especificidades linguísticas próprias (AMMON et al. 2018). No caso das línguas pluricêntricas, mais comumente, cada variedade nacional é representada por um centro.

De acordo com a terminologia científica corrente, uma nação (Áustria, por exemplo) ou uma comunidade linguística que faz parte de uma nação (Suíça alemã, por exemplo) que apresenta uma variedade (nacional) própria (variedade nacional) de uma língua, deve ser chamada de *centro linguístico nacional* ou *centro nacional de uma língua*. (AMMON 1995: 95, tradução nossa, grifo do autor).<sup>4</sup>

No tocante à LA, Ammon et al. (2018) citam sete centros ou regiões onde ela é língua oficial, são eles:

- Alemanha, Áustria e Liechtenstein – como única língua oficial;
- Suíça e Luxemburgo – como uma de outras línguas oficiais (sendo elas na Suíça: Francês, Italiano e Romanche; em Luxemburgo: Francês e Luxemburguês);
- Leste da Bélgica (*Ostbelgien*) e Tirol do Sul no norte da Itália na província de Bolzano – como língua regional oficial.

Além desses centros, a LA é falada em outras regiões e reconhecida como língua minoritária em outros países como Austrália, Brasil, Camarões, Croácia, Dinamarca, Eslováquia, Eslovênia, Estônia, EUA, França, Hungria, Letônia, Lituânia, Moldávia,

---

<sup>4</sup> Im Einklang mit dem gängigen wissenschaftlichen Sprachgebrauch soll eine Nation (Beispiel Österreich) oder eine Sprachgemeinschaft als Teil einer Nation (Beispiel deutschsprachige Schweiz), die über eine eigene (nationale) Varietät (Nationalvarietät) einer Sprache verfügt, *nationales Sprachzentrum* oder *nationales Zentrum einer Sprache* heißen.

SAVEDRA, M.M.G., MEIRELLES, C. – Pluricentrismo no ensino de Alemão como Língua Estrangeira Namíbia, Holanda, Paraguai, Polônia, República Tcheca, Romênia, Rússia, Tajiquistão, Togo e Ucrânia (SAVEDRA 2016).

Os autores do dicionário identificam para a LA os seguintes centros: *Vollzentren*, *Halbzentren* e *Viertelzentren*.

Os *Vollzentren* possuem suas especificidades linguísticas padrão codificadas em obras próprias, como dicionários. No caso da LA, Ammon et al. (2018) consideram a Alemanha, a Áustria e a Suíça como *Vollzentren*.

Os *Halbzentren*, por outro lado, não possuem codificação própria, se orientando pelas normas de outra variedade nacional, geralmente de um *Vollzentrum* vizinho. Para os autores, Liechtenstein, Luxemburgo, Leste da Bélgica e Tirol do Sul são vistos como *Halbzentren*.

Os *Viertelzentren* são aqueles países e regiões onde a língua alemã é reconhecida como língua minoritária (podendo possuir, ou não, particularidades linguísticas distintas), mas não possui *status* de língua oficial nacional.

É importante ressaltar que as variedades de uma língua pluricêntrica (e, por conseguinte, suas variantes) são equivalentes. “A concepção pluricêntrica da língua alemã significa que especificidades linguísticas [variantes] dos centros da língua alemã não são consideradas como desvio de uma língua *standard* alemã, mas sim como formas *standard* equivalentes da língua<sup>5</sup>” (AMMON et al., 2018: XLI, tradução nossa).

Apesar disso, os autores afirmam que a variedade nacional da Alemanha é dominante em relação às outras. “A variedade da Alemanha é mais conhecida em outros centros do que vice-versa, o que faz com que alguns *Teutonismen* [variantes específicas utilizadas na Alemanha] sejam cada vez mais reconhecidos como *gemeindeutsch*” (AMMON et al. 2018: XLI-XLII, tradução nossa)<sup>6</sup>. *Gemeindeutsch* se refere às palavras ou expressões utilizadas indistintamente em todos os países de LA (op. cit.).

Em virtude de fatores históricos, políticos e econômicos, as diferentes variedades nacionais de uma língua pluricêntrica não recebem o mesmo tratamento, tendo

---

<sup>5</sup> Die plurizentrische Auffassung von der deutschen Sprache bedeutet, dass sprachliche Besonderheiten der Zentren des Deutschen nicht als Abweichungen von einer übergreifenden deutschen Standardsprache gelten, sondern als gleichberechtigt nebeneinander bestehende standardsprachliche Ausprägungen des Deutschen.

<sup>6</sup> Daher ist das deutsch Deutschlands in den anderen Zentren auch besser bekannt als umgekehrt, was dazu führt, dass manche ‚Teutonismen‘ (Besonderheiten Deutschlands) zunehmend gemeindeutsche Geltung gewinnen.

normalmente um *status* assimétrico (AMMON 1989; CLYNE 2004). Isso ocorre também no caso da LA como especifica Hägi (2006):

Sem dúvidas, a variedade teutônica da língua alemã é dominante devido ao seu tamanho, força econômica e importância política em relação às variedades austríaca e suíça. Isso significa, entre outras coisas, que *Teutonismen* [variantes específicas da Alemanha], de modo geral, são mais conhecidos e inteligíveis na Áustria e na Suíça alemã do que, ao contrário, *Austriazismen* [variantes específicas da Áustria] e *Helvetismen* [variantes específicas da Suíça] na Alemanha. Outra característica dessa assimetria é que o alemão da Alemanha é considerado, sobretudo por austríacos e suíços, como mais correto, com maior prestígio e com maior potencial funcional – principalmente nas ciências, literatura, teatro e artes (HÄGI 2006: 275-276, tradução nossa).<sup>7</sup>

Como vimos nas afirmações acima, a questão do pluricentrismo linguístico envolve não somente aspectos (socio)lingüísticos da variação, mas também aspectos históricos, políticos e glotopolíticos. Lagares (2018) explica, de modo claro, tais questões ao tratar da norma e da oficialização de línguas: “Uma língua é oficializada quando, do ponto de vista jurídico, é considerada adequada para ser usada em todas as atividades políticas e administrativas de um país” (LAGARES 2018: 62). Assim, línguas oficiais, utilizadas em diversos domínios linguísticos – esferas políticas, institucionais, educacionais e na mídia, por exemplo – possuem uma norma padrão, codificada de forma distinta nos diferentes centros.

### 3 De ABCD a DACH(L): uma retrospectiva histórica para o ensino de ALE

Uma noção pluricêntrica da LA aparece no ensino de ALE, mais especificamente no ensino de *Landeskunde*, a partir da década de 1980, através de um primeiro encontro em 1988 entre representantes das associações de professores da República Federal da

---

<sup>7</sup> Zweifelsohne ist aufgrund der Größe, wirtschaftlichen Stärke und politischen Bedeutung Deutschlands die deutschsprachige Varietät gegenüber dem österreichischen Deutsch und dem Schweizer Hochdeutschen dominant. Das bedeutet u. a. auch, dass Teutonismen in der Regel in Österreich und der Deutschschweiz bekannter und verständlicher sind als umgekehrt Austriazismen und Helvetismen in Deutschland. Ein weiteres Merkmal dieser Asymmetrie ist, dass das deutschsprachige Deutsch nicht zuletzt auch von österreichischer und Schweizer Seite häufig – vor allem in Wissenschaft, Belletristik, Theater und Kunstgesang – als das korrektere, prestigehaftere und funktional leistungsstärkere eingestuft wird.

SAVEDRA, M.M.G.; MEIRELLES, C. – Pluricentrismo no ensino de Alemão como Língua Estrangeira

Alemanha (*BRD*), República Democrática Alemã (*DDR*), Áustria e Suíça (KRUMM 2017), culminando na publicação das *ABCD-Thesen zur Rolle der Landeskunde* (ABCD-THESEN 1990). Essa publicação apresenta uma tentativa de aproximação entre os Estados envolvidos em sua elaboração, e, ao mesmo tempo, uma busca de semelhanças e cooperação. Além disso, elas contribuíram para uma nova orientação em relação ao ensino integrado de *Landeskunde* (FISCHER; FRISCHHERZ; NOKE 2010), se ocupando mais com uma visão intercultural do que com uma mera apresentação de fatos (KRUMM 2017).

De acordo com as *ABCD-Thesen*, *Landeskunde* é um princípio que se concretiza através da combinação do ensino linguístico e informação cultural e é feito por meio de atividades específicas integradas à aula de alemão. Nesse sentido, a abordagem dos fenômenos tanto nacionais como regionais dos países de língua alemã deve ser feita de forma contrastiva, por meio de exemplos (ABCD-THESEN 1990).

O artigo apresenta 22 teses que dissertam sobre o papel da *Landeskunde* na aula de alemão. Iniciado com uma pequena definição do conceito *Landeskunde*, o documento é ainda dividido em três partes: princípios gerais (*allgemeine Grundsätze*), princípios didáticos-metodológicos (*Didaktisch-methodische Grundsätze*) e possibilidades de cooperação (*Möglichkeiten der Koopertation*).

Em 1992, um grupo de trabalho D-A-CH-L (*D-A-CH-L-Arbeitsgruppe*) foi constituído pela IDV com o objetivo de promover seminários envolvendo os países de língua alemã (KRUMM 2017).

A partir desses seminários e encontros, outro conceito começou a se formar, intitulado *D-A-CH-Konzept* (SHAFER 2018), elaborado de modo trinacional como um conceito didático de *Landeskunde* integrativo e intercultural (SIG 2.4 2017: 7). O *D-A-CH-Konzept* se baseia em uma perspectiva pluricêntrica da LA, principalmente em relação às diferenças entre os países de LA, como uma forma de conscientização, de maneira apenas receptiva.

O foco central na aula é uma conscientização de forma receptiva no tocante ao vocabulário e à fonologia. [...] Isso significa uma ênfase principalmente da recepção, e não da produção de variantes linguísticas pelos aprendizes (SIG 2.4 2017: 3, tradução nossa)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Im Unterricht steht eine rezeptive Bewusstmachung bzgl. Wortschatz und Aussprache im Zentrum. [...] Es geht also dezidiert in erster Linie um das Rezipieren und nicht Produzieren sprachlicher Vielfalt durch die Lernenden.

No decorrer da década de 1990, diversas iniciativas, visando um trabalho conjunto para fomentar a língua alemã em relação ao ensino e à formação de professores, tomaram forma, como a elaboração da prova de proficiência *Zertifikat-Deutsch* (equivalente ao nível B1<sup>9</sup>) de forma trinacional pelas instituições *Goethe-Institut*, *ÖSD*, *telc* e *Schweizer Erziehungsdirektorenkonferenz*<sup>10</sup> (SHAFER 2018; KRUMM 2010).

Em 2007 o *DACHL-Arbeitsgruppe* foi reestruturado, tendo como função, principalmente, fortalecer a rede de contatos e o trabalho em conjunto das organizações e representantes dos países de língua alemã: Áustria, Alemanha, Suíça e Liechtenstein (DEMMING; HÄGI; SCHWEIGER 2013). Outra atividade desse grupo de trabalho é a manutenção da organização de seminários (*DACHL-Seminare*), a cada dois anos nos quatro países, para professores associados à *IDV*.

A partir do trabalho do *DACHL-Arbeitsgruppe*, o *DACH-Prinzip* começou a se estruturar e foi publicado em 2008 (SHAFER 2018). O *DACH-Prinzip* se baseia no reconhecimento da diversidade dos países e regiões de LA no âmbito do ensino de alemão e de *Landeskunde*, da produção de materiais didáticos, assim como da formação de professores (IDV 2013).

Na implementação [do *DACH-Prinzip*], isto significa - num esforço conjunto para apoiar e promover o ensino de alemão em todo o mundo - a inclusão de forma equivalente das variadas dimensões linguísticas e socioculturais dos países de língua alemã no âmbito das pesquisas científicas, das atividades das organizações, do desenvolvimento de conceitos e projetos, assim como em todas as formas de apresentação de atividades específicas, mas especialmente na prática de ensino (DEMMING; HÄGI; SCHWEIGER, 2013: 11-12, tradução nossa)<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> De acordo com o Quadro Europeu Comum de Referência para Línguas - QECR (CONSELHO DA EUROPA, 2001).

<sup>10</sup> A prova atualmente chama-se *Goethe-Zertifikat B1* ou *ÖSD-Zertifikat B1*. O certificado é desenvolvido em conjunto pelo *ÖSD – Österreiches Sprachdiplom Deutsch* (Áustria), *Goethe-Institut* (Alemanha) e *Lern- und Forschungszentrum* (Centro de ensino e pesquisa) da Universidade de Freiburg na Suíça e é aplicado pelo *ÖSD* (<https://www.osd.at/die-pruefungen/osd-pruefungen/oecd-zertifikat-b1-zb1/> Acesso em 21/10/2019), assim como pelo *Goethe-Institut*. (<https://www.goethe.de/ins/br/de/sta/poa/prf/gzb1/ueb.html> Acesso em 21 out. 2019).

<sup>11</sup> In der Umsetzung bedeutet dies – im gemeinsamen Bemühen um die Stützung und Förderung des Deutschunterrichts weltweit – die gleichwertige Einbeziehung der unterschiedlichen sprachlichen und landeskundlichen Dimensionen des deutschsprachigen Raumes im Rahmen wissenschaftlicher Arbeiten, in Aktivitäten der Mittlerorganisationen, in der Entwicklung von Konzepten und Projekten sowie in allen Formen der Präsentation fachlicher Aktivitäten, vor allem aber auch in der Praxis des Unterrichts.

O *DACH-Prinzip* deve ser entendido como um conceito aberto e flexível, orientado no contexto de ensino de ALE levando-se em consideração os interesses, objetivos e necessidades dos alunos – e, por isso mesmo, com uma variada gama de possibilidades de realização, o que reflete em vários aspectos. Essa flexibilidade se refere também ao manejo de textos, temas e conteúdos (SIG 2.4 2017: 9).

Há um número significativo de publicações em LA na presente década, tanto em relação ao pluricentrismo quanto à sua abordagem no ensino de ALE, como a obra *DACH-Landeskunde: Theorie-Geschichte-Praxis* organizada por Demmig, Hägi e Schweiger (2013) que traz diversas contribuições acerca do tema. Em um dos artigos presentes na compilação, Pupp Spinassé e Bredemeier (2013) traçam um panorama da presença do *DACH-Konzept* no Brasil, principalmente em relação a aspectos de *Landeskunde* e seu ensino integrado ao ensino da LA.

A temática do pluricentrismo e a cooperação entre os países de LA (*DACH-Länder*) passa a ser tema constante dos encontros do Congresso Internacional de Professores de Alemão (*IDT: Internationale Tagung der Deutschlehrerinnen und Deutschlehrer*), o qual acontece a cada quatro anos (SORGER 2013; JARZĄBEK 2013a).

Com base em relatos disponíveis na literatura de ALE (SHAFER 2018; JARZĄBEK 2013b), temos o tema do pluricentrismo assim abordado: em 2001 no *IDT*, que aconteceu em Lucerna, Suíça, o tema aparece em uma sessão intitulada *Deutsch als plurizentrische Sprache* (Alemão como Língua Pluricêntrica); em 2005 em Graz na Áustria, o *IDT* contou também como uma sessão *Deutsch als plurizentrische Sprache* (Alemão como Língua Pluricêntrica) e em 2009 em Jena com o *Podium das D-A-CH-Konzept*. Em 2013 em Bozen, além de uma sessão intitulada *Plurizentrik* (Pluricentrismo), o evento contou com forte presença dos países de língua alemã (*DACHL-Länder*) e com a publicação dos anais do encontro em livro (DRUMBL; CARVALHO; KLINNER 2016).

O tema continua em evidência e no último congresso internacional, que aconteceu em 2017, em Fribourg, na Suíça, foi debatido nas sessões *DACH-Landeskunde* e *Sprachliche Variation im Deutschen* (Variação linguística no alemão). Assim como o evento de Bozen, o *IDT* 2017 contou com uma publicação, o que permite maior visibilidade desse assunto no âmbito dos estudos e pesquisas de ALE. Vale ainda ressaltar que o Pluricentrismo é inserido como sessão de debate nos congressos da ABRAPA, como em 2015 e 2018, por exemplo, na sessão *Sprachenpolitik* (Políticas Linguísticas).

## 4 Categorias para uma análise de aspectos de pluricentricidade em um material didático para ensino de ALE

No presente artigo analisamos o *DaF kompakt neu A1 – Kursbuch und Übungsbuch*, por ser o material didático atualmente adotado nos cursos de Letras Português-Alemão das três universidades onde há a formação de professores de ALE no Rio de Janeiro (UERJ, UFF e UFRJ).

O material *DaF kompakt neu A1* da editora *Klett*, cuja central está localizada na cidade de Stuttgart na Alemanha, é composto por livro do curso (*Kursbuch*), livro de exercícios (*Übungsbuch*) e CDs de áudio. Além disso, é possível adquirir separadamente o manual do professor (*Lehrerhandbuch*) e materiais adicionais de estudo como *Intensivtrainer – Wortschatz und Grammatik* e *Vokabeltrainer*. O material também está disponível em versão virtual (para Tablet) e exercícios complementares são disponibilizados online no website da editora.

O *DaF Kompakt neu A1* é composto por oito lições divididas em três partes, *Teil A*, *Teil B* e *Teil C*. Ao final de cada lição do *Kursbuch* é apresentada uma lista de todo vocabulário abordado na lição (*Lektionswortschatz*), assim como as principais frases e expressões usadas na comunicação e um breve resumo da gramática (*Redemittel/Grammatik*). O *Übungsbuch* também está dividido em oito lições que abordam as três partes do *Kursbuch* (*Teil A, B, C*). Após cada lição no *Übungsbuch* são propostas outras atividades complementares (*DaF kompakt - mehr entdecken*) para produção oral e escrita, além de exercícios de fonética (*Phonetik*).

Foram submetidos à análise o livro do curso e o livro de exercícios, e também os arquivos de áudio contidos nos CDs e o manual do professor. Este último fornece dados relevantes sobre a concepção do material didático e seus objetivos e apresenta planos de aula para cada lição com explicações sobre as atividades contidas no *Kursbuch*. O manual do professor traz ainda exercícios adicionais (*Kopiervorlagen*) complementares às lições, que podem ser utilizados em sala de aula.

Para esta investigação, foram criadas seis categorias pluricêntricas de análise com o objetivo de identificar nas atividades selecionadas a presença de aspectos pluricêntricos.

As três primeiras (competência, tema e tipo de fonte de texto) foram categorizadas a partir do que é preconizado no QECR, como explicitado a seguir.

A primeira categoria refere-se à **competência** trabalhada na atividade. No contexto de ensino de ALE quatro competências básicas são mais frequentes: *Lesen*, *Hören*, *Schreiben* e *Sprechen* (RÖSLER, 2012; FAISTAUER, 2010). A categoria competência foi, portanto, escolhida, por ser amplamente utilizada em materiais didáticos e provas de proficiência, principalmente após a publicação do QECR (CONSELHO DA EUROPA 2001).

De acordo de Faistauer (2010), as competências possuem uma função dupla na aula de língua estrangeira, elas atuam tanto como objetivo quanto como meio para o aprendizado da língua, pois são além de um recurso para a aprendizagem, o próprio meio de comunicação.

Ao lado das quatro competências básicas – *Lesen*, *Hören*, *Schreiben* e *Sprechen* – outros conhecimentos linguísticos, como aspectos gramaticais e vocabulário, foram identificados quando aparecem nas atividades e foram avaliados isoladamente.

Essa primeira categoria permite, por conseguinte, correlacionar as atividades de cunho pluricêntrico com as competências trabalhadas no material didático.

A segunda categoria escolhida para a análise foi o **tema**. No QECR estão descritas áreas temáticas, que “constituem o centro do discurso, da conversa, da reflexão ou da composição, como centros de atenção de determinados actos comunicativos” (CONSELHO DA EUROPA 2001: 83).

Fora dos países de língua alemã, os textos e temas contidos nos materiais didáticos representam uma forma central de acesso à língua e cultura estrangeira e, com isso, definem em quais situações e por meio de quais textos a língua alemã pode ser aprendida e colocada em prática em sala de aula (KRUMM 2010: 1215-1216, tradução nossa)<sup>12</sup>.

A escolha dos temas contidos nos materiais didáticos é importante, visto que muitas vezes o livro é o principal representante da língua e cultura alvo para alunos (e também professores) que aprendem o idioma no exterior e não podem viajar

---

<sup>12</sup> Außerhalb des deutschsprachigen Raumes stellen die in Lehrwerken enthaltenen Texte und Themen den zentralen Zugang zur fremden Sprache und Kultur dar und legen damit fest, in welchen Situationen, mit welchen Texten die deutsche Sprache im Unterricht erlernt und praktiziert werden kann.

frequentemente para os países onde a língua é falada, como, por exemplo, alunos brasileiros aprendendo a LA (UPHOFF 2009). Como um dos pilares da aula de língua estrangeira, os conteúdos dos materiais didáticos são importantes veículos de informação sobre outras culturas e, portanto, influenciam a imagem da cultura alvo no exterior (MAIJALA 2007).

O tipo de **fonte** do texto também foi considerado na análise, a partir da classificação proposta no QCER: textos autênticos (A), semi-autênticos (SA) e não autênticos (NA). Consideramos como textos autênticos aqueles “produzidos para fins comunicativos e não para o ensino da língua” (CONSELHO DA EUROPA 2001: 204). Foram classificados como semi-autênticos, “textos concebidos para parecerem textos autênticos” (*Ibid.*), ou seja, que poderiam existir em uma situação comunicativa real, mas que foram produzidos para fins didáticos. Textos sem indicação de fonte também foram classificados como semi-autênticos. Consideramos como textos não autênticos explicações no material didático, assim como trechos ou frases descontextualizadas, como “frases isoladas para fazer exercícios (fonéticos, gramaticais, etc.)” (*ibid.*).

As próximas categorias (tópicos discursivos, abordagem e variedade pluricêntrica) foram elaboradas a partir dos pressupostos do *DACH-Prinzip*, como explicado a seguir.

A categoria **tópicos discursivos de pluricentricidade** faz referência a aspectos linguísticos e culturais (*Landeskunde*) entre as variedades nacionais dos países de fala alemã. Na presente análise, concebemos como *Landeskunde* não só a apresentação de fatos sobre os países e regiões de língua alemã, como também a presença de textos, autores e conteúdos oriundos ou que remetam a esses países ou regiões.

É importante destacar que uma concepção mais abrangente de *Landeskunde* se faz urgente e necessária no ensino de ALE. Altmayer et al. (2019) propõem o conceito “*Landeskunde discursiva*” (*diskursive Landeskunde*). O objeto de estudo de uma *Landeskunde* discursiva não está presente em uma realidade objetiva, mas sim em manifestações linguísticas, mais especificamente em padrões de interpretação (*Deutungsmuster*) utilizados no discurso e suas significações (ALTMAYER et al. 2019).

No que se refere aos aspectos linguísticos, vale destacar que entre as variedades nacionais da língua alemã, variações linguísticas são mais frequentes no léxico e na fonologia e menos na morfologia e sintaxe, estando presentes também na pragmática e

SAVEDRA, M.M.G., MEIRELLES, C. – Pluricentrismo no ensino de Alemão como Língua Estrangeira

com poucos exemplos na ortografia. (AMMON et al. 2018; SHAFER 2018; SPIEKERMANN 2010; AUER 2014).

A quinta categoria elaborada para análise, **abordagem**, considera dois tipos: uma explícita (E) e outra implícita (I), podendo também aparecer de forma combinada, nesses casos, optamos por identificar a abordagem predominante. Na abordagem explícita, o tema pluricentrismo e as variantes e variedades dos países de língua alemã são apresentadas de forma direta, por exemplo, por meio de comparações. Portanto, essa abordagem “se configura como uma reflexão consciente, orientada culturalmente sobre a pluralidade do objeto de estudo *Alemão/DACHL*” (SIG 2.4 2017: 9, tradução nossa)<sup>13</sup>. Já a abordagem implícita é caracterizada por “um uso evidente, não marcado, de textos, conteúdos, variedades, autores, etc. de toda região DACHL [países de língua alemã], sem que essa seleção seja tematizada de forma explícita ou estimule comparações internas” (Ibid., tradução nossa)<sup>14</sup>.

Com a categoria **variedade pluricêntrica** identificamos o país ou região contemplado na atividade proposta pelo material didático. Os países foram identificados da seguinte forma: A – Áustria, D – Alemanha, CH – Suíça. Na análise do material *DaF Kompakt neu A1* não foram encontradas referências a outros países ou regiões de LA além dos citados acima.

Para análise com base nas seis categorias delimitadas, foram selecionadas todas as atividades do *Kursbuch* e do *Übungsbuch* que abordam personagens, temas, textos, autores e variantes que remetam a diferentes usos linguísticos e culturais em países ou regiões onde a LA é falada. A atividade correspondente foi selecionada quando a variante específica aparece discriminada, ou quando o material didático chama a atenção para alguma distinção entre as variantes usadas nas diferentes variedades de LA. Textos autênticos, com a fonte especificada, também estão contemplados na análise, visto que são oriundos de algum país ou região de fala alemã.

Na tabela a seguir estão listadas as atividades selecionadas referentes ao *Kursbuch*. Além das seis categorias descritas acima, a primeira coluna se refere à

<sup>13</sup> [...] zeichnet sich durch eine bewusste, kulturwissenschaftlich orientierte Reflexion über die Pluralität des Gegenstands „Deutsch/DACHL“ aus.

<sup>14</sup> [...] unmarkierter Einsatz von Texten, Inhalten, Varietäten, Autor/-innen etc. aus dem ganzen DACHL-Raum gemeint, ohne diese Auswahl bewusst zu thematisieren oder binnkontrastive Vergleiche anzuregen.

identificação da atividade no livro. As lições estão identificadas por L + número da lição, ou seja, L1 = Lição 1; a seguir a parte da lição (A, B ou C) é precedida de T (*Teil*); o exercício é identificado por Ü (*Übung*) seguido pelo número correspondente. Assim, L1TBÜ3 corresponde à lição 1, parte B, exercício 3.

Quadro 1 – Atividades *Kursbuch- DaF Kompakt neu A1*

Atividade	Competência	Tema	Fonte	Tópicos discursivos de pluricentricidade	Abordagem	Variedade pluricêntrica
L1TBÜ3	<i>Lesen</i>	Informações pessoais	SA	<i>Landeskunde</i>	E	CH
L1TCÜ4	<i>Hören</i>	Informações pessoais	SA	<i>Landeskunde</i>	I	D
L2TBÜ3	<i>Lesen</i>	Relações pessoais	SA	<i>Landeskunde</i>	I	D
L2TCÜ1	<i>Lese/Hören</i>	Comida	SA	<i>Landeskunde</i>	I	A
L2TCÜ2	<i>Lesen/Hören</i>	Comida	SA	<i>Landeskunde / lexical</i>	E	A / D
L3TB-	<i>Lesen</i>	Compras	NA	<i>Landeskunde</i>	E	A / CH / D
L3TCÜ1	<i>Lesen/ Sprechen</i>	Turismo	A	<i>Landeskunde</i>	I	D
L4TAÜ1	<i>Lesen/Hören</i>	Vida cotidiana	SA	<i>Landeskunde</i>	I	D
L5TBÜ1	<i>Lesen</i>	Esporte	SA	<i>Landeskunde</i>	I	D
L5TCÜ1	<i>Lesen</i>	Esporte	SA	<i>Landeskunde</i>	I	D
L5TCÜ3	<i>Lesen/ Schreiben</i>	Esporte/	SA	<i>Landeskunde</i>	I	D
L6TAÜ1	<i>Lesen/Hören</i>	Moradia	SA	<i>Landeskunde</i>	I	D
L7TCÜ4	<i>Lesen/Hören</i>	Linguagem	A	<i>Landeskunde</i>	I	A
L8TAÜ1	<i>Hören</i>	Turismo	SA	<i>Landeskunde/ fonológico</i>	E	A / CH / D
L8TAÜ2	<i>Hören</i>	Turismo	SA	<i>Landeskunde/ lexical/fonológico</i>	E	CH
L8TAÜ4	<i>Hören</i>	Lugares	SA	<i>Landeskunde/ lexical/fonológico</i>	E	A / CH / D
L8TAÜ5	<i>Sprechen</i>	Lugares	SA	<i>Landeskunde</i>	I	CH
L8TBÜ1	<i>Sprechen/ Hören</i>	Relações pessoais	SA	<i>Landeskunde</i>	E	CH / D

L8TBÜ2	<i>Lesen</i>	Relações pessoais	SA	<i>Landeskunde</i>	E	CH
L8TBÜ4	<i>Lesen/ Sprechen</i>	Vida cotidiana	A	<i>Landeskunde</i>	I	CH
L8TCÜ1	<i>Hören</i>	Lugares	SA	<i>Landeskunde/ ortografico/ fonológico</i>	E	CH
L8TCÜ3	<i>Lesen</i>	Informações pessoais	SA	<i>Landeskunde</i>	I	CH
L8TCÜ4	<i>Hören/ Sprechen</i>	Arte	A – SA	<i>Landeskunde</i>	I	CH
L8-LW	Vocabulário	Lugares	NA	lexical	E	CH / D

Fonte: Compilação das autoras

O *Kursbuch* apresenta um total de 115 atividades e mais oito listas de vocabulário no final das lições. Na tabela acima constam as 24 atividades selecionadas do *Kursbuch* que atenderam aos critérios estabelecidos. A última atividade, identificada como L8-LW, corresponde à lista de vocabulário (*Lektionswortschatz*) que consta ao final da lição 8.

As competências mais trabalhadas nas atividades selecionadas são *Lesen* e *Hören*. Uma explicação para isso é que as competências receptivas são geralmente mais trabalhadas que as produtivas em níveis iniciais.

Em relação ao tema das atividades, observamos uma seleção variada, que acompanha o tema geral proposto na lição, com assuntos frequentes em um material didático de nível A1.

A maior parte das atividades apresenta textos semi-autênticos que simulam situações reais de comunicação, mas que foram adaptados ou mesmo produzidos para o *DaF Kompakt neu A1*, o que também pode ser atribuído ao fato do material ser voltado ao nível iniciante.

Podemos relacionar os tópicos discursivos de pluricentricidade com o tipo de abordagem. As atividades com abordagens explícitas contêm, em sua maioria, uma comparação do tópico lexical. De modo geral, aspectos culturais (*Landeskunde*) aparecem de forma implícita, sem que uma comparação entre variedades ou mesmo países seja tematizada.

A Suíça e suas respectivas variantes possuem lugar de destaque no material analisado, principalmente na lição 8, que explora um campo temático relacionado à cidade de Berna. As variantes lexicais da Suíça (CH) destacadas no material aparecem em comparação com as variantes da Alemanha (D) e da Áustria (A).

A segunda atividade da lição 8 (identificada na tabela como L8TAÜ2), que se passa em Berna, na Suíça, exemplifica a análise apresentada. A atividade foi considerada como semi-autêntica por simular uma situação de comunicação real, que poderia ocorrer nos países de fala alemã.

Figura 1 - *Kursbuch A1- L8TAÜ2*

## 2 In der Touristeninformation

 <b>D-A-CH</b> D: die Straßenbahn, die Tram A: die Straßenbahn CH: das Tram D/A: das Fahrrad, das Rad CH: das Velo	<b>a</b> Hören Sie das Gespräch in der Touristeninformation. Welche der vier Sehenswürdigkeiten möchte Melanie noch besichtigen? Markieren Sie diese in 1a.   <b>A 2</b> Hören Sie das Gespräch in 2a noch einmal. Was ist richtig: a oder b? Kreuzen Sie an.  1. a. <input type="checkbox"/> Melanie kann vom Bahnhof mit dem Bus und mit der Straßenbahn zum Bärenpark fahren. b. <input checked="" type="checkbox"/> Melanie kann vom Bahnhof nur mit dem Bus zum Bärenpark fahren. 2. a. <input type="checkbox"/> Der Bus Nr. 11 fährt zum Bärenpark. b. <input type="checkbox"/> Der Bus Nr. 12 fährt zum Bärenpark. 3. a. <input type="checkbox"/> Melanie fährt mit dem Rad zum Bärenpark. b. <input type="checkbox"/> Melanie fährt mit dem Bus zum Bärenpark. 4. a. <input type="checkbox"/> Melanie geht zu Fuß zur Zytglogge. b. <input type="checkbox"/> Melanie geht zu Fuß zum Münster. 5. a. <input type="checkbox"/> Man kommt gut zu Fuß zu den Sehenswürdigkeiten. b. <input type="checkbox"/> Man muss mit dem Auto zu den Sehenswürdigkeiten fahren.
--	--

Fonte: BRAUN et al. (2016: 66)

No áudio de um minuto e doze segundos há duas interlocutoras: Melanie, que está visitando a cidade, e uma funcionária que fornece informações turísticas. A funcionária, cuja fala tem uma leve melodia e entonação típicas da variedade padrão suíça, utiliza-se de algumas variantes específicas suíças como *Grüezi*, *Velo* e *Ade*. Além disso, há a menção de pontos turísticos da cidade, como *Bärenpark*, *Münster* e *Zytglogge* (*Zeitglockenturm*).

Além das informações trazidas pelo material através do áudio, uma comparação explícita de variantes lexicais é apresentada junto à atividade, com o título D-A-CH. Em relação ao meio de transporte, a variante *Straßenbahn* é atribuída à Alemanha e à Áustria, enquanto que *die Tram*, com a forma feminina, é indicada como variante da Alemanha (D) e *das Tram*, com o artigo neutro, é apresentada como a variante da Suíça (CH). Entretanto, tal informação apresentada no *Daf Kompakt* não é comprovada no dicionário de Ammon et al. (2018: 749). Para os autores, a variante feminina *die Tram* ocorre na

Áustria (A) e no nordeste e sudeste da Alemanha (D) e a variante neutra *das Tram* ocorre na Suíça (CH). Outras variantes como *das Fahrrad*, *das Rad* (Alemanha e Áustria) e *das Velo* (Suíça) também aparecem contrastivamente. A variante *Fahrrad* é considerada por Ammon et al. (2018: 220) como *gemeindeutsch*, ou seja, variante comum a todos os países de língua alemã, e não específica da Alemanha e da Áustria. Isso significa que, ao lado de *Velo*, variante específica, a variante *Fahrrad* também ocorre na Suíça, sendo concorrentes. Embora sejam ambas obras de publicação recente (o dicionário é publicado em 2018 e o livro *DaF Kompakt neu* em 2016), para que possamos ter uma resposta precisa quanto ao uso de tais variantes nos diferentes centros de LA, faz-se necessário o desenvolvimento de uma pesquisa sociolinguística no *locus*.

O *Übungsbuch* conta com um total de 155 atividades. Destas, 29 correspondem aos critérios propostos nesta análise e estão apresentadas na tabela a seguir.

Quadro 2 - Atividades *Übungsbuch – DaF Kompakt neu A1*

Atividade	Competência	Tema	Fonte	Tópicos discursivos de pluricentricidade	Abordagem	Variedade pluricêntrica
L1TCÜ3	<i>Lesen/Hören</i>	Educação	A/AS	<i>Landeskunde</i>	I	D
L1MEÜ1	<i>Lesen</i>	Educação	AS	<i>Landeskunde</i>	I	D
L2TCÜ2	Vocabulário	Vida cotidiana	NA	lexical	I	D
L2TCÜ3	Vocabulário	Comida	NA	lexical	I	A/D
L3TAÜ4	<i>Lesen</i>	Educação	AS	<i>Landeskunde</i>	I	D
L3TBÜ1	Vocabulário	Comida	NA	lexical	I	D
L3TBÜ2	Vocabulário	Comida	NA	lexical	I	D
L3TBÜ4	<i>Lesen/ Sprechen</i>	Educação	A/AS	<i>Landeskunde</i>	I	D
L3TCÜ1	Gramática	Vida cotidiana	NA	<i>Landeskunde</i>	I	D
L3MEÜ3	<i>Lesen/ Schreiben</i>	Turismo	AS	<i>Landeskunde</i>	I	D
L4TCÜ4	<i>Lesen</i>	Serviços/ Empresa	AS	<i>Landeskunde</i>	I	D
L4MEÜ3	<i>Lesen/ Sprechen</i>	Iniciativas intelectuais e artísticas	A	<i>Landeskunde</i>	E	D/A
L5TBÜ1	<i>Lesen</i>	Esporte	AS	<i>Landeskunde</i>	I	D

L5TCÜ1	<i>Lesen/Hören</i>	Esporte	AS	<i>Landeskunde</i>	I	D
L5MEÜ3	<i>Lesen/ Sprechen</i>	Tempo livre	A	<i>Landeskunde</i>	I	D
L6TAÜ1	<i>Schreiben</i>	Informações pessoais	AS	<i>Landeskunde</i>	I	D
L6MEÜ1	<i>Schreiben</i>	Arte	A	<i>Landeskunde</i>	I	D
L7TAÜ3	<i>Lesen</i>	Vida cotidiana	AS	<i>Landeskunde</i>	I	D
L7TCÜ7	<i>Lesen</i>	Informações pessoais	AS	<i>Landeskunde</i>	I	A
L8TAÜ1	<i>Lesen</i>	Viagem	AS	<i>Landeskunde</i>	I	CH
L8TAÜ3	<i>Vocabulário/ Lesen/ Gramática</i>	Lugares	AS	<i>Landeskunde</i>	I	CH
L8TAÜ4	<i>Vocabulário/ Lesen</i>	Vida cotidiana	AS	<i>Landeskunde</i>	I	CH
L8TBÜ3	<i>Lesen</i>	Museu/ Arte	NA/AS	<i>Landeskunde</i>	I	CH
L8TBÜ4	<i>Lesen</i>	Comida	AS	<i>Landeskunde</i>	I	CH
L8TCÜ1	<i>Lesen</i>	Vida cotidiana	AS	<i>Landeskunde</i>	I	CH
L8TCÜ2	<i>Lesen/ Gramática</i>	Lugares	NA	<i>Landeskunde</i>	I	CH
L8TCÜ3	<i>Lesen</i>	Informações pessoais	AS	<i>Landeskunde</i>	I	CH
L8TCÜ4	<i>Lesen</i>	Arte	A	<i>Landeskunde</i>	I	CH

Fonte: Compilação das autoras

Nas atividades do *Übungsbuch* encontramos mais textos não autênticos do que no *Kursbuch*. O que não é de se admirar, posto que no livro texto é onde os conteúdos são apresentados e no de exercícios somente treinados. No que se refere à abordagem, no *Übungsbuch* a grande maioria dos exercícios, com exceção apenas de um, apresenta uma abordagem implícita.

O exercício que identificamos como tendo uma abordagem explícita pode ser visualizado a seguir.

SAVEDRA, M.M.G., MEIRELLES, C. – Pluricentrismo no ensino de Alemão como Língua Estrangeira

Figura 2 – *Übungsbuch A1 – L4MEÜ3*

### 3 Miniprojekt: Wirtschaft trifft Kultur

„I mog di!“ (A)  
= „Ich mag dich!“

„das Rössl“ (A) von  
„das Ross“ = „das Pferd“

[freilichtspiele-hall.de](http://freilichtspiele-hall.de)  
[wuerth.com](http://wuerth.com)

Bilden Sie zwei Gruppen. Gruppe A recherchiert über die Adolf Würth GmbH & Co. KG in Künzelsau, Gruppe B über die Freilichtspiele in Schwäbisch Hall. Finden Sie Antworten zu den Fragen unten und präsentieren Sie im Kurs.

- A**
- Seit wann gibt es das Unternehmen?  
Wo gibt es das Unternehmen?  
Mitarbeiter?  
Umsatz?  
Engagement? Kultur?
- B**
- Programm / Spielplan? Welche Stücke?  
Premieren?  
Wann ist / war das?  
Kontaktdaten?



Szene aus „Im weißen Rössl“ (2013)

Fonte: BRAUN et al. (2016: 106)

A atividade propõe uma pesquisa a ser feita na internet sobre a empresa *Würth* (cuja sede está localizada em Künzelsau, Alemanha) e sobre o teatro *Freilichtspiele* (em Schwäbisch Hall, também na Alemanha), e, em seguida, a apresentação das informações coletadas. A foto que acompanha a atividade é do musical “*Im weißen Rössl*”, escrito pelo compositor austriaco Ralph Benatzky (a informação sobre a composição do musical não acompanha a atividade). Ao lado do exercício encontramos indicações de variantes da Áustria (A) explicitamente apresentadas como tais.

Outro exemplo que também pode ser discutido à luz da variação pluricêntrica está na lição 2, como apresentado a seguir.

Figura 3 – *Übungsbuch A1 - L2TCÜ2*

### 2 Die Wochentage

Für den 6. Wochentag  
gibt es zwei Namen:  
Samstag oder  
Sonnabend.

a Lesen Sie die Abkürzungen in der Anzeige vom „Brunnenstüberl“ im Kursbuch 1a.  
Schreiben Sie die Wochentage.

- |       |       |       |                   |       |       |       |       |
|-------|-------|-------|-------------------|-------|-------|-------|-------|
| 1. Mo | _____ | 3. Mi | _____             | 5. Fr | _____ | 7. So | _____ |
| 2. Di | _____ | 4. Do | <u>Donnerstag</u> | 6. Sa | _____ |       |       |

Fonte: BRAUN et al. (2016: 88)

De acordo a obra em referência, a variante *Sonnabend* é específica do Norte e Centro da Alemanha. Essa especificidade não é marcada no material didático analisado, dando a impressão de ser uma variante comum a todos os países de LA (*gemeindeutsch*).

Finalmente, vale registrar ainda algo sobre o manual do professor do livro *Daf kompakt neu*, que apresenta, após uma breve parte introdutória, indicações sobre as lições e exercícios extras, que podem ser copiados (*Kopiervorlage*).

Na parte inicial, são apresentados o grupo-alvo ao qual o material se destina, a estrutura das lições e descrições sobre atividades e jogos propostos pelo material. O manual do professor indica como grupo-alvo pessoas que estudam ou trabalham na Alemanha, Áustria Suíça ou Liechtenstein e gostariam de atingir o nível B1 rapidamente (SANDER; SCHÄFER 2017). Fora essa pequena introdução, não há qualquer menção aos países de fala alemã ou às indicações do tipo “D-A-CH” que estão presentes no *Kursbuch* e no *Übungsbuch*.

As indicações no manual sobre as atividades das lições são bem sucintas, apenas algumas atividades recebem comentários de como conduzir as atividades presentes no *Kursbuch*, com sugestões de jogos e brincadeiras. As atividades contidas no *Übungsbuch* não são comentadas pelo manual do professor. Em toda a parte correspondente ao nível A1, foi encontrada somente no início da lição 8 uma indicação de trabalho com as diferenças entre as variedades da língua alemã, mais especificamente no que se refere à variação fonológica e lexical.

Nesse momento o professor pode, caso os aprendizes façam perguntas a respeito, apontar determinadas diferenças na pronúncia do alemão suíço padrão, como por exemplo, a pronúncia de “ch” e “-g” no fim de palavras como “ich”, “rechts”, “richtig”, e o tom mais suave [weicherer Tonfall] que acontece pela falta da oclusiva glotal (*Knacklaut*), como em “mit dem Auto” (=demauto) e em “geradeaus” (sem oclusiva glotal entre “e-“ e “-aus”). Além disso, há algumas poucas variantes lexicais a serem consideradas (cf. coluna marginal) e variantes nas formas de saudação e despedida: por exemplo, “Grüezi!”, “Uf Wiederluege“, “Ade!”. Em “Ade!” é possível observar diferenças na pronúncia: Falantes mais inclinados ao alemão padrão da Alemanha pronunciam *Adé* (com ênfase na última sílaba), outros falantes, sob os quais a influência do Schwiizerdütschen é maior, pronunciam *Áde*, com ênfase na primeira sílaba (SANDER; SCHÄFER 2017: 40, tradução nossa)<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Hier kann KL, falls TN danach fragen, auf gewisse Unterschiede in der Aussprache des Schweizer Standarddeutsch hinweisen, wie z. B. die Aussprache des „ch“, des „-g“ am Wortende, z. B. „ich“, „rechts“, „richtig“, und des „weichereren Tonfalls“ durch den fehlenden Knacklaut, wie z. B. „mit dem Auto“ (=demauto) in „geradeaus“ (kein Knacklaut zwischen „e-“ und „-aus“). Außerdem sind einige wenige Wortschatzvarianten zu beachten (vgl. die Marginalspalte) und Varianten bei den Begrüßungs- und Abschiedsformeln: z. B. „Grüezi!“, „Uf Wiederluege“, „Ade!“. Bei „Ade!“ kann man auch schön die Unterschiede im Wortakzent sehen: Mehr zum deutschen Standarddeutsch neigende Sprecher sprechen es *Adé* (letzte Silbe betont) aus, andere, bei denen der Einfluss des Schwiizerdütschen größer ist, sprechen es *Áde* aus, mit der Betonung auf der ersten Silbe.

Além disso, três exercícios extra (*Kopiervorlage*) abordam temas que envolvem os países de fala alemã, um na primeira lição e dois na lição 8. Em um exercício de interação verbal os aprendizes devem fazer perguntas e obter respostas sobre quantas pessoas moram nas cidades universitárias alemãs (*Wie viele Einwohner haben die deutschen Universitätsstädte?*).

Nos exercícios extras sugeridos para a lição 8 aparecem algumas informações sobre a Suíça, como ilustradas a seguir, assim como um mapa da cidade de Berna (*Kopiervorlage 8 A5*), na página 44 do manual do professor.

Figura 4 - *Kopiervorlage 8 A1*

<p>In der Schweiz spricht man Deutsch, Französisch, Italienisch und Rätoromanisch.</p>	<p>Zwei Drittel (66 Prozent) der Schweizer sprechen Deutsch. Ihre Muttersprache ist aber ein deutsch-schweizer Dialekt.</p>	<p>Die Schweizer verwenden kein „ß“. Sie schreiben zum Beispiel das Wort Straße mit „ss“.</p>
--	---	---

Fonte: SANDER; SCHÄFER (2017: 41)

## 5 Considerações finais

Retomando ao argumento inicial deste artigo, apresentamos uma proposta para análise de categorias de pluricentrismo linguístico em um material didático para ensino de ALE no Brasil – *DaF Kompakt neu A1*, mais especificamente, para o ensino de LA nas três universidades do estado do RJ que oferecem cursos de licenciatura em Letras Português-Alemão.

Ao investigar a presença das seis categorias de análise propostas (**competência, tema, tipo de fonte de texto, tópicos discursivos de pluricentricidade, abordagem e variedade pluricêntrica**) no *DaF kompakt neu A1* identificamos algumas tendências que emergiram como relevantes para discutir o tema pluricentrismo no ensino de ALE.

Quanto às três categorias que foram propostas a partir do disposto no QECR, identificamos que o tema do pluricentrismo é abordado com maior incidência nas competências receptivas do que nas produtivas. O que se justifica pelo nível de proficiência analisado. No que se refere ao tema, textos da área (SHAFER 2018; MAIJALA

2007) normalmente apontam a tendência de se relacionar uma abordagem pluricêntrica com estereótipos sobre os países de língua alemã, incluindo temas como turismo e alimentação. No caso de nossa análise, embora tenhamos reconhecido a presença desses temas, não identificamos a predominância de temas específicos. A terceira categoria que se baseou no QECR apontou o tipo de fonte: textos autênticos, semi-autênticos e não autênticos. Neste quesito identificamos que a maioria dos textos que abordam a temática do pluricentrismo tende para o tipo semi-autêntico.

Quanto às categorias restantes que se basearam no *DACH-Prinzip* (tópicos discursivos de pluricentricidade, abordagem e variedades pluricêntricas), observamos que o tema pluricentrismo é abordado a partir da variedade da Alemanha. Os exercícios que introduzem variantes lexicais da Alemanha o fazem de forma implícita. Em contrapartida atividades com variantes lexicais da Suíça e Áustria apontam de forma explícita a diferença entre as variantes suíças e austríacas em comparação com as variantes da Alemanha. Seria interessante e bastante produtivo que as variantes específicas da Alemanha fossem apresentadas como tais, e não sem indicação explícita, visto que pode gerar um desentendimento no que diz respeito às variantes específicas e *gemeindeutsch* – variantes comuns a todos os países de fala alemã.

Embora tenhamos apenas realizado a investigação no livro que corresponde ao nível A1 do QECR, afirmamos ser importante que tal análise seja ampliada para os demais livros da série (A2 e B1), como também para os demais materiais de ensino de ALE.

A pluricentricidade da LA deve ser considerada no ensino de ALE, em especial nos cursos de formação de professores, local por excelência de formação de profissionais que irão atuar no magistério e, portanto, serão multiplicadores deste conhecimento. Os estudos mais recentes que apresentamos neste artigo, bem como a inserção do tema nos congressos da área justificam nossa afirmação e apontam para a relevância da continuidade e aprimoramento da pesquisa na área, tanto nos cursos de graduação como de pós-graduação.

## Referências bibliográficas

ABCD-Thesen zur Rolle der Landeskunde im Deutschunterricht. In: *Fremdsprache Deutsch*, n. 5, p. 306-308, 1990.

SAVEDRA, M.M.G., MEIRELLES, C. – Pluricentrismo no ensino de Alemão como Língua Estrangeira

- ALTMAYER, C. Die DACH-Landeskunde im Spiegel aktueller kulturwissenschaftlicher Ansätze. In: DEMMIG, S.; HÄGI, S.; SCHWEIGER, H. (orgs.). *DACH-Landeskunde. Theorie-Geschichte-Praxis*. München: Iudicium, 2013, p. 15-21.
- ALTMAYER, C. et al. (org.) *Mitreden. Diskursive Landeskunde für Deutsch als Fremd- und Zweitsprache*. Stuttgart: Ernst Klett Sprachen, 2019.
- AMMON, U. Towards a descriptive framework for the status/function (social position) of a language within a country. In: AMMON, U. (org.). *Status and Function of Languages and Language Varieties*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1989, p. 21-106.
- AMMON, U. *Die deutsche Sprache in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Das Problem der nationalen Varietäten*. Berlin/New York: De Gruyter, 1995.
- AMMON, U. et al. (org.). *Variantenwörterbuch des Deutschen. Die Standardsprache in Österreich, der Schweiz, Deutschland, Liechtenstein, Luxemburg, Ostbelgien und Südtirol sowie Rumänien, Namibia und Mennonitensiedlungen*. 2. ed. Berlin: De Gruyter, 2018.
- AUER, P. Enregistering pluricentric German. In: SOARES DA SILVA, A. (org.) *Pluricentricity: Language Variation and Sociocognitive Dimensions*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2014, p. 19-48.
- BRAUN, B. et al. *DaF kompakt neu A1*. Kurs- und Übungsbuch mit MP3-CD. Stuttgart: Ernst Klett Sprachen, 2016.
- CLYNE, M. *Pluricentric Languages: Differing Norms in Different Nations*. Berlin/New York: De Gruyter, 1992.
- CLYNE, M. Pluricentric Language / Plurizentrische Sprache. In: AMMON, U.; MATTHEIER, K.; TRUDGILL, P. (org.). *Sociolinguistics/Soziolinguistik*. 2. ed., v. 1, Berlin: De Gruyter, 2004, p. 296-300.
- CONSELHO DA EUROPA. *Quadro europeu comum de referência para as línguas: Aprendizagem, ensino, avaliação*. Porto: Edições ASA, 2001.
- DEMMIG, S.; HÄGI, S.; SCHWEIGER, H. (orgs.). *DACH-Landeskunde. Theorie - Geschichte - Praxis*. München: Iudicium, 2013.
- DRUMBL, H.; CARVALHO, G.: KLINNER, J. (orgs.). *IDT 2013 Band 8 – Sprachenpolitik und Sprachenvielfalt*. 1.ed. Bolzen-Itália: Bozen-Bolzano University Press, v. 1, 2016.
- FAISTAUER, R. Die sprachlichen Fertigkeiten. In: KRUMM, H. et al. (org.) *Deutsch als Fremd- und Zweitsprache: Ein internationales Handbuch*. Berlin/New York: De Gruyter, 2010, p. 961-969.
- FISCHER, R.; FRISCHHERZ, B.; NOKE, K. DACH-Landeskunde. In: KRUMM, H. et al. (org.) *Deutsch als Fremd- und Zweitsprache: Ein internationales Handbuch*. Berlin/New York: De Gruyter, 2010, p. 1500-1511.
- HÄGI, S. Aber bitte richtig mit Sahne, Rahm oder Schlag(obers): Voraussetzungen für eine adäquate Umsetzung des plurizentrischen Ansatzes im DaF-Unterricht. In: ABEL, A.; STUFLESSER, M.; PUTZ, M. (org.). *Mehrsprachigkeit in Europa. Erfahrungen, Bedürfnisse, Gute Praxis*. Bolzano/Bozen: Europäische Akademie Bozen, 2006, p. 273-284.
- IDV. DACH-Prinzip. 2013. Revidierte Fassung der ursprünglichen Version 2008 (angenommen im Rahmen der Sitzung der DACH(L)-Arbeitsgruppe innerhalb des IDV am 14. November 2008 in Zürich). Disponível em: <http://idvnetz.org/dachl-online/dachl-im-fach-dafdaz/dach-prinzip>. Acesso em: 15 ago. 2019.
- JARZĄBEK, A. Der plurizentrische Ansatz und das DACH-Prinzip in polnischen DaF-Lehrwerken. In: *Germanica Wratislaviensis*, v. 138, p. 173-183, 2013a.
- JARZĄBEK, A. IDV-Internationaler Deutschlehrerverband. In: DEMMIG, S.; HÄGI, S.; SCHWEIGER, H. (orgs.). *DACH-Landeskunde. Theorie - Geschichte - Praxis*. München: Iudicium, 2013b, p. 155-160.

SAVEDRA, M.M.G., MEIRELLES, C. – Pluricentrismo no ensino de Alemão como Língua Estrangeira

- KLOSS, H. Abstandssprachen und Ausbausprachen. In: GÖSCHEL, J.; NAIL, N.; VAN DER ELST, G. (org.). *Zur Theorie des Dialekts*. Wiesbaden: Steiner, 1976, p. 301-322.
- KRUMM, H. Lehrwerke im Deutsch als Fremd- und Deutsch als Zweitsprache-Unterricht. In: KRUMM, H. et al. (org.). *Deutsch als Fremd- und Zweitsprache: Ein internationales Handbuch*. Berlin/New York: De Gruyter, 2010, p. 1215-1227.
- KRUMM, H. Von ABCD zu DACHL. *IDV-Magazin*. v. 92, 2017, 6-12. Disponível em: <https://idvnetz.org/publikationen-des-idv/idv-magazin-92>. Acesso em 20 ago. 2019.
- LAGARES, X. *Qual Política Linguística? Desafios Glotopolíticos Contemporâneos*. São Paulo: Parábola, 2018.
- MAIJALA, M. Was ein Lehrwerk können muss –Thesen und Empfehlungen zu Potenzialen und Grenzen des Lehrwerks im Unterricht Deutsch als Fremdsprache. In: *Informationen Deutsch als Fremdsprache*, v. 34, n. 6, p. 543-561, 2007.
- UPP SPINASSÉ, K.; BREDEMEIER, M. Institutionelle Perspektiven auf DACH: ABraPA - Associação Brasileira de Associações de Professores de Alemão (Brasilianischer Deutschlehrerverband). In: DEMMING, S.; HÄGI, S.; SCHWEIGER, H. (org.) *DACH-Landeskunde: Theorie – Geschichte – Praxis*. München: Iudicium, 2013, p. 191-195.
- RIESEL, E. *Der Stil der deutschen Alltagsrede*. Leipzig: Reclam, [1964] 1970.
- RÖSLER, D. *Deutsch als Fremdsprache. Eine Einführung*. Stuttgart: Metzler, 2012.
- SANDER, I.; SCHÄFER, N. *DaF kompakt neu A1-B1*. Lehrerhandbuch. Stuttgart: Ernst Klett Sprachen, 2017.
- SAVEDRA, M. Das plurizentrische Deutsch in Brasilien als Kommunikationsmittel im DaF- und DaZ-Bereich. In: DRUMBL, H.; CARVALHO, G.; KLINNER, J. (orgs.). *IDT 2013 Band 8 – Sprachenpolitik und Sprachenvielfalt*. 1.ed. Bolzen-Itália: Bozen-Bolzano University Press, 2016, v. 1, p. 141-150.
- SAVEDRA, M.M.G. A língua pluricêntrica alemã em variedades dialetais no contexto plurilíngue do Brasil. In: SAVEDRA, M.M.G.; MARTINS, M.A.; DA HORA, D. *Identidade social e contato linguístico no português brasileiro*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2015, p. 147-164.
- SHAFFER, N. *Varietäten und Varianten verstehen lernen: Zum Umgang mit Standardvariation in Deutsch als Fremdsprache*. Band 99 - Materialien Deutsch als Fremd- und Zweitsprache, Universitätsverlag Göttingen, 2018.
- SIG 2.4. *Deutsch als Sprache des deutschsprachigen (Diskurs- und Kultur-)Raums*: Vermittlung der sprachlichen und kulturellen Pluralität des DACHL-Raums in DaF, 2017. Disponível em: [https://www.idt-2017.ch/images/03\\_fachprogramm/02\\_sig/Bericht\\_SIG\\_2.4\\_Plurizentrik.pdf](https://www.idt-2017.ch/images/03_fachprogramm/02_sig/Bericht_SIG_2.4_Plurizentrik.pdf). Acesso em: 21 out. 2019.
- SORGER, B. Institutions- und sprachenpolitische Aspekte des DACH-Konzepts. In: DEMMIG, S.; HÄGI, S.; SCHWEIGER, H. (orgs.). *DACH-Landeskunde. Theorie - Geschichte - Praxis*. München: Iudicium, 2013, p. 32-48.
- SPIEKERMANN, H. Variation in der deutschen Sprache. In: KRUMM, H. et al. (org.) *Deutsch als Fremd- und Zweitsprache: Ein internationales Handbuch*. Berlin/New York: De Gruyter, 2010, p. 343-360.
- UPHOFF, D. *O poder do livro didático e a posição do professor no ensino de alemão como língua estrangeira*. Tese de doutorado. Campinas: IEL/Unicamp, 2009.

Recebido em 17 de novembro de 2019  
Aceito em 11 de março de 2020

# Plurizentrik und DACH-Bezug bei Lehrwerken in brasilianischen Deutschstudiengängen: eine Bilanz

[Pluricentric and pluricultural Approaches in textbooks used in  
German Undergraduate Courses in Brazil: an overview]

<http://dx.doi.org/10.11606/1982-8837234124>

Jean Paul Voerkel<sup>1</sup>

Zichun Huang<sup>2</sup>

**Abstract:** This article analyzed doubts that are regularly expressed by German teachers concerning whether textbooks for teaching German as a Foreign Language (GFL) edited in Germany sufficiently represent the linguistic and cultural diversity of the entire German-speaking world. As a first step, the fundamental principles of textbook evaluation and cultural didactics in the field of GFL are discussed in this article, followed by the analysis of nine textbooks being used in German undergraduate courses of Brazilian universities in 2019 that were examined in view of an adequate representation of German speaking countries. The results suggest that the difficulties in dealing with cultural issues while teaching German are not predominantly related to the lack of suitable materials, but rather to uncertainties in handling cultural mediation. Therefore, the authors conclude with the plea for an even more conscious engagement with culture in teacher training, especially in German undergraduate courses in Brazil.

**Keywords:** Textbook Analysis, German as a Foreign Language (GFL), Cultural Didactics, Brazilian Universities

**Resumo:** O presente artigo parte da dúvida de numerosos professores de Alemão como Língua Estrangeira (ALE) sobre uma representação adequada que respeita a grande heterogeneidade linguística e cultural dos países germânicos em livros didáticos elaborados na Alemanha. Na primeira parte se situa a apresentação de algumas bases de avaliação de manuais didáticos e didática cultural sob a perspectiva da disciplina ALE. Na segunda parte, segue a análise de nove livros de ALE em uso em universidades brasileiras no ano 2019, com indicadores do “princípio DACH”. Os resultados indicam que as dificuldades encontradas por professores de alemão em matéria de cultura alemã não teriam sua origem necessariamente na falta de material adequado, mas que seriam relacionadas com uma insegurança de como trabalhar conteúdo cultural em sala de aula. O artigo fecha com a reivindicação de integrar, ainda em escala maior, conteúdos culturais na formação de professores de alemão no Brasil.

**Palavras-chave:** análise de livro didático, alemão como língua estrangeira (ALE), didática cultural, universidades brasileiras

<sup>1</sup> Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Letras, Rua São Francisco Xavier, 524, Maracanã, Rio de Janeiro, RJ, 20550-900, Brasil. E-Mail: paul.voerkel@gmail.com. ORCID: 0000-0003-4596-1350

<sup>2</sup> Friedrich-Schiller-Universität Jena, Ernst-Abbe-Platz 8, Jena, Thüringen, 07743, Alemanha. E-Mail: zichun.huang@uni-jena.de. ORCID: 0000-0003-1387-8835



**Zusammenfassung:** Der vorliegende Artikel greift die von Deutschlehrkräften regelmäßig geäußerten Zweifel auf, ob in Deutschland entwickelte Lehrwerke für den DaF-Unterricht die sprachliche und kulturelle Vielfalt des gesamten deutschsprachigen Raumes ausreichend darstellen. Um dieser Frage nachzugehen, werden zunächst Grundlagen der Lehrwerkanalyse und der Kulturdidaktik im Fach Deutsch als Fremdsprache erörtert. Es folgt die Darstellung der Untersuchung von neun Lehrbüchern, die 2019 in den brasilianischen Deutschstudiengängen kurstragend zum Einsatz kamen und die auf die Verwendung des DACH-Prinzips hin untersucht wurden. Die Ergebnisse legen nahe, dass die Schwierigkeiten beim Umgang mit landeskundlichen Themen im Deutschunterricht nicht vordergründig mit dem Fehlen von geeigneten Materialien zu tun haben, sondern vielmehr mit Unsicherheiten im Umgang mit der Kulturvermittlung. Es folgt deswegen abschließend ein Plädoyer für eine (noch) bewusstere Auseinandersetzung mit Kultur im Zuge der Deutschstudiengänge in Brasilien.

**Stichwörter:** Lehrwerkanalyse, Deutsch als Fremdsprache (DaF), Kulturelles Lernen, brasilianische Hochschulen

## 1 Einleitung

Sprachdidaktische Veröffentlichungen betonen immer wieder, dass Lehrwerke von jeher ein zentrales Element des Fremdsprachenunterrichts darstellen (vgl. VOERKEL 2015: 91, RÖSLER; SCHART 2016: 483, NIEWELER 2017a: 206, GONDAR; FERREIRA 2019: 2). Diese Tatsache ist nicht neu und gilt, im Zusammenhang mit der Sprachvermittlung, für Sprachen ganz allgemein ebenso wie für den Fachbereich Deutsch als Fremd- und Zweisprache, der sich im deutschsprachigen Raum seit den 1970er Jahren herausgebildet und stetig weiterentwickelt hat (vgl. RÖSLER 2012: 49f., AHRENHOLZ 2017: 5f.).

Bei der Betrachtung von Lehrwerken wiederum wird schnell deutlich, wie sehr diese in ihrer Entstehungszeit verortet sind und damit die methodischen und fachlichen Diskussionen ihrer Zeit widerspiegeln (vgl. FUNK 2016: 435, NIEWELER 2017a: 206). Sichtbar wird dies insbesondere, wenn fachwissenschaftliche Diskussionen und deren Ergebnisse Eingang in die Entwicklung neuer Lehrmaterialien finden – sei es in Teilbereichen der Disziplin (Linguistik, Phonetik, Literatur, Didaktik oder Landeskunde) oder in übergreifenden Aspekten wie bspw. dem Layout und Design (vgl. RÖSLER 2012: 46, RÖSLER; SCHART 2016: 483).

Da Lehrwerke im Deutschunterricht eine so zentrale Rolle einnehmen, werden sie von den unmittelbar ins Unterrichtsgeschehen eingebundenen Personen – allen voran von den Lehrkräften – sehr genau in den Blick genommen und häufig auch kritisiert (vgl. RÖSLER; SCHART 2016: 483). Ein in diesem Zusammenhang regelmäßig genanntes Thema ist die Vermittlung nicht nur sprachlicher, sondern auch kultureller Inhalte, für welche die Lehrenden sich mehr Unterstützung durch Lehrmaterialien wünschen (vgl. CHEN 2014, VOERKEL 2020). Kritisch wird dabei angemerkt, dass die in Deutschland entwickelten und vertriebenen

Lehrwerke einerseits zu wenig auf die Ausgangssituation und (kulturellen) Vorerfahrungen der Lernenden eingehen (vgl. RÖSLER 2012: 45), andererseits aber auch die vielschichtigen Aspekte des gesamten deutschsprachigen Raumes (DACH<sup>3</sup>) zu wenig beachten und fast ausschließlich auf Deutschland orientiert seien. Es wird deswegen seit den 1990er Jahren gefordert, dass die Landeskunde, aber auch die sprachliche Darstellung die Vielfalt des deutschsprachigen Raumes besser abbilden müssen<sup>4</sup> (vgl. RÖSLER 2012: 217f., LIMBERGER; VON MÜHLEN 2019: 338).

Die Dominanz der Bundesrepublik innerhalb der deutschsprachigen Länder ist tatsächlich nicht zu übersehen und wirkt sich auf die Darstellung Deutschlands in verschiedenen Bereichen aus – nicht nur, aber eben auch in Bezug auf die Sprache:

Zweifelsohne ist aufgrund der Größe, wirtschaftlichen Stärke und politischen Bedeutung Deutschlands die deutschsprachige Varietät gegenüber dem österreichischen Deutsch und dem Schweizer Hochdeutsch dominant. Das bedeutet u. a. auch, dass Teutonismen in der Regel in Österreich und der Deutschschweiz bekannter und verständlicher sind als umgekehrt Austriaismen und Helvetismen in Deutschland. Ein weiteres Merkmal dieser Asymmetrie ist, dass das deutschsprachige Deutsch nicht zuletzt auch von österreichischer und Schweizer Seite häufig – vor allem in Wissenschaft, Belletristik, Theater und Kunstgesang – als das korrektere, prestigehaftere und funktionell leistungsstärkere eingestuft wird. (HÄGI 2006: 275f.)

Das Zitat verdeutlicht die Relevanz des Themas: Es geht bei der Diskussion um die Verwendung des „richtigen Deutsch“ nicht nur um linguistische Formalien, sondern ganz wesentlich auch um Fragen der Identität und der gegenseitigen Einflussnahme (vgl. BOHUNOVSKY 2014: 120–124). Der Deutschunterricht steht deswegen vor der Aufgabe, eine passende Balance zwischen klaren, eindeutigen Aussagen über die DACH-Länder und der Darstellung der sprachlichen und kulturellen Vielfalt des Zielsprachenraumes zu finden.

Die Bedeutung einer vertieften Auseinandersetzung mit landeskundlichen Themen ergibt sich dabei aus der inzwischen kaum mehr in Frage gestellten engen Verknüpfung von Kultur und Sprache im Fremdsprachenunterricht (vgl. IDV 1990: 15, VOERKEL 2015: 107, KOREIK 2018: 40). Während nicht bestritten wird, dass für die Ausgestaltung des sprachlichen Anteils im Klassenzimmer eine große Breite an Materialien wünschenswert (und inzwischen auch verfügbar) ist, befindet sich die Auseinandersetzung um die passende Darstellung

<sup>3</sup> Das Akronym „DACH“ ist aus den Anfangsbuchstaben der drei deutschsprachlichen Vollzentren Deutschland, Österreich und der Schweiz gebildet. Im vorliegenden Artikel steht DACH – im Sinne von Ammon et al. (2016) – für die Voll- und Halbzentren (also auch Liechtenstein, Luxemburg, Ostbelgien und Südtirol), wobei letztere nicht mit eigenem Buchstaben (bspw. DACHL) gekennzeichnet werden (vgl. auch SHAFER; BAUMGARTNER 2019: 100, 104, 106).

<sup>4</sup> Als Beispiel dafür kann die FL-A-CH-Arbeitsgruppe genannt werden, die sich im Rahmen des US-amerikanischen Deutschlehrerverbands AATG gebildet hat und in der Deutschland nominell nicht vorkommt.

kultureller und landeskundlicher Themen des deutschsprachigen Raumes noch in vollem Gange. Diese Diskussion betrifft unmittelbar die Konzeptionierung und Erstellung von Lehrwerken für den Deutschunterricht sowie auch die Möglichkeiten, die Lehrkräften zur Kulturvermittlung offen stehen (vgl. LIMBERGER; VON MÜHLEN 2019: 336).

Vor diesem Hintergrund lässt sich das Interesse an einer tiefergehenden Beschäftigung mit der Kulturdidaktik verorten. Konkret stellt sich in dem Zusammenhang die Frage: Ist das bisher entwickelte Material zur Arbeit mit landeskundlichen Themen im Fremdsprachenunterricht (tendenziell) ausreichend, oder besteht nach wie vor die Notwendigkeit zur Erstellung, Neu- und Weiterentwicklung entsprechender Materialien? Dies gilt es unter Zuhilfenahme eines passenden methodischen Instrumentariums und auf der Grundlage empirischer Daten weiter zu untersuchen.

An dieser Stelle setzt der vorliegende Artikel an. Er greift dafür Aussagen von Sprachdidaktikern auf, wonach die üblicherweise im Deutschunterricht verwendeten Lehrwerke zu wenig auf die Plurizentrik der deutschen Sprache eingehen, die deutschsprachigen Länder weitgehend außen vorlassen und damit im Sprachunterricht zu wenig Raum für die Ausbildung eines Bewusstseins für kulturelle Differenz und Diversität lassen (vgl. JARZĄBEK 2013: 180f.; SCHWEIGER 2013: 138; LÜTGE 2016: 458). Im Folgenden geht es deswegen darum, anhand des Auftretens bestimmter Indikatoren zu überprüfen, ob dieser Vorwurf gerechtfertigt ist oder ob er vielmehr durch die Entwicklungen der letzten Jahre inzwischen als überholt angesehen werden kann.

Im Kontext der Lehrwerkanalyse liegen heutzutage verschiedene Kriterienkataloge vor, um Lehrwerke (möglichst auf Basis objektiver Indikatoren) analysieren zu können (vgl. z. B. KAST; NEUNER 1994, FUNK 2004, RÖSLER; WÜRFFEL 2014). Gleichzeitig ist bei der Auswahl von Lehrwerken für eine bestimmte Zielgruppe bis heute die „berüchtigte Daumenprobe“ (FUNK 2014: 69) üblich und es fehlen empirische Studien zur tatsächlichen Verwendung von Lehrmaterialien im Deutschunterricht. Wenn die Wirkungsforschung auf internationalem Niveau inzwischen auch das Unterrichtsgeschehen genauer betrachtet hat und viele Daten vorliegen, so bestehen doch nach wie vor große Lücken bei der theoretischen Grundlegung und der praktischen Umsetzung von Lehrwerkanalyse im Zusammenhang mit dem Deutschunterricht in der Praxis (vgl. RÖSLER; SCHART 2016: 490f., GONDAR; FERREIRA 2019: 304). Hier versucht der vorliegende Artikel anzuknüpfen, indem er zunächst kurz auf die Geschichte der Lehrwerkanalyse im Fachgebiet Deutsch als Fremd- und Zweitsprache eingeht und damit eine theoretische Grundlage setzt. Anschließend wird das methodische Vorgehen

einer Studie beschrieben, in welcher es den Autoren darum geht, die in der brasilianischen Lehramtsausbildung verwendeten Deutsch-Lehrwerke auf ihren Bezug zu DACH-Themen bzw. dem DACH-Prinzip<sup>5</sup> hin zu analysieren. Es folgen die Ergebnisse der Studie und abschließende Empfehlungen zur weiteren Auseinandersetzung mit landeskundlichen Fragestellungen im Fremdsprachenunterricht.

## 2 Theoretischer Hintergrund

Die folgenden Überlegungen erfolgen aus der Sicht des Faches Deutsch als Fremd- und Zweitsprache (DaF/DaZ). Zum besseren Verständnis der Argumentation des Textes wird in diesem Kapitel aus dieser Perspektive heraus – zumindest ansatzweise – auf den aktuellen Forschungsstand zur Lehrwerkanalyse, zum landeskundlichen Lernen und zu Untersuchungen zur Kulturvermittlung in Brasilien eingegangen.

### 2.1 Zur Lehrwerkanalyse

Die Lehrwerkanalyse hat in den einzelnen DaF-/DaZ-Studiengängen im deutschsprachigen Raum unterschiedliches Gewicht, wird in der Aus- und Weiterbildung von Fremdsprachenlehrkräften jedoch als zunehmend wichtig anerkannt (vgl. FUNK 2014: 78–83, FUNK 2016: 438). Zukünftige Lehrende sollten mit Lehrwerken vertraut sein, um das zur Verfügung stehende Material möglichst effektiv nutzen zu können – denn nur bei guter Kenntnis der Lehrwerke können diese auch dem Anspruch gerecht werden, die Lehrkräfte nachhaltig zu unterstützen und im Unterrichtsalltag zu entlasten (vgl. FUNK 2016: 437). Sie können vor allem dann vom Instrumentarium der Lehrwerkanalyse profitieren, wenn sie diese nicht rein hermeneutisch betreiben, sondern empirische Daten und die Komplexität des Unterrichtsgeschehens mit einbeziehen (vgl. FUNK 2004: 42, FUNK 2014: 73).

Die systematische Auseinandersetzung mit Lehrwerken ist dabei kein neues Phänomen, sondern lässt sich über mehr als 40 Jahre zurückverfolgen. Ein Anfangsimpuls war das Ende der 1970er Jahre vom Auswärtigen Amt in Auftrag gegebene „Mannheimer Gutachten“, das einen Überblick über die zur Verfügung stehenden DaF-Lehrwerke liefern sollte (vgl. FUNK 2014: 67, RÖSLER; SCHART 2016: 485). Die Ergebnisse wurden 1978/1979 veröffentlicht und

---

<sup>5</sup> Zur Definition des DACH-Prinzips vgl. u. a. Shafer und Baumgartner (2017: 68).

führten zu ersten tiefergehenden Diskussionen über Kriterien zur Lehrwerkanalyse im DaF-Bereich. Ein weiterer bedeutsamer Beitrag zur Lehrwerkanalyse war der 1994 von Kast und Neuner herausgegebene Sammelband, in dem u. a. der von Krumm erstellte „Stockholmer Katalog“ zur Lehrwerkanalyse abgedruckt ist, der als gut handhabbarer Kriterienkatalog gelten kann. Es lässt sich damit bestätigen, dass die Lehrwerkanalyse im deutschsprachigen Raum vor allem mit der Etablierung des Faches Deutsch als Fremd- und Zweitsprache und der damit verbundenen Lehr- und Lernforschung wichtige Impulse erhielt (vgl. RÖSLER 2012: 49f., NIEWELE 2017b: 208).

Dass es seit Mitte der 1990er Jahre ruhiger um die Lehrwerkanalyse geworden ist (vgl. FUNK 2004: 41, FUNK 2014: 67) sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Auseinandersetzung mit Lehrwerken im Fach sich stetig weiterentwickelt hat. Davon zeugen die Veröffentlichung von Kriterienkatalogen (z. B. FUNK 2004) und die didaktische Einbettung von Lehrmaterialien und Medien in den Unterrichtskontext (z. B. RÖSLER; WÜRFFEL 2014) ebenso wie länder- oder adressatenspezifische Studien zum Einsatz von Lehrmaterial (z. B. BOLACIO; VOERKEL; STANKE 2017). Letztere nutzen in ihrer Erhebung eine Kombination von Kriterienkatalogen, um den Gebrauch von Lehrwerken in den Lehramtsstudiengängen Brasiliens zu analysieren, und verbinden damit theoretische und praktische Aspekte des Lehrwerkeinsatzes für eine spezifische Zielgruppe.

## 2.2 Lehrmaterialien zum landeskundlichen Lernen

Ebenso wie die methodisch-didaktischen Leitlinien haben sich in den letzten Jahrzehnten auch die Überlegungen zum kulturellen und landeskundlichen Lernen im Fremdsprachenunterricht weiterentwickelt. Für die DaF-Landeskundedidaktik sind dabei drei große Strömungen zu nennen: die „kognitive Landeskunde“ in den 1960er und 1970er Jahren, die „kommunikative Landeskunde“ in den 1980er Jahren und der „interkulturelle Ansatz“ seit den 1990er Jahren (vgl. VOERKEL 2015: 93–100). Alle drei Schwerpunktsetzungen, die sich z. T. überlappen und bis heute im DaF-Unterricht auftreten, haben jeweils ihre eigenen Materialien hervorgebracht.

Ergänzt – aber nicht grundsätzlich abgelöst – werden diese Landeskundeansätze seit einigen Jahren durch konstruktivistisch geprägte Vorgehensweisen einer sich neu konstituierenden kulturwissenschaftlichen Landeskunde im Fach Deutsch als Fremdsprache (vgl. VOERKEL 2015: 100f., FORNOFF 2016: 38–43), in deren Linie inzwischen auch eigene Materialien entwickelt werden (siehe z. B. ALTMAYER et al. 2016). Diese Entwicklungen gehen einher mit einer zunehmenden wissenschaftlichen Fundierung plurizentrischer Ansätze des

Deutschen (vgl. etwa DEMMIG; HÄGI; SCHWEIGER 2013, zur Ausformulierung des DACH-Prinzips SHAFER; BAUMGARTNER 2019).

Ausgehend von den ABCD-Thesen (1990) tritt das landeskundliche Lernen immer stärker als integraler Bestandteil des Fremdsprachenlernens neben die sprachliche Komponente, was sich auch in der Ausgestaltung von Lehrwerken niederschlägt. Mit dem DACH-Konzept wird seit den 1990er Jahren versucht, die bis dato vornehmlich faktischen Informationen zu Deutschland aufzubrechen und als trinationales Landeskunde- und Fortbildungskonzept stärker kommunikativ in Lehrwerke und den Unterricht zu integrieren (vgl. BOHUNOVSKY 2014: 111f., SHAFER; BAUMGARTNER 2017: 68). Zudem wurde erkannt, dass es sinnvoll ist, in den wachsenden Märkten außerhalb Europas den deutschsprachigen Raum als integralen Teil Europas bzw. der Europäischen Union zu thematisieren<sup>6</sup> (vgl. RÖSLER 2012: 218).

Die in den letzten zehn Jahren intensivierten theoretischen Diskussionen des Fachs rund um die Bedeutung von Landeskunde und Kultur spiegeln sich auch in der Konzeption und der Ausgestaltung von DaF-/DaZ-Lehrwerken wieder, denn „... [g]anz wichtig und offener als die durch Lehrpläne vorgegebene Grammatikprogression ist die Frage, welche landeskundlich und interkulturell relevanten Inhalte und Stoffe vermittelt werden.“ (NIEWELE 2017a: 207). Die entsprechend angeregten Veränderungen und Weiterentwicklungen sind immer wieder Gegenstand von Untersuchungen (vgl. FUNK 2010: 365). Besonders relevant erscheinen Studien zu plurizentrischen und variablen Aspekten der deutschen Sprache und Kultur im brasilianischen Kontext, der sich durch eine große sprachliche Heterogenität der Mehrheitssprache Portugiesisch sowie den Sprachkontakt mit verschiedenen deutschen Varietäten auszeichnet (vgl. LIMBERGER; VON MÜHLEN 2019: 334).

## 2.3 Untersuchungen zum Einsatz von Lehrmaterialien in Brasilien

Mit der Frage, wie im Deutschunterricht mit Lehrmaterialien umgegangen wird, haben sich im brasilianischen Kontext in den letzten Jahren mehrere Untersuchungen und Publikationen beschäftigt (vgl. u. a. CHEN 2014, BOLACIO; VOERKEL; STANKE 2017, VOERKEL 2017, GONDAR; FERREIRA 2019). Aufschlussreich ist dabei, dass sich die Überlegungen dazu vor allem auf den Hochschulbereich beziehen, andere Bereiche (freie Kursangebote, Schulen,

---

<sup>6</sup> Ein prototypisches Beispiel dafür ist das Lehrwerk „Studio D“, in dem an verschiedenen Stellen auf „Europa“ verwiesen wird.

Nachhilfe) jedoch bisher weitgehend ausgeklammert geblieben sind. Grund dafür ist in erster Linie sicher die Verankerung der jeweiligen Akteure im Hochschulkontext und der damit verbundene Zugang zu den Materialien und Unterrichtssettings.

Neben allgemeinen Lehrwerkanalysen liegen damit bereits Informationen zum Einsatz von Unterrichtsmaterialien im Hochschulkontext vor. Was allerdings aufgrund der Breite des Themas (nachvollziehbarerweise) noch ein Desiderat darstellt, sind Untersuchungen zu bestimmten Aspekten von Lehrwerken in ihrem jeweils spezifischen Zusammenhang. So greifen beispielsweise Gondar und Ferreira (2019) in ihrem Artikel Fragen der Wortschatzarbeit, der Grammatikprogression und der Übungsformen auf, lassen jedoch Kultur und Landeskunde außen vor.

### 3 Methodisches Vorgehen

Lehrwerke können nach wie vor als die Hauptquelle für die Planung und Durchführung von Fremdsprachenunterricht angesehen werden und steuern diesen wesentlich (vgl. FUNK 2010: 364, VOERKEL 2015: 91, NIEWELER 2017a: 206, LIMBERGER; VON MÜHLEN 2019: 337). Diese Präferenz zum aktiven Gebrauch der Materialien hat verschiedene Gründe – u. a. Vorgaben der Curricula oder der Institutionen, Zeitmangel der Lehrpersonen, Erwartungen der Lerner – und hält sich trotz der Entwicklungen im technischen Bereich weiterhin stark, denn letztendlich sind Lehrwerke ein geeignetes „Geländer“ für den fremdsprachlichen Unterricht (vgl. NIEWELER 2017a: 207). Trotzdem ist anzumerken, dass die Erforschung und v. a. die empirische Herangehensweise an Lehrwerke bisher lückenhaft ist (vgl. LIMBERGER; VON MÜHLEN 2019: 351). Lehrwerke sollen deswegen im Zentrum dieses Artikels stehen und, unter Zuhilfenahme geeigneter Instrumente, untersucht werden.

Ein wesentliches Instrument für die Lehrwerkanalyse sind Kriterienkataloge, von denen inzwischen eine ganze Reihe zur Verfügung stehen (vgl. NIEWELER 2017b: 208). Neuere Ansätze legen Wert darauf, die Kriterienkataloge nicht nur bei der Hand zu haben, sondern diese auch anzuwenden, zu adaptieren und für empirische Erhebungen zu nutzen (vgl. FUNK 2004: 41f.). Hilfreich ist in diesem Zusammenhang, mit konkreten Indikatoren zu arbeiten, um eine prozessorientierte Analyse zu gewährleisten (vgl. FUNK 2014: 74ff.).

### 3.1 Zur Auswahl der Lehrwerke

Aktuell bieten 17 Hochschulen in Brasilien ein eigenständiges Lehramtsstudium für Deutsch an und nutzen für die Sprachausbildung in der Regel auch Lehrwerke. Um welche Materialien es sich dabei handelt wurde in den letzten Jahren durch mehrere Untersuchungen und Beiträge dokumentiert (vgl. ANDRADE E SILVA 2015: 228, SILVEIRA 2015: 277f., SCHMIDT 2016, BOLACIO; VOERKEL; STANKE 2017: 21, VOERKEL 2017: 241). Insgesamt werden in den Publikationen 17 Lehrwerke genannt<sup>7</sup> – allerdings ist anzumerken, dass die Angaben nicht immer übereinstimmen, was u. a. am Wechsel von Auflagen, an unvollständigen Auflistungen und an einer fehlenden Trennung zwischen Deutschstudiengängen und Unterricht an Sprachenzentren liegt. Aus diesem Grund haben die Autoren Anfang 2019 per informeller Erhebung die aktuelle Verwendung von Materialien an denjenigen Universitäten dokumentiert, die einen eigenständigen Deutschstudiengang (*Graduação em Letras-Alemão*) anbieten<sup>8</sup>. Die folgende Liste gibt eine entsprechende Übersicht.

Tabelle 1: Überblick über die Lehrwerke, die in brasilianischen Deutschstudiengängen verwendet werden

Nr.	Hochschule	Lehrwerk	Verlag
1	FURB <sup>9</sup>	Studio d	Cornelsen
2	IFPLA	Motive <sup>10</sup> , Aspekte neu	Hueber, Klett
3	UERJ	DaF kompakt, Mittelpunkt	Klett
4	UFBA	Motive	Hueber
5	UFC	Studio 21	Cornelsen
6	UFF	DaF kompakt	Klett
7	UFMG	DaF kompakt	Klett
8	UFPA	Optimal	Langenscheidt
9	UFPel	Studio 21	Cornelsen
10	UFPR	DaF kompakt, Aspekte	Klett, Langenscheidt

<sup>7</sup> Es handelt sich dabei um die folgenden Lehrwerke (in alphabetischer Reihenfolge): Aspekte (Klett), Aussichten (Klett), Blaue Blume (Hueber), DaF kompakt (Klett), em (Hueber), Erkundungen (Schubert), Eurolingua (Cornelsen), Menschen (Hueber), Mittelpunkt (Klett), Motive (Hueber), Optimal (Langenscheidt), Passwort Deutsch (Klett), Schritte (Hueber), Studio 21 (Cornelsen), Studio d (Cornelsen), Tangram (Hueber), Ziel (Hueber).

<sup>8</sup> Trotz des Abgleichs sind möglicherweise nicht alle Angaben aktuell, da es bei der Verwendung der Lehrwerke eine starke Dynamik gibt. So wird bspw. zum Zeitpunkt der Fertigstellung des Artikels das Lehrwerk „Ziel“ an der UFRJ durch „Sicher“ ersetzt.

<sup>9</sup> An der FURB sind 2019 keine Studierenden im Deutschstudiengang immatrikuliert, die Angaben beziehen sich deswegen auf die letzte Studienkohorte.

<sup>10</sup> Das Lehrwerk „Motive“ wird im Deutsch-Intensivkurs eingesetzt, der dem eigentlichen Studium vorgeschaltet ist und von den Studierenden durchlaufen wird, die beim Eintritt ins IFPLA noch kein B1-Niveau erreicht haben.

11	UFRGS	DaF kompakt	Klett
12	UFRJ	DaF kompakt, Ziel	Klett, Hueber
13	UFSC	- kein kurstragendes Lehrwerk im Gebrauch -	
14	UNESP – Araraquara	Studio d, Studio 21	Cornelsen
15	UNESP – Assis	Menschen	Hueber
16	UNIOESTE	Menschen	Hueber
17	USP	DaF kompakt	Klett

Quelle: Eigene Erarbeitung

Es ist klar, dass die Lehrwerke nicht die alleinige Quelle für den Deutschunterricht darstellen, sondern kontinuierlich durch verschiedene Zusatzmaterialien ergänzt werden (vgl. u. a. FUNK 2016: 436). Gleichzeitig zeigt die Praxis, dass die Lehrwerke als „Ankermedium“ (FUNK 2016: 440) die zentrale Stütze für den Unterricht darstellen und sich deswegen im Unterrichtsalltag unentbehrlich machen (vgl. FUNK 2016: 438, BOLACIO; VOERKEL; STANKE 2017: 22, GONDAR; FERREIRA 2019: 310f.). Dies ist insbesondere an den öffentlichen Institutionen in Brasilien der Fall, in denen ein häufig eingeschränkter Zugang zum Internet und zur Nutzung neuer Medien den Fokus nach wie vor auf das Lehrbuch lenkt (vgl. GONDAR; FERREIRA 2019: 323). Anzumerken ist zudem, dass in der Auflistung die Institutionen fehlen, die Deutsch zwar anbieten (sei es als Bachelor-Studiengang oder in freien Kursen), aber keinen eigenständigen Deutschstudiengang betreiben<sup>11</sup>. Die hierfür notwendigen Zahlen wurden Mitte 2019 im Zuge der Deutschlernerhebung des „Netzwerks Deutsch“ erhoben und sind zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht veröffentlicht.

Da es in dem Artikel um die Lehrwerke geht, mit denen die Studierenden der Deutschstudiengänge (*Graduação em Letras-Alemão*) in Brasilien arbeiten, wurden die folgenden Lehrwerke für die Analyse ausgewählt:

Tabelle 2: Für die Analyse ausgewählte Lehrwerke

Nr.	Lehrwerk	Verlag	Nennungen
1	Aspekte	Klett	1
2	DaF kompakt	Klett	7
3	Menschen	Hueber	3
4	Mittelpunkt	Klett	1

<sup>11</sup> Dies ist der Fall bspw. bei den Universitäten UFPB, UFRN und UNICAMP.

5	Motive	Hueber	2
6	Optimal	Langenscheidt	1
7	Studio 21	Cornelsen	3
8	Studio d	Cornelsen	2
9	Ziel	Hueber	1

Quelle: eigene Darstellung

Die Tabelle zeigt einige Informationen, die es sich näher zu betrachten lohnt. Bis auf eine Ausnahme nutzen alle Hochschulen für den Sprachunterricht kurstragende Lehrwerke, die in Deutschland entwickelt wurden (vgl. GONDAR; FERREIRA 2019: 309). Die Liste macht zudem deutlich, dass die Lehrwerke ausnahmslos aus den drei großen deutschen Verlagen mit dem breitesten DaF-Angebot kommen (Cornelsen, Hueber, Klett). Außerdem ist es anzumerken, dass es bei einigen Hochschulen gerade einen Übergang gibt – so z. B. von „Studio d“ zu „Studio 21“ (z. B. bei UNESP Araraquara) oder von „DaF kompakt“ zu „DaF kompakt neu“ (z. B. an der UERJ).

Ausgehend von der tatsächlichen Verwendung der Lehrwerke und den nachfolgenden Beobachtungen wurden letztendlich die folgenden Lehrbücher für die Analyse genutzt:

Tabelle 3: Analysierte Lehrbücher

Nr.	Lehrwerk	Band	Niveau	Jahr	Seitenzahl	Kapitel / Module
1	Aspekte	1	B2.1	2008	80	1–5 (5)
		2	B2.2	2008	80	6–10 (5)
2	DaF kompakt neu	1	A1	2016	64	1–8 (8)
		2	A2	2017	80	9–18 (10)
		3	B1	2018	96	19–30 (12)
3	Menschen	1	A1	2012	128	1–8 (8)
		2	A2	2013	128	1–8 (8)
		3	B1	2015	144	1–8 (8)
4	Mittelpunkt	2	B2	2007	144	1–12 (12)
		3	C1.1	2008	72	1–6 (6)
5	Motive	1	A1	2015	68	1–8 (8)
		2	A2	2015	80	9–18 (10)
		3	B1	2016	96	19–30 (12)
6	Optimal	3	B1	2006	114	1–Ausklang (15)

<b>7</b>	Studio 21	3	A2.1	2014	116	1–Station 2 (8)
		4	A2.2	2015	112	7–Station 4 (8)
		5	B1.2	2015	104	1–Station 1 (6)
<b>8</b>	Studio d	1	A1	2005	200	1–Station 3 (15)
		2	A2	2006	206	1–Station 4 (16)
<b>9</b>	Ziel	1	B2.1	2008	112	1–8 (8)
		2	B2.2	2009	112	9–16 (8)
<b>Gesamt: 9 Lehrwerke</b>		<b>21</b>	<b>A1.1 – C1.1</b>	<b>2005-18</b>	<b>2.336</b>	<b>196</b>

Quelle: eigene Darstellung

Im Rahmen der Analyse der neun Lehrwerke wurden 21 (Teil-)Bände der Niveaus A1.1 bis C1.1 untersucht, wobei die Gesamtmenge 2.336 Seiten und 196 Kapitel umfasst. Die ausgewählten Lehrwerke erschienen in den Jahren zwischen 2005 und 2018 und richten sich an unterschiedliche Zielniveaus. Wichtig ist zu erwähnen, dass die Sichtung nur die Lehrbücher umfasste und (v. a. aus Gründen der Verfügbarkeit) nicht alle Teilbände vertreten sind. Im Wesentlichen handelt es sich jedoch um die Bände, die im Deutschunterricht an den Universitäten tatsächlich zum Einsatz kommen – insofern kann trotz der erwähnten Einschränkungen von einer hohen Repräsentativität gesprochen werden.

### 3.2 Zur methodischen Grundlegung

Die Untersuchung reiht sich in Überlegungen zum DACH-Prinzip ein und fragt danach, in welchem Umfang dieses in den analysierten Lehrwerken in Erscheinung tritt. Das DACH-Prinzip als solches postuliert eine angemessene Anerkennung der sprachlichen und kulturellen Vielfalt des deutschsprachigen Raumes, die im Folgenden näher beschrieben werden.

Die sprachliche Seite bezieht sich auf die Plurizentrik des Deutschen. Plurizentrik ist gegeben, wenn eine Sprache in mehreren Ländern bzw. Regionen die offizielle, anerkannte Landessprache ist und mehrere Varianten beinhaltet – was für die deutsche Sprache zweifelsohne zutrifft (vgl. MUHR 2000, JARZAMBEK 2013: 173, BOHUNOVSKY 2014: 111, LIMBERGER; VON MÜHLEN 2019: 335f.). Um zu erfassen, ob die Plurizentrik des Deutschen in den Lehrwerken aufgegriffen wird, kann als Indikator gelten, in welchem Umfang auf die linguistischen Eigenheiten der deutschsprachigen, österreichischen und schweizerischen

Varietäten eingegangen wird<sup>12</sup>. Deutlich wird dies v. a. über die Nennung von Teutonismen, Austriazismen und Helvetismen (vgl. BOHUNOVSKY 2014: 115).

Bei kulturell-landeskundlichen Inhalten ist ein möglicher Indikator für die Berücksichtigung des DACH-Prinzips zunächst eine ausgewogene Darstellung von Themen und Inhalten aus den DACH-Ländern und ihre jeweilige Evozierung. In Hinblick auf den praktischen Einsatz kann an dieser Stelle mit der Unterscheidung zwischen „impliziter“ vs. „expliziter“ Verwendung gearbeitet werden (vgl. SHAFER; BAUMGARTNER 2019: 107). Unter einer „impliziten Umsetzung“ ist dabei „ein selbstverständlicher, unmarkierter Einsatz von Texten, Inhalten, Varietäten, Lehrwerkfiguren Autor/inn/en etc. aus dem gesamten amtlich deutschsprachigen Raum gemeint“ (SHAFER; BAUMGARTNER 2017: 69), ohne eine bestimmte Herkunft oder Aussprache bewusst zu thematisieren oder zu vergleichen. Letzteres ist bei der „expliziten Umsetzung“ der Fall, denn diese „zeichnet sich durch eine bewusste Reflexion über die sprachliche oder kulturelle Pluralität der Unterrichtsgegenstands („Deutsch“ bzw. „DACH-Raum“) aus“ (SHAFER & BAUMGARTNER 2017: 69) und orientiert sich an der (diskursiven) Konstruktion bestimmter kultureller Ordnungskategorien.

Ziel der Analyse der in Brasilien gebräuchlichen Lehrwerke war es also einerseits, die Berücksichtigung der deutschsprachigen Länder implizit und explizit offen zu legen, und andererseits das in plurizentrischen Ansätzen ebenfalls postulierte Verbindende zu erfassen (vgl. HÄGI 2006: 275).

### 3.3 Zur Durchführung der Analyse

Lehrmaterialien umfassen heutzutage nicht nur das „Lehrbuch“, sondern einen ganzen Lehrwerksverbund, der aus verschiedenen Komponenten besteht (vgl. FUNK 2016: 436, NIEWELER 2017a: 206, GONDAR; FERREIRA 2019: 303). Der Pragmatik halber bezieht sich die vorliegende Untersuchung jedoch ausschließlich auf die Lehrbücher, die im Unterricht nach wie vor eine zentrale Stütze darstellen (vgl. NIEWELER 2017a: 207, LIMBERGER; VON MÜHLEN 2019: 351). Dies entspricht – trotz der grundsätzlich wünschenswerten Gesamtsicht – der gängigen Praxis der Lehrwerkanalyse, die Arbeitsbücher, Lehrerhandreichungen oder Hörtexte weit weniger häufig zum Untersuchungsgegenstand macht (vgl. FUNK 2016: 439). Zudem

---

<sup>12</sup> Die Betrachtungen erstrecken sich in der Regel (und auch im vorliegenden Artikel) nur auf Deutschland, Österreich und die Schweiz, da als Zentren einer plurizentrischen Sprache nur diejenigen Länder oder Regionen gelten, die eigene standardsprachliche Besonderheiten ausgebildet haben (vgl. AMMON 2016).

konnten aus Gründen der Verfügbarkeit und des Umfangs der Studie nicht alle Bände der genannten Lehrwerke durchgesehen werden – bei den eingesehenen Büchern handelt es sich jedoch in der Regel um die Bände, die in den jeweiligen Institutionen eingesetzt werden. Insofern entspricht die Auswahl zwar nicht der Gesamtmenge des potenziell zur Verfügung stehenden Materials, wohl aber dem Einsatz in Brasilien. Unabhängig davon stellen die über 2.000 gesichteten Seiten eine repräsentative Größe dar und erlauben es, bestimmte Tendenzen abzulesen.

Zur Analyse und Dokumentation entschieden sich die Verfasser dafür, alle Lehrwerke mithilfe einer Tabelle zu sammeln und darzustellen, um die Daten für die Analyse in gleichwertiger Form vorliegen zu haben. Die zugrunde liegende Tabelle hatte dabei die folgende Form:

Abbildung 1: Raster für die Zählung der DACHL-Beispiele

Name des Lehrwerks, Niveaustufe nach GeR, Teilband								
Jahr des Erscheinens, Verlag, Zielgruppe								
Seiten- und Kapitelzahl								
Nr. der Lektion	Deutschland		Österreich		Schweiz		Liechtenstein	
	implizit	explizit	implizit	explizit	implizit	explizit	implizit	explizit

Quelle: eigene Erarbeitung

Die Analyse der Lehrbücher erfolgte in mehreren Stufen. Zunächst wurde überprüft, ob sich in den einzelnen Lektionen Verweise auf Deutschland, Österreich, die Schweiz oder Liechtenstein finden. War dies gegeben, wurde geschaut, ob die Verweise implizit oder explizit erfolgten. Darüber hinaus wurde markiert, wenn in den einzelnen Lektionen ein binnendifferenziertes Vorgehen vorgeschlagen, also ein Vergleich zwischen den deutschsprachigen Ländern angestellt wird.

Es ist an dieser Stelle anzumerken, dass bei der Analyse insbesondere die Unterscheidung zwischen „impliziter“ und „expliziter“ Nennung nicht immer einfach war und durchaus auch Raum zur Interpretation lässt. So stellt sich z. B. die Frage, wie die Zählung erfolgen sollte, wenn von einem „Hotel in Österreich“ die Rede ist – handelt es sich, wie z. B. in Station 4 des Lehrbuchs Studio D A2, um eine explizite oder eine implizite Nennung? Die Verfasser entschieden sich dafür, die Informationen als „implizit“ zu werten, wenn ein Beruf

oder eine Tätigkeit im Vordergrund steht, aber als „explizit“, wenn es um einen konkreten Ort (in dem Fall die Ferienregion Tirol) geht. Um Abweichungen zu vermeiden, wurde nach dem „Vieraugenprinzip“ gearbeitet, das heißt, die gesamten Zählungen wurden gemeinsam durchgeführt und unklare Fälle zunächst angesprochen und genauer analysiert, bevor sie in die jeweilige Tabelle eingetragen wurden.

Ein weiterer erwähnenswerter Aspekt bezieht sich auf die verschiedenen verfügbaren Ausgaben der Lehrbücher – diese liegen, je nach Lehrwerk, als Gesamt- oder Teilbände vor. Aus Gründen der Übersicht und Vergleichbarkeit wurden die Teilbände, wenn mit diesen gearbeitet wurde, zusammengefasst und als ein Band gezählt.

### 3.4 Zur Darstellung der Ergebnisse

Nach der Erfassung der Daten wurde geschaut, in welchem Verhältnis das Auftreten der Nennungen zur Anzahl der Kapitel und der Seitenzahl steht. Dazu wurde die Menge der Nennungen addiert und mit der Anzahl der Kapitel verrechnet. Dementsprechend wurden die Lehrbücher wie im folgenden Beispiel dargestellt:

Abbildung 2: Raster für die Zählung der DACH-Beispiele (ausgefüllt, Beispiel)

DaF kompakt neu <sup>13</sup> , A1 (Lehrbuch)									
Klett, 2016 → LW für Studierende + Berufstätige									
Seiten- und Kapitelzahl									
Nr. der Lektion	Deutschland		Österreich		Schweiz		Liechtenstein		Bsp. DACH
	implizit	explizit	implizit	Explizit	implizit	explizit	implizit	explizit	
1		x		X		x		x	x
2	x	x	x	X					x
3		x		X		x			x
4	x								x
5	x								
6	x								

<sup>13</sup> Dass sich das Beispiel auf das Lehrbuch der Serie „DaF kompakt“ bezieht ist kein Zufall, denn dieses wird an brasilianischen Hochschulen mit Abstand am meisten verwendet. Gründe, warum sich das Lehrwerk an den Universitäten durchgesetzt hat, finden sich u. a. bei Gondar und Ferreira (2019: 309) oder Marques-Schäfer, Bolacio und Stanke (2016: 572f.).

7	x		x						x
8	x					x			x
<b>gesamt</b>	<b>7</b>	<b>3</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>0</b>	<b>3</b>	<b>0</b>	<b>1</b>	<b>6</b>

Quelle: eigene Erarbeitung

Zweifelsohne ist dieses Vorgehen nicht immer ganz trennscharf, denn die Kapitel sind unterschiedlich lang, und nicht immer wurden alle Bände des gesamten Lehrwerks analysiert. Es ist den Verfassern bewusst, dass die Zahlen deswegen möglicherweise differieren können. Durch die Verwendung des Vieraugenprinzips, den Bezug auf alle genutzten Lehrwerke und die vorliegende Datenmenge kann aber davon ausgegangen werden, dass die Tendenzen, die mit den Ergebnissen sichtbar werden, als valide einzustufen sind.

## 4 Ergebnisse

Mit der Analyse der Lehrwerke wurde eine große Menge an Daten generiert. Um diese auf eine übersichtliche Weise darzustellen, fassten die Autoren die Werte der einzelnen Lehrwerke in einer Tabelle zusammen, in der die Anzahl der analysierten Lektionen und das Auftreten der Bezüge zu Deutschland, Österreich, der Schweiz, Liechtenstein und dem DACH-Prinzip ablesbar ist. Damit zeigt sich folgendes Panorama:

Tabelle 4: Ergebnisse der analysierte Lehrbücher

Lehrwerk	Anzahl d. Lekt.	Deutschland		Österreich		Schweiz		Liechtenstein		Bsp. DACH
		impl.	expl.	impl.	expl.	impl.	expl.	impl.	expl.	
Aspekte	10	10	5	2	2	3	0	0	0	2
	100%	100%	50%	20%	20%	30%	0%	0%	0%	20%
DaF kompakt neu	30	12	17	5	9	3	7	0	4	17
	100%	40%	57%	17%	30%	10%	23%	0%	13%	57%
Menschen	24	17	17	10	3	5	4	1	0	7
	100%	71%	71%	42%	13%	21%	17%	4%	0%	29%
Mittelpunkt	18	15	7	3	0	5	0	0	0	0
	100%	83%	39%	17%	0%	28%	0%	0%	0%	0%
Motive	30	24	9	7	6	8	7	0	0	4

	100%	80%	30%	23%	20%	27%	23%	0%	0%	13%
Optimal	15	12	4	4	2	7	3	0	0	3
	100%	80%	27%	27%	13%	47%	20%	0%	0%	20%
Studio D	31	26	26	7	5	8	5	0	0	12
	100%	84%	84%	22%	16%	26%	16%	0%	0%	39%
Studio 21	22	20	18	6	3	6	6	0	0	9
	100%	91%	82%	27%	14%	27%	27%	0%	0%	41%
Ziel	16	13	2	3	0	4	0	0	0	3
	100%	81%	13%	19%	0%	25%	0%	0%	0%	19%

Quelle: eigene Darstellung

Es mag überraschen, dass sich die prozentuale Verteilung der Darstellung zwischen den Lehrwerken so deutlich unterscheidet. Eine mögliche Erklärung ist bei genauerem Hinsehen jedoch einfach zu finden: Manche Lehrwerke arbeiten eher mit Beispielen und Bildern, die abstrakt sind und keinen konkreten Ortsbezug aufweisen, in anderen Lehrwerken werden jedoch real existierende Beispiele und Bilder verwendet, die damit auch eine räumlich-geografische Verortung der Situation zulassen und somit – entweder implizit oder explizit – für einen bestimmten geografischen, sprachlichen und kulturellen Raum stehen. Wenn also die Ergebnisse aller untersuchter Lehrwerke zusammengefasst werden, lässt sich anhand einer Tabelle folgendes Bild erkennen:

Tabelle 5: Ergebnisse der analysierten Lehrbücher – Zusammenfassung

Lehrwerk	Anzahl d. Lekt.	Deutschland		Österreich		Schweiz		Liechtenstein		Bsp. DACH
		impl.	expl.	impl.	expl.	impl.	expl.	impl.	expl.	
gesamt	196	149	105	47	30	49	32	1	4	57
	100%	76%	54%	24%	15%	25%	16%	0,5%	2%	29%

Quelle: eigene Darstellung

Bei den in Brasilien für die „Lehramtsausbildung Deutsch“ verwendeten Lehrwerken wird Deutschland in drei von vier Kapiteln implizit und in etwas mehr als der Hälfte explizit thematisiert. Österreich und die Schweiz haben fast identische Werte: in etwa einem Viertel der Kapitel erfolgt es eine implizite Erwähnung, eine explizite in jedem siebten Kapitel. Liechtenstein wird sehr viel weniger thematisiert (in lediglich zwei Lehrwerken). Beispiele für Gemeinsamkeiten des DACH-Raums treten in über einem Viertel der untersuchten Kapitel auf.

Anhand der Ergebnisse wird zunächst erkennbar, dass die Nennung von Deutschland in den Lehrwerken klar überwiegt. Österreich und die Schweiz kommen deutlich seltener vor, Liechtenstein fast gar nicht. Haben also die Kritiker recht, wenn sie sagen, dass DACH in den in Deutschland produzierten Lehrwerken nicht ausreichend zur Geltung kommt? Und wird hiermit ein Trend verstärkt, dem zufolge Deutschlerner häufig denken, dass es ausreicht und am sinnvollsten ist, sich auf Deutschland und die deutschsprachige Varietät zu beschränken (vgl. BOHUNOVSKY 2014: 113)? Die Antwort auf diese Fragen hängt stark von der Sichtweise ab, wobei sowohl die Motivation der Deutschlernenden als auch sprachenpolitische und didaktische Aspekte zu bedenken sind. Beide Dimensionen sollen im Folgenden näher betrachtet werden.

Schaut man sich allein die Zahlen an, so ist klar, dass Deutschland an Größe und Einwohnerzahl die beiden südlichen Nachbarländer Österreich und die Schweiz deutlich übertrifft. Im Jahr 2018 hatte Deutschland knapp 83 Millionen Einwohner<sup>14</sup>, Österreich knapp 9 Millionen<sup>15</sup> und die Schweiz ca. 8,5 Millionen<sup>16</sup> – die Bevölkerung Deutschlands umfasste also fast zehnmal mehr Einwohner als die der anderen beiden DACH-Länder.

Lohnenswert ist bei der Frage nach Größe und Präsenz ein zweiter Blick, und zwar der auf die Hochschulen: dieser ist nicht ganz unwesentlich, wenn man bedenkt, dass etwa zehn Prozent der Deutschlernenden in Brasilien Kurse an Universitäten eingeschrieben sind und auch die Deutschkurse des Goethe-Instituts zu ca. 80% von Personen mit Studienwunsch im deutschsprachigen Ausland besucht werden<sup>17</sup> (vgl. AUSWÄRTIGES AMT 2015: 9, 27). Die sprachliche (und kulturelle) Vorbereitung auf einen Studien- oder Forschungsaufenthalt in Zentraleuropa ist in Brasilien als Motiv zum Deutschlernen also ernst zu nehmen.

Bei der Anzahl der Hochschulen zeigt sich denn auch eine ähnliche – wenn auch nicht ganz so deutliche – Tendenz in Größe und Anzahl: Während es in Deutschland ca. 400

<sup>14</sup> Statistisches Bundesamt, INSEE, ONS Vereinigtes Königreich. Abrufbar unter: <https://ec.europa.eu/eurostat/en/web/population-demography-migration-projections/statistics-illustrated> [Zugriff: 24.03.2019]

<sup>15</sup> Eurostat, Vereinte Nationen. Abrufbar unter: <https://ec.europa.eu/eurostat/en/web/population-demography-migration-projections/statistics-illustrated> [Zugriff: 24.03.2019]

<sup>16</sup> Eurostat. Abrufbar unter: <https://ec.europa.eu/eurostat/en/web/population-demography-migration-projections/statistics-illustrated> [Zugriff: 24.03.2019]

<sup>17</sup> Angabe des Goethe-Instituts beim Treffen des „Netzwerks Deutsch“ im November 2019 in Belo Horizonte.

Hochschulen gibt<sup>18</sup>, verfügt Österreich über 70<sup>19</sup> und die Schweiz über 40<sup>20</sup>. An den universitären Einrichtungen studierten insgesamt ca. 2,8 Millionen (Deutschland), 0,4 Millionen (Österreich) bzw. 0,25 Millionen Menschen (Schweiz). In Hinblick auf die Anzahl der ausländischen Studierenden ist die Reihenfolge die gleiche (Deutschland mit knapp 360.000 ausländischen Studierenden, Österreich mit knapp 100.000 und die Schweiz mit gut 61.000). Wenn man sich jedoch die Prozentzahlen anschaut, führt Österreich mit einem Anteil von 27% ausländischen Studierenden, gefolgt von der Schweiz, mit 25%<sup>21</sup>, und somit immer noch etwa doppelt so viel wie in Deutschland, wo der Anteil an ausländischen Studierenden nur 13% beträgt<sup>22</sup>. Während also die Prozentzahlen in Deutschland und der Schweiz auch etwa denen der gesamten Zahl der Ausländer entsprechen, liegt dieser Wert in Österreich deutlich höher<sup>23</sup>. Die Anzahl der Hochschulen und die Forschungsstärke spiegelt sich übrigens auch in den internationalen Rankings wider: Laut dem QS-Ranking, das weltweit am meisten rezipiert wird<sup>24</sup>, liegen von den Top-500-Universitäten weltweit 29 in Deutschland, acht in der Schweiz (davon fünf in der Deutsch-Schweiz) und vier in Österreich; das durchaus europa-freundlichere Times-Higher-Education-Ranking<sup>25</sup> listet unter den Top-500-Universitäten weltweit 40 in Deutschland, zehn in der Schweiz (davon fünf in der Deutsch-Schweiz) und sieben in Österreich. Unter diesem Blickwinkel erscheint es zunächst legitim, wenn Deutschland in den allgemeinsprachlichen Lehrwerken deutlich häufiger in Erscheinung tritt als die anderen beiden DACH-Länder.

Doch gilt es hier umgehend zu relativieren: nicht alle Studieninteressenten orientieren sich automatisch nach Deutschland. Und noch deutlich relevanter: Zielgruppe der vorliegenden Untersuchung sind zunächst einmal die ca. 1.300 Studierenden des Lehramtsstudiums Deutsch in Brasilien (vgl. VOERKEL 2017: 263). Für sie – als zukünftige Mittler und Multiplikatoren für

<sup>18</sup> Statista. Abrufbar unter: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/247238/umfrage/hochschulen-in-deutschland-nach-hochschulart/> [Zugriff: 24.03.2019]

<sup>19</sup> Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Forschung. Abrufbar unter: <https://bmbwf.gv.at/wissenschaft-hochschulen/> [Zugriff: 24.03.2019]

<sup>20</sup> Staatssekretariat für Bildung, Forschung und Innovation. Abrufbar unter: [https://www.sbf.admin.ch/dam/sbfi/de/dokumente/2017/04/factsheet-hs.pdf.download.pdf/Factsheet\\_Hochschulen\\_CH\\_de.pdf+&cd=1&hl=de&ct=clnk&gl=br](https://www.sbf.admin.ch/dam/sbfi/de/dokumente/2017/04/factsheet-hs.pdf.download.pdf/Factsheet_Hochschulen_CH_de.pdf+&cd=1&hl=de&ct=clnk&gl=br) [Zugriff: 05.11.2019]

<sup>21</sup> Staatssekretariat für Bildung, Forschung und Innovation. Abrufbar unter: [https://www.sbf.admin.ch/dam/sbfi/de/dokumente/2017/04/factsheet-hs.pdf.download.pdf/Factsheet\\_Hochschulen\\_CH\\_de.pdf+&cd=1&hl=de&ct=clnk&gl=br](https://www.sbf.admin.ch/dam/sbfi/de/dokumente/2017/04/factsheet-hs.pdf.download.pdf/Factsheet_Hochschulen_CH_de.pdf+&cd=1&hl=de&ct=clnk&gl=br) [Zugriff: 05.11.2019]

<sup>22</sup> Wissenschaft weltoffen. Abrufbar unter: <http://www.wissenschaft-weltoffen.de> [Zugriff: 24.03.2019]

<sup>23</sup> Warum dies so ist kann an dieser Stelle aus Platzgründen nicht weiter thematisiert werden.

<sup>24</sup> Vgl. die Informationen aus dem QS-Ranking 2020, abrufbar unter:

<https://www.topuniversities.com/university-rankings/world-university-rankings/2020> [Zugriff: 30.01.2020]

<sup>25</sup> Daten abrufbar unter: <https://www.timeshighereducation.com/world-university-rankings> [Zugriff: 30.01.2020]

deutsche Sprache und Kultur – ist es ohne jeden Zweifel relevant, etwas über die Vielfalt der deutschsprachigen Länder zu erfahren, und eben nicht nur über Deutschland. Schließlich ist zu erwarten, dass sie – egal welche Zielgruppe sie später einmal unterrichten – über kurz oder lang mit Fragen von Kursteilnehmern zu Österreich, der Schweiz oder auch darüber hinaus konfrontiert werden. Zudem ist bei der Lehrsituations im zielsprachenfernen Kontext viel weniger als bspw. im DaZ-Kontext klar, mit welchem Land die Deutschlerner in Zukunft vielleicht in Kontakt treten werden. Eine ausreichende Sensibilisierung und Vermittlung von grundlegenden Informationen ist hier also auf alle Fälle wünschenswert, zumal die Heterogenität des deutschsprachigen Sprach- und Kulturraums bei den Deutsch- bzw. Germanistikstudierenden häufig großes Interesse weckt (vgl. z. B. SCHWEIGER 2013: 133). Wir haben es hier, verkürzt gesagt, mit einem „Mehrwert der deutschen Sprache“ zu tun, bei dem sich mit einer Sprache mehrere Länder erschließen lassen – oder wie es Shafer und Baumgartner (2017: 68) pointiert formulieren: „mehr Deutsch fürs gleiche Geld.“

Ein weiterer Aspekt ist von Belang und sollte – sicher noch viel stärker als das bisher der Fall ist – in den Blick genommen werden: die Auseinandersetzung mit der Vielfalt der deutschen Sprache und Kultur erfolgt seit einigen Jahren stetig mehr forschungsorientiert (vgl. SCHWEIGER 2013: 134f.). Die Auseinandersetzung mit dem deutschsprachigen Kultur- und Sprachraum (im weiten Sinn des Wortes) ermöglicht eine bewusste Auseinandersetzung mit kulturellen Lernprozessen und erfüllt damit eine Grundforderung an ein angemessenes, nachhaltiges Lehramtsstudium. Dass dies nicht irgendwo geschieht, sondern in Brasilien, hat eine zusätzliche Bedeutung: Aufgrund der starken deutschsprachigen<sup>26</sup> Einwanderung seit Beginn des 19. Jahrhunderts sind Teile des Landes von der deutschen Sprache und Kultur geprägt worden, und die Herkunft der Vorfahren spielt für die Identität (und nicht zuletzt für die Sprachenwahl) nach wie vor eine wichtige Rolle. Für eine akademische Auseinandersetzung mit dem deutschen Sprachraum – gestern, heute und in Zukunft – ist also die solide Kenntnis der Vielfalt und der Dynamiken von Sprache und Kultur eine grundlegende Kompetenz, die in den kommenden Jahren sicher auch relevanter wird. „Deutsch“ eben nicht als „deutschländisch“ zu verstehen, sondern als „deutschsprachig“ ist ein genuines Ziel des DACH-Prinzips, und für Brasilien mindestens ebenso relevant wie für andere Weltregionen.

---

<sup>26</sup> Der Begriff „deutschsprachig“ (und nicht „deutsch“) ist an dieser Stelle sehr bewusst gewählt. Zum einen kann vor 1871 nicht von Deutschland als „Staat“ gesprochen werden, zum anderen erfolgte die Migration tatsächlich aus ganz Europa (mit Sprechern des Deutschen als Erst- oder Zweitsprache), so z. B. aus der Schweiz (vgl. DEWULF 2007).

Und Liechtenstein? Das Land ist neben den drei „Haupt-DACH-Ländern“ zwar das einzige mit ausschließlicher Verwendung von Deutsch als Amtssprache, wird jedoch aufgrund seines geringen Einflusses auf die deutsche Sprache nicht als „Vollzentrum“, sondern als „Halbzentrum“ gewertet (vgl. AMMON 2016). Bei einer Einwohnerzahl von ca. 38.000 Menschen<sup>27</sup> – und immerhin drei Hochschulen – ist es für Deutschlernende zwar interessant, etwas über Liechtenstein zu erfahren, das Land nimmt jedoch in der internationalen Wahrnehmung eine ganz andere Rolle ein als Deutschland, Österreich und die Schweiz. Es wird deswegen zwar in der Lehrwerkanalyse mit beachtet, aber darüber hinaus nicht weiter thematisiert und auch nicht als genuines DACH-Land behandelt.

Überhaupt erscheint es wichtig, sich argumentativ von einem Anspruch auf Vollständigkeit zu verabschieden – dieser kann heutzutage, im Zeitalter der schnellen Abrufbarkeit enzyklopädischer Daten per Internet, sowieso kaum aufrecht erhalten werden. Den Autorinnen und Autoren ging es bei der Ausformulierung des DACH-Prinzips eben nicht darum, im Fremdsprachenunterricht einen quantitativ gleichwertigen Anteil der deutschsprachigen Länder zu erreichen, sondern um die grundsätzliche Anerkennung eines vielfältigen Sprach- und Kulturaumes (vgl. DEMMIG; HÄGI; SCHWEIGER 2013: 69, SHAFER; BAUMGARTNER 2017: 67).

Daran anknüpfend ein Argument ganz praktischer Natur: Deutsch wird nicht nur in den DACH-Ländern verwendet, sondern als Amts- oder Umgangssprache auch in den Halb- oder Viertelzentren, beispielsweise in Italien (Südtirol) und manchen Regionen Rumäniens und Brasiliens. Für allgemeinsprachliche Lehrwerke ist es schlicht nicht umsetzbar, alle diese Regionen angemessen zu berücksichtigen – was nicht bedeutet, dass ein regional entwickeltes Lehrbuch bspw. für Brasilien die Gegebenheiten nicht stärker berücksichtigen könnte. Solange im Unterricht auf allgemeinsprachliche Lehrwerke zurückgegriffen wird, liegt es – gerade auch im Kontext eines Landes mit Deutsch als Minderheitensprache – vornehmlich an der Lehrkraft, den Lernern die Mehrsprachigkeitssituation bewusst zu machen und ihnen – durchaus auch in der bewussten Auseinandersetzung mit der Sprachvarietät Brasiliens – Beispiele für die Verwendung aufzuzeigen.

Es bleibt festzuhalten: Durch den Einbezug von Österreich, der Schweiz und (teilweise) Liechtenstein in die Lehrbücher wird die Forderung nach einer Berücksichtigung der DACH-

---

<sup>27</sup> Eurostat. Abrufbar unter: <https://ec.europa.eu/eurostat/en/web/population-demography-migration-projections/statistics-illustrated> [Zugriff: 24.03.2019]

Länder erfüllt – wobei die numerische Präsenz nicht bedeutet, dass ein realistisches Bild des jeweiligen Landes gezeichnet wird. Die Darstellung von Österreich bzw. der Schweiz in DaF-Lehrwerken nach qualitativen Gesichtspunkten zu untersuchen wäre eine spannende und durchaus relevante Aufgabe für die Zukunft. Mindestens ebenso aufschlussreich wäre zudem ein Vergleich mit anderen Lehrmaterialien, um zu schauen, ob es Alternativen gibt, welche die DACH-Perspektive stärker berücksichtigen als die in den brasilianischen Deutschstudien-gängen aktuell genutzten Lehrwerke – erfolgen könnte dies etwa aus diachroner Perspektive, mit Fokus auf regional entwickelte Ausgaben oder Materialien mit einem expliziten DACH-Bezug. All dies kann aus Platzgründen an dieser Stelle nicht weiter vertieft werden, ein kurzer Ausblick auf mögliche Alternativen im folgenden Teilkapitel muss hier genügen.

## 6 Zusammenfassung und Fazit

Zu Beginn dieses Artikels wurde gefragt, ob in den aktuell in Brasilien für die Lehrerausbildung genutzten, in Deutschland entwickelten Lehrwerken der DACH-Aspekt zu kurz kommt. Diese Frage wurde anhand der Ergebnisse der Analyse zunächst mit „nein“ beantwortet, und bei der genaueren Betrachtung der Lehrwerke wurde deutlich, dass in ihnen durchaus Potenzial steckt. In Hinblick auf die Darstellung der DACH-Länder versuchen die Lehrwerke, eine Ausgewogenheit zu erreichen, und DACH-Aspekte kommen auf diese Weise nicht zu kurz<sup>28</sup> (vgl. MARQUES-SCHÄFER; BOLACIO; STANKE 2016: 582f.). Die im Eingangskapitel erwähnte Kritik von Lehrkräften, die eine unangemessene Gewichtung der DACH-Länder in Lehrwerken kritisieren und sich mehr Material wünschen, lässt sich damit nicht belegen. Vielmehr kann man festhalten: weniger das Fehlen von Lehrmaterialien als vielmehr die Unsicherheit im Umgang mit kulturellen Themen sorgt in der Praxis des Fremdsprachenunterrichts für Unbehagen (vgl. VOERKEL 2020: 204):

Unsicherheit bei den Lehrpersonen: Das sehr allgemein und kontextunspezifisch formulierte DACH-Prinzip lasse auch Praktiker/innen oft orientierungslos, was die ‘richtige’ Umsetzung betrifft, und stiesse damit auf Vorbehalte. So werde das Thema als politisch korrektes ‘Mehr’ und ‘Muss’ bei eh schon knapper Unterrichtszeit wahrgenommen – und damit als Überforderung. Die Wahrnehmung von DACH als politisch erzwungene inhaltliche Überfrachtung des Unterrichts dürfte u. a. daran liegen, dass das Thema oft als nationenzentrierte, additive Faktenhuberei verstanden sowie in Lehr- und Lernmaterialien

---

<sup>28</sup> Diese Aussage gilt zumindest für eine quantitative Einschätzung – inwieweit das auch für die Qualität der Darstellung gilt, dazu lohnen sich weitere Überlegungen bzw. auch empirische Studien (vgl. RÖSLER; SCHART 2016: 490f.).

bisweilen auf eine klischeehafte und z. T. fehlerhafte Überbetonung von *Unterschieden* zwischen den Ländern reduziert wird. (SHAFER; BAUMGARTNER 2019: 103)

Zweifelsohne lassen sich die Lehr- und Lernmaterialien für den Deutschunterricht in den nächsten Jahren nicht nur in Hinblick auf die Quantität, sondern auch auf die Qualität der Darstellung weiter verbessern. Die im Zitat erwähnte Unsicherheit röhrt jedoch vor allem daher, dass das DACH-Prinzip in der Aus-, Fort- und Weiterbildung von Deutschlehrkräften bisher zu wenig berücksichtigt und somit als ein zentrales Desiderat gesehen wird (vgl. SCHWEIGER 2013: 138, SHAFER; BAUMGARTNER 2019: 112). Das verdeutlicht, wie wichtig es ist, die Ausbildung der Deutschlehrkräfte noch stärker ins Auge zu fassen, um sowohl einen Grundkonsens zur Relevanz des Themas als auch die nötigen Vorkenntnisse zur Vermittlung kultureller Themen zu erreichen (vgl. RÖSLER 2012: 218, BOHUNOVSKY 2014: 115, VOERKEL 2015, KOREIK 2018: 38ff., LIMBERGER; VON MÜHLEN 2019: 351).

Die Forderung, dem gesamten amtlich deutschsprachigen Raum in seiner Mehrdimensionalität Rechnung zu tragen, ist dabei nicht neu, sondern wird seit Anfang der 1990er Jahre immer wieder vertreten (vgl. SHAFER; BAUMGARTNER 2019: 99). Denn schon lange ist klar: Studierende sind zukünftige Multiplikatoren der deutschen Sprache und Kultur. Wenn sie also während ihres Studiums bereits mit den Grundlagen des deutschsprachigen Raums vertraut gemacht werden, steigt die Wahrscheinlichkeit, dass sie im eigenen Unterricht auch auf Aspekte der sprachlichen und kulturellen Vielfalt eingehen. Dass dies mit eigenem Erleben und einer bewussten Auseinandersetzung mit dem DACH-Raum kombiniert werden sollte, um einen nachhaltigen Effekt zu erzielen, wird dabei seit Jahren betont (vgl. z. B. SCHWEIGER 2013: 137f.).

Ein weiterer Grund, warum DACH-Themen in der Lehrerausbildung eine wichtigere Rolle zu wünschen wäre, ist der Anspruch, dass zukünftige Lehrende mit Lehrwerken und Lehrwerkanalyse vertraut sein sollten, um das zur Verfügung stehende Lehrmaterial möglichst gut nutzen zu können. Die bewusste Auseinandersetzung mit den entsprechenden Materialien verspricht über die rein inhaltliche Komponente hinaus weitere wichtige Impulse in der Aus- und Weiterbildung von Lehrkräften, indem über Reflexion u. a. der kritische Blick auf Materialien und ihre Kombinationsmöglichkeiten geschult wird (vgl. LÜTGE 2016: 458, SHAFER; BAUMGARTNER 2017: 68).

Inwieweit sich darüber hinaus regionale Ansätze sowie Fort- und Ausbildungskonzepte bewähren, so wie u. a. vorgeschlagen von Voerkel (2020: 209ff), wird sich erst in Zukunft zeigen. Wichtig erscheint auf alle Fälle, kulturelle Fragestellungen (noch) stärker auf Grundlage

empirischer Erkenntnisse zu entwickeln und darüber hinaus in sinnvolle, lernerorientierte Ausbildungskonzepte zu investieren (vgl. SCHWEIGER 2013: 138). Wenn also nur die Hälfte der brasilianischen Universitäten in ihren Deutschstudiengängen überhaupt Lehrveranstaltungen zu Landeskunde bzw. Kultur im Curriculum verankert haben, stellt das Studierende und Dozenten vor ernsthafte Schwierigkeiten, die sprachliche und kulturelle Vielfalt des deutschsprachigen Raumes im wünschenswerten Umfang zu berücksichtigen.

Bis hierzu passende Antworten und Lösungen gefunden werden, gilt es, dem gefühlten Bedarf an einer stärkeren Berücksichtigung der Vielfalt der deutschen Sprache und Kultur nachzukommen und nach Alternativen zu suchen, um die Plurizentrik und das DACH-Prinzip angemessen zu berücksichtigen. Möglich ist zum Beispiel die Nutzung spezifischer Zusatzmaterialien, mit denen die Standard-Lehrwerke z. T. sinnvoll ergänzt werden können – Beispiele dafür wären die Publikationen von Altmayer (2016), Faigle (2006), Matecki (2000) oder auch Wehage (2018)<sup>29</sup>. Interessant sind in diesem Zusammenhang möglicherweise auch Materialien für die „Integrationskurse“, die zwar einen ganz bestimmten Zweck verfolgen und im DaZ-Kontext verortet sind, sich aber in den letzten Jahren auch professionalisiert haben. Mit diesen Angeboten könnte deswegen – durchaus in einer kritischen Perspektive – auch in der Lehrerausbildung sinnvoll gearbeitet werden; ein Beispiel dafür stellt Butler et al. (2017) dar. Mit dem Bewusstsein für mögliche Lücken in den aktuell genutzten Lehrwerken und dem Wissen über mögliche Alternativen und Ergänzungen ist es somit zweifelsohne möglich, das DACH-Prinzip auch in Brasilien adäquat und nachhaltig zu vermitteln.

## Literaturverzeichnis

- AUSWÄRTIGES AMT. *Deutsch als Fremdsprache weltweit. Datenerhebung 2015*. Abrufbar unter: [www.goethe.de/resources/files/pdf37/Bro\\_Deutschlernerhebung\\_final2.pdf](http://www.goethe.de/resources/files/pdf37/Bro_Deutschlernerhebung_final2.pdf) [Zugriff am 02.02.2020].
- AHRENHOLZ, Bernt. Deutsch als Fremdsprache – Deutsch als Zweitsprache. Orientierungen. In: OOMEN-WELKE, Ingelore; AHRENHOLZ, Bernt (Hg.). *Deutsch als Fremdsprache*. Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren, 2017, p. 3–10.
- AMMON, Ulrich et al. *Variantenwörterbuch des Deutschen*. Die Standardsprache in Österreich, der Schweiz, Deutschland, Liechtenstein, Luxemburg, Ostbelgien und Südtirol sowie Rumänien, Namibia und Mennonitensiedlungen. Berlin: De Gruyter, 2016.
- ANDRADE E SILVA, Mariana. Materiais didáticos no ensino de Alemão como Língua Estrangeira para o público universitário. In: ABEG (Hg.). *Anais do 1º Congresso da Associação Brasileira de Estudos Germanísticos (ABEG)*. São Paulo: USP, 2015, p. 224–232.

---

<sup>29</sup> Für die sprachliche Seite finden sich Hinweise u. a. bei Bohunovsky (2014: 113f.).

- BOHUNOVSKY, Ruth. Paradeiser também são tomates? – Sobre o alemão austríaco no ensino-aprendizagem de alemão no Brasil. In: MOURA, Magali et al (Hg.). *Ensino-aprendizagem de alemão como língua estrangeira: teoria e práxis*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2014, p. 110–125.
- BOLACIO, Ebal; VOERKEL, Paul; STANKE, Roberta. Material didático em cursos de alemão no contexto acadêmico brasileiro – entre conceitos gerais e específicos. In: MOURA, Magali et al. (Hg.). *Ensino-aprendizagem de alemão como língua estrangeira: teoria e práxis*. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2017, p. 15–37.
- CHEN, Eva. A falta de material. In: FUNK, Hermann; BOLACIO, Ebal (Hg.). *Kulturdidaktik im Unterricht Deutsch als Fremdsprache*. Rio de Janeiro: APA-Rio, 2014, p. 42–65.
- DEMMIG, Silvia; HÄGI, Sara; SCHWEIGER, Hannes (Hg.). *DACH-Landeskunde: Theorie – Geschichte – Praxis*. München: Iudicium, 2013.
- DEWULF, Jeroen. *Brasilien mit Brüchen. Schweizer unter dem Kreuz des Südens*. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2007.
- FORNOFF, Roger. *Landeskunde und kulturwissenschaftliche Gedächtnisforschung. Erinnerungsorte des Nationalsozialismus im Unterricht Deutsch als Fremdsprache*. Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren, 2016.
- FUNK, Hermann. Qualitätsmerkmale von Lehrwerken prüfen – ein Verfahrensvorschlag. In: *Babylonia* 3/04, 2004, p. 41–47. Abrufbar unter: [http://babylonia.ch/fileadmin/user\\_upload/documents/2004-3/funk.pdf](http://babylonia.ch/fileadmin/user_upload/documents/2004-3/funk.pdf) [Zugriff am 22.02.2019].
- FUNK, Hermann. Lehrwerkforschung. In: HALLET, Wolfgang; KÖNIGS, Frank (Hg.). *Handbuch Fremdsprachendidaktik*. Seelze: Klett Kallmeyer, 2010, p. 364–368.
- FUNK, Hermann. Lehrwerkanalyse als Ausbildungsinhalt in der Ausbildung von Lehrpersonal. In: FUNK, Hermann; BOLACIO, Ebal (Hg.). *Kulturdidaktik im Unterricht Deutsch als Fremdsprache*. Rio de Janeiro: APA-Rio, 2014, p. 66–87.
- FUNK, Hermann. Lehr-/ Lernmaterialien und Medien. In: BURWITZ-MELZER, Eva et al. (Hg.). *Handbuch Fremdsprachenunterricht*. Tübingen: A. Francke, 2016, p. 435–441.
- GONDAR, Anelise; FERREIRA, Meg. Desafios do uso do livro didático no ensino superior: uma análise empírica exploratória da recepção de aspectos de vocabulário, gramática e exercícios do livro *DaF kompakt. Pandaemonium Germanicum*, São Paulo, v. 22, n. 37, p. 302–330, 2019.
- HÄGI, Sara. Aber bitte richtig mit Sahne, Rahm oder Schlag(obers): Voraussetzungen für eine adäquate Umsetzung des plurizentrischen Ansatzes im DaF-Unterricht. In: ABEL, Andrea; STUFLESSER, Mathias; PUTZ, Magdalena (Hg.). *Mehrsprachigkeit in Europa. Erfahrungen, Bedürfnisse, Gute Praxis*. Bozen/Bolzano: Eurac, 2006, p. 273–284.
- IDV (= Der Internationale Deutschlehrerverband). ABCD-Thesen zur Rolle der Landeskunde im Deutschunterricht. In: *IDV-Rundbrief* 45 (September 1990), p. 15–18.
- JARZĄBEK, Alina Dorota. Der plurizentrische Ansatz und das DACH-Prinzip in polnischen DaF-Lehrwerken. *Germanica Wratislaviensia* 138, 2013, p. 173–183.
- KAST, Bernd; NEUNER, Gerhard (Hg.). *Zur Analyse, Begutachtung und Entwicklung von Lehrwerken für den fremdsprachlichen Deutschunterricht*. Berlin: Langenscheidt, 1994.
- KOREIK, Uwe. Das „deutsche Wirtschaftswunder“. Mythos, Legende oder ein Erinnerungsort – die Relevanz für Deutsch als Fremd- und Zweitsprache? In: SCHIEDERMAIR, Eva Simone (Hg.). *Deutsch als Fremd- und Zweitsprache und Kulturwissenschaft. Zugänge zu sozialen Wirklichkeiten*. München: Iudicium, 2018, p. 27–46.
- LIMBERGER, Bernardo; VON MÜHLEN, Fernanda. Variação linguística e alemão como língua estrangeira: contribuições a partir da análise de dois livros didáticos. *Pandaemonium Germanicum*, São Paulo, v. 22, n. 37, p. 331–356, 2019.
- LÜTGE, Christiane. Lehr-/Lernmaterialien und Medien zum Aufbau interkultureller Kompetenzen. In: BURWITZ-MELZER, Eva et al. (Hg.). *Handbuch Fremdsprachenunterricht*. Tübingen: A. Francke, 2016, p. 456 – 459.

- MARQUES-SCHÄFER, Gabriela; BOLACIO, Ebal; STANKE, Roberta Sol. Was können Lehrwerke zur Reflexion von Stereotypen im DaF-Unterricht beitragen? Eine Analyse anhand der Arbeit mit *DaF kompakt* in Brasilien. *InfoDaF*, Heft 5/2016, p. 566–586.
- MUHR, Rudolf. *Das Österreichische Sprachdiplom Deutsch*. Lernzielkatalog. Wien: ÖBV, 2000.
- NIEWELER, Andreas. Lehrwerk. In: SURKAMP, Carola (Hg.). *Metzler Lexikon Fremdsprachendidaktik. Ansätze – Methoden – Grundbegriffe*. Stuttgart: Metzler, 2017a, p. 206–208.
- NIEWELER, Andreas. Lehrwerkanalyse. In: SURKAMP, Carola (Hg.). *Metzler Lexikon Fremdsprachendidaktik. Ansätze – Methoden – Grundbegriffe*. Stuttgart: Metzler, 2017b, p. 208–209.
- RÖSLER, Dietmar. *Deutsch als Fremdsprache*. Eine Einführung. Stuttgart: Metzler, 2012.
- RÖSLER, Dietmar; SCHART, Michael. Die Perspektivenvielfalt der Lehrwerkanalyse – und ihr weißer Fleck. *InfoDaF*, n. 5, p. 483–493, 2016.
- RÖSLER, Dietmar; WÜRFFEL, Nicola. *Lernmaterialien und Medien*. München: Langenscheidt, 2014. [Materialien DLL, Band 5].
- SCHMIDT, Cristiane. *Estudo do livro didático de língua alemã: abordagem sociocomunicativa e intercultural*. [Tese de doutorado em Letras, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2016].
- SCHWEIGER, Hannes. DACH erleben. Das DACH-Konzept in der Fortbildung von Lehrenden. In: DEMMIG, Silvia; HÄGI, Sara; SCHWEIGER, Hannes (Hg.). *DACH-Landeskunde: Theorie – Geschichte – Praxis*. München: Iudicium, 2013, p. 129–140.
- SHAFTER, Naomi; BAUMGARTNER, Martin. Mehr als Länder- oder Landeskunde: Ansätze eines weitergedachten DACH-Prinzips. In: INTERNATIONALER DEUTSCHLEHRERVERBAND – IDV (Hg.). *IDV-Magazin*, n. 92, p. 67–71, 2017.
- SHAFTER, Naomi; BAUMGARTNER, Martin. Die Pluralität von DaF als Plus: Zu einem weitergedachten DACH-Prinzip. In: FORSTER VOSICKI, Brigitte; GICK, Cornelia; STUDER, Thomas (Hg.). *Sprachenpolitik: Expertenberichte und Freiburger Resolution*. [Tagungsband 3 der IDT 2017]. Berlin: Erich Schmidt, 2019, p. 98–114.
- SILVEIRA, Raphael. O livro didático nas aulas de alemão como língua estrangeira na universidade: reflexões a partir de uma sondagem. In: ABEG (Hg.). *Anais do 1º Congresso da Associação Brasileira de Estudos Germanísticos (ABEG)*. São Paulo: USP, 2015, p. 275–283.
- VOERKEL, Paul. Der Landeskunde auf der Spur: Zur Entwicklung von Kulturkonzeptionen in der DaF-Landeskunde. In: MOURA, Magali et al. (Hg.). *Ensino-aprendizagem de alemão como língua estrangeira: teoria e prática*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2015, p. 91–110.
- VOERKEL, Paul. Deutsch als Chance: Ausbildung, Qualifikation und Verbleib von Absolventen brasilianischer Deutschstudiengänge. [Dissertationsarbeit an der Friedrich-Schiller-Universität Jena, 2017]. Verfügbar unter: [https://www.db-thueringen.de/receive/dbt\\_mods\\_00033644](https://www.db-thueringen.de/receive/dbt_mods_00033644) [Zugriff: 31.10.2019].
- VOERKEL, Paul. Das DACH-Prinzip im zielsprachenfernen Kontext. In: SHAFTER, Naomi et al. (Hg.). *Weitergedacht. Das DACH-Prinzip in der Praxis*. Göttingen: Universitätsverlag, 2020, p. 195–216.

## Genannte Lehrwerke

- ALBRECHT, Ulrike et al. (Hg.). *Passwort Deutsch*. Stuttgart: Klett, 2005.
- ALTMAYER, Claus et al. (Hg.). *Mitreden. Diskursive Landeskunde für Deutsch als Fremd- und Zweitsprache*. Stuttgart: Klett, 2016.
- BRAUN, Birgit et al. (Hg.). *DaF Kompakt neu*. Stuttgart: Klett, 2016.
- BRAUN, Birgit et al. (Hg.). *DaF Kompakt*. Stuttgart: Klett, 2011.
- BUSCHA, Anne; RAVEN, Susanne; SZITA, Szilvia. *Erkundungen*. Leipzig: Schubert, 2014.

- BUTLER, Ellen et al. (Hg.). *100 Stunden Deutschland*. Orientierungskurs Politik – Geschichte – Kultur. Stuttgart: Klett, 2017.
- DALLAPIAZZA, Rosa-Maria et al. (Hg). *Ziel*. München: Hueber, 2009.
- DANIELS, Albert et al. (Hg.). *Mittelpunkt*. Stuttgart: Klett, 2007.
- FAIGLE, Iris. *Rundum. Einblicke in die deutschsprachige Kultur*. Stuttgart: Klett, 2006.
- FUNK, Hermann et al. (Hg). *Studio d*. Berlin: Cornelsen, 2005.
- FUNK, Hermann et al. (Hg). *Studio 21*. Berlin: Cornelsen, 2015.
- GLAS-PETERS, Sabine; PUDE, Angela; REIMANN, Monika. *Menschen*. München: Hueber, 2015.
- JENTGES, Sabine et al. (Hg.). *Aussichten*. Stuttgart: Klett, 2009.
- KOITHAN, Ute et al. (Hg.). *Aspekte*. Stuttgart: Klett, 2013.
- KRENN, Wilfried; PUCHTA, Herbert. *Motive*. München: Hueber, 2014.
- LEMCKE, Christiane et al. (Hg.). *Optimal*. München: Langenscheidt, 2004.
- MATECKI, Uta. *Dreimal Deutsch..* Stuttgart: Klett, 2000.
- MOELLER, Jack et al. (Hg.). *Deutsch heute*. Introductory German. Boston: Cengage, 2010.
- PENNING-HIEMSTRA, Sylvette et al. (Hg.). *Schritte*. München: Hueber, 2005.
- PERLMANN-BALME, Michaela et al. (Hg.). *Em*. München: Hueber, 1998.
- WEHAGE, Franz-Joseph. *DACHL. Unterwegs in deutschsprachigen Ländern*. A Cultural Reader & Workbook for Advanced Intermediate German & Beyond. Indianapolis: Hackett, 2018.

*Recebido em 16 de novembro de 2019*

*Aceito em 13 de abril de 2020*

# Fritz Kalmar: memórias reconstruídas e identidade da Áustria imperial nos Andes bolivianos

[Fritz Kalmar: Imperial Austria's reconstructed memories and identity in the Bolivian Andes]

<http://dx.doi.org/10.11606/1982-8837234151>

Luis Krausz<sup>1</sup>

**Abstract:** This article analyzes Fritz Kalmar's biography and his short story "*Der Austrospinner*" in the light of the identities created during the decades of Jewish emancipation in Austria. In his Bolivian exile, Georg von Winternitz, the narrative's protagonist, embodies the fundamental values of an Austrian identity that was conceived during the final years of the Habsburg Monarchy, heir of the Holy Roman Empire, and that was particularly dear to Austrian Jews since the times of *Kaiser Franz Josef*. After his exile, von Winternitz organizes his existence in the new country according to this Empire's system of values. When he adopts an indigenous boy who is about to become a thief, he not only intends to educate him but also intends to turn him into "an Austrian", which, for him, means instilling in him a system of values belonging to the defunct Austro-Hungarian Empire. The discussion about the meaning of "Austrian" is brought to light, in an attempt to understand von Winternitz's ideals and projects. Both the narrative's protagonist and the narrator descend from Jews who also "became" Austrian, and "becoming Austrian" is a fundamental concept both in Kalmar's personal history and in his books.

**Key Words:** Austrian Literature; Jewish Literature; Identity; Austro-Hungarian Empire; Memory.

**Abstract:** Este artigo propõe-se a analisar a trajetória do escritor austríaco Fritz Kalmar e seu conto "*Der Austrospinner*" ("O austro-louco"), incluído na antologia *Das Herz europaschwer*, de 1997, à luz das identidades surgidas no contexto da emancipação e da assimilação judaicas na Áustria. Georg von Winternitz, protagonista desta narrativa, encarna, em seu exílio boliviano, os fundamentos de uma identidade austríaca cultivada na velha Monarquia Habsburga, legatária do Sacro Império Romano Germânico, e organiza sua existência no novo país de acordo com valores éticos e com princípios católicos, humanistas e universalistas, cultivados, sobretudo, por literatos austríacos do fim do século XIX e do início do século XX, que se dedicaram à construção da

---

<sup>1</sup> Universidade de São Paulo, Rua do Lago, 717, Cidade Universitária, Butantã, São Paulo, SP, 05508-900, Brasil. E-mail: lkrausz@usp.br. ORCID: 0000-0002-1753-9470



identidade imperial austríaca. Esse sistema de valores, particularmente caro aos judeus austríacos da época do *Kaiser Franz Josef*, revela uma surpreendente sobrevida nos Andes bolivianos depois de 1938. Ao adotar um menino indígena que está em vias de tornar-se um ladrão, esse personagem não só pretende educá-lo como, sobretudo, pretende fazer dele “um austríaco”, o que significa, para o personagem, nele instilar um sistema de valores vinculado à extinta Áustria imperial. A discussão sobre esse conceito, “o austríaco”, presente na literatura austríaca do século XIX e do início do século XX, é trazida à tona para tentar compreender o que se encontra por trás deste projeto. Para além dessa questão surge, ao longo da narrativa, uma alusão ao fato de que tanto o narrador quanto o protagonista da narrativa são descendentes de judeus que também “se tornaram” austríacos. “Tornar-se austríaco”, assim, e com isto o conceito de *gelernter Österreicher*, temas inextricavelmente ligados ao processo de emancipação e assimilação judaica na Áustria do século XIX, são questões que ressurgem, de forma distópica e anacrônica, na Bolívia dos anos 1950, na trajetória de Kalmar tanto quanto na de seu personagem.

**Palavras-Chave:** Literatura austríaca; literatura judaica; identidade, Império Austro-húngaro; memória.

## Identidades austríacas e o exílio judaico

Fritz Kalmar nasceu em Viena em 1911, filho de Max Kalmar e Ottolie, nascida Rosenfeld. Os Kalmar eram uma família de judeus assimilados que viviam no IX. distrito de Viena e que, como tantas outras famílias que tinham migrado para a capital vindo das províncias austríacas, tinham deixado para trás os guetos, seus vínculos com a ortodoxia judaica e, sobretudo, as esperanças messiânicas de um retorno milagroso à terra da promissão bíblica, acalentadas nos guetos europeus por séculos a fio, integrando-se à vida austríaca e à este bairro burguês da Capital do Império Austro-húngaro. Para a geração dos pais e dos avós de Fritz Kalmar, a emancipação dos judeus significara, de certa forma, a promessa de ingresso numa espécie de nova Terra Prometida: aquela da modernidade burguesa sob a égide do *Kaiser Franz Josef*, que fizera dos judeus do Império habsburgo mais um dos “seus” povos, e onde se anuncava um novo tipo de condição judaica em terras europeias, determinada pelas ideias humanistas e iluministas surgidas na Europa já a partir do fim do século XVIII.

Max Kalmar, o pai de Fritz, era originário de St. Pölten, no Estado da Baixa Áustria. O sobrenome da família fora originalmente Kohn, tendo sido mudado para Kalmar na geração do avô de Fritz, Alexander, provavelmente para encobrir sua origem judaica. Kalmár era um sobrenome húngaro bastante comum, adotado por muitas famílias judias da Hungria a partir de meados do século XIX, na esteira do processo de emancipação e assimilação judaicas. Já o sobrenome anterior, Kohn, indica que a família pertencia, originalmente, à casta dos sacerdotes, isto é, *Kohanim*, em hebraico.

Esta mudança de sobrenome, bastante frequente à época entre os judeus do Império habsburgo, expressa, de maneira inequívoca, o desejo de assimilação e de integração dos judeus à sociedade mais ampla, sob o reinado do *Kaiser Franz Josef*, e a criação de novas identidades familiares e culturais que tinham como fulcro o pertencimento à Áustria e a fidelidade a seu Imperador: tendo seus direitos de cidadania plenamente reconhecidos e assegurados pelo *Kaiser*, os judeus rapidamente passaram da condição de um grupo apartado da sociedade mais ampla e, confinado aos limites estreitos de seus guetos, à de cidadãos de um Estado nacional moderno – um Estado nacional moderno muito peculiar, cuja estrutura social era determinada por uma singular forma de acordo e de equilíbrio entre a dominação cultural aristocrática e a dominação econômica da burguesia, e cuja burguesia, inclusive a emergente burguesia judaica, sintomaticamente, tinha como maior ambição apropriar-se dos atributos dos aristocratas, ainda que frequentemente de forma, por assim dizer, “falsificada”, e adquirir os títulos de nobreza e as condecorações concedidas pelo Imperador aos cidadãos que se mostrassem particularmente úteis aos projetos imperiais, dentre os quais um número considerável de judeus especialmente bem sucedidos no mundo das finanças e da indústria.

A passagem dos judeus da condição de párias para a de *parvenus* e seu esforço por reconhecimento por parte da oficialidade imperial levou à criação de novas identidades judaicas no seio da sociedade austriaca nas últimas décadas do século XIX e no início do século XX. Esta transformação é amplamente tematizada por uma série de escritores austríacos e, sobretudo, judeus austríacos do período. Dentre tantos outros nomes, como os de Karl Emi Franzos, Leopold Kompert, Arthur Schnitzler, Joseph Roth e Franz Werfel, gostaria de citar aqui, apenas a título de ilustração, a seguinte passagem do romance *Großstadtjuden* (1910), de Adolf Dessauer (1849-1916), autor bastante popular em seu tempo, mas hoje completamente esquecido, que aborda, nesse romance, “de maneira irônica e ao mesmo tempo penetrante, o *Strebend* no sentido da transformação social empreendido por famílias judias de diferentes classes sociais, mas invariavelmente de origem provinciana, que lutam pela conquista de posições cada vez mais elevadas na hierarquia social metropolitana.” (KRAUSZ, 2012: 244):

Er [Leopold] erklärte, er halte es nicht mehr aus, Kohn zu heissen, er gehe daran körperlich und moralisch zugrunde. Und tatsächlich magerte er ab und wurde ganz melancholisch. Schon das Wort ‚Kohn‘ auf dem Täfelchen an der Wohnungstür brachte ihn zur Verzweiflung. Wenn ihn jemand, wie es nicht anders möglich war, mit ‚Herr Kohn‘ anredete, wechselte er die Farbe und erklärte dann oft, er habe ein Gefühl gehabt, als ob er insultiert worden wäre. Der Kohn würgte ihn angeblich im Halse, er bereitete

ihm alle möglichen Beschwerden. Der Arzt, den die besorgte Mutter wegen dieses seltsamen Zustandes konsultierte und der zufälligerweise selbst Dr. Kohn hiess, gab, nachdem er Leopold untersucht, der Befürchtung Ausdruck, daß dessen hochgesteigerte Abneigung gegen den eigenen Namen zur Entstehung einer fixen Idee führen könnte, es bereitete sich hier vielleicht eine, der Medizin bisher noch unbekannte Form der Gemütskrankheit vor. Frau Kohn, wie sie damals noch hiess, ging händeringend umher. „Gott, was für eine neue Lad?“ jammerte sie, „Kohn ist eine Krankheit geworden.“ Und sie berstürmte ihren Mann von früh bis spät, den gesundheitsschädlichen Namen abzulegen. Nach heftigem Widerspruch fügte er sich, nicht ohne seinen Ärger über Leopold lauten Ausdruck zu geben. Die Frau suchte ihn zu beschwichtigen. „Das Kind hat einen so feinen Geschmack,“ sagte sie. Sein ästhetisches Gefühl wird durch den Namen beleidigt. (DESSAUER, 1910: 3)

O abandono do sobrenome inconfundivelmente judaico “Kohn” representa, no romance de Dessauer tanto quanto na biografia familiar de Fritz Kalmar, o empenho no sentido de alcançar um novo estatuto e uma nova identidade não mais estigmatizados pelo judaísmo e, consequentemente, pela diferença ou pela exclusão, mas condizentes com as novas posições sociais ocupadas, ou, ao menos avistadas, pelos judeus austríacos.

Seja como for, a vinculação com a religiosidade e com a tradição judaica não era entendida pela família Kohn/Kalmar (assim como não o era, supostamente, para a família retratada por Dessauer em seu romance) como um aspecto fundamental de sua identidade: eles desejavam, sobretudo, ser vistos como austríacos pela sociedade mais ampla, em meio à qual viviam, internalizando, portanto, uma série de conceitos vinculados à criação desta identidade austríaca imperial e supranacional – uma identidade que foi cultivada e expressa por tantos literatos austríacos da passagem do século XIX para o século XX.

Era como súditos de um Império multicultural, multiétnico e multirreligioso, e de um Imperador tolerante, que regia sobre muitos “povos”, que eles se viam, e era assim que desejavam ser vistos pelos outros. Como escreve Anne Saint-Sauveur Henn:

Antes de 1938 não havia, aos olhos de Fritz Kalmar, nenhum tipo de fronteira, no interior da Áustria, entre judeus e não-judeus. Consciente de que o antisemitismo austríaco existira desde sempre, e que era, mesmo, particularmente virulento [...] ele não o sofreu antes de 1938. De uma família judaica liberal totalmente assimilada, sem apegos religiosos, Fritz Kalmar não se sentia bem, em sua juventude, quando se falava de judeidade e talvez até mesmo tivesse “um pouco de vergonha de seu judeu”, atitude que mudou com o passar do tempo.

O caso de Fritz Kalmar, cuja identidade coletiva era concebida não com relação a uma etnia, mas sim a uma cultura e a uma nação, é representativo da violência incompreensível desta súbita fronteira, sentida de maneira mais dolorosa pelos alemães e pelos austríacos privados de consciência política ou de identidade religiosa marcada, fatores que favorecem uma reconstrução pessoal. (HENN 2005: 416)<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Avant 1938 il n’existait pas aux yeux de Fritz Kalmar de frontière à l’interieur de l’Autriche entre juifs et non-juifs. Conscient que l’antisemitisme autrichien a toujours existé et qu’il était même particulièrement

Uma identidade austríaca, cultural e ética, independente de origem étnica ou mesmo de filiação religiosa, estava no cerne do projeto identitário dos judeus assimilados do mundo em que Kalmar nasceu, e os traços dessa identidade eram derivados de um projeto de Estado acalentado (e parcialmente implementado) sob o reino do longevo Imperador Franz Josef, que regeu entre 1848 e 1916, embora a origem desse projeto possa ser remetida já ao reinado de Josef II (1765-1790).

Uma série de literatos e de dramaturgos austríacos, a partir de Ferdinand Raimund (1790-1836), Johann Nestroy (1801-1862) e Adalbert Stifter (1805-1868), entre outros, lançaram em suas obras as bases do que viria a ser essa identidade austríaca imperial, tão ardente deseja pelos judeus, tão difícil de ser definida e, ao mesmo tempo, e paradoxalmente, tão fácil de ser reconhecida. Estes autores empenharam-se, consistentemente, na criação dos modelos e dos paradigmas do “bom austríaco”. Como escreve Claudio Magris em seu clássico *Der habsburgische Mythos in der modernen österreichischen Literatur*: “Das alte Österreich [...] präsentierte sich als verführerisches Gesicht der Ordnung, der harmonischen Ganzheit, [...] jene abstrakte Konstruktion, die auf einem Vakuum beruht [...] um welches die Realität sich ordnet.” (MAGRIS 2000: 9-10)

Efetivamente, a velha Áustria-Hungria, com seu velho *Kaiser*, foi a última coluna sólida do ocidente cristão-universal, e seus valores nacionais e universalistas proporcionavam a seus súditos uma ilusória sensação de confiança nessa identidade e nas instituições criadas para mantê-la. Para Stefan Zweig, assim como para muitos outros, a Áustria fora o lugar onde imperara “...das goldene Zeitalter der Sicherheit. Alles in unserer fast tausendjährigen österreichischen Monarchie schien auf Dauer gegründet und der Staat selbst der oberste Garant dieser Beständigkeit.” (ZWEIG 1961: 14). Joseph Roth, referindo-se ao desaparecimento do Império, escreveria: “Nur wir, nur unsere Generation, erlebte das Erdbeben, nachdem sie mit der vollständigen Sicherheit der Erde seit Geburt gerechnet hat. Uns allen war es, wie einem, der sich in den Zug setzt, den Fahrplan in der

virulent [...] il n'en a pas souffert avant 1938. D'une famille juive libérale totalement assimilé, sans attache religieuse, Fritz Kalmar ne se sentait pas bien dans sa jeunesse quand on parlait de judéité et il avait même « peut-être un peu d'honte d'être juif », attitude qui changea par la suite. Le cas de Fritz Kalmar, dont l'identité collective était conçue non par rapport à une ethnie, mais à une culture et une nation, est représentatif de la violence incompréhensible de cette frontière soudaine, ressentie plus douloureusement par les Allemands et Autrichiens dénués de conscience politique ou d'identité religieuse marquée, facteurs qui favorisent une reconstruction personnelle.

Hand, um in die Welt zu reisen. Aber ein Sturm blies unser Gefährt in die Weite...” (ROTH *apud* MEHRENS 2000: 184).

A destruição do ecúmeno austríaco com a 1ª Guerra Mundial, o acirramento do antisemitismo e, por fim, a anexação da Áustria ao III Reich em 1938, significaram para os judeus o completo desaparecimento, em apenas duas décadas, de um sonho herdado de pais e de avós. Entre o êxodo do gueto e a expulsão da Áustria a partir de 1938, a busca por uma nova *Heimat* austríaca, por parte dos judeus, que tinham originalmente como propósito a integração da sociedade imperial, transformou-se num exílio irreversível, sem que em muitos casos essa *Heimat* vislumbrada tivesse sido, de fato, alcançada. O fracasso de um projeto de pertencimento nacional e territorial que vinha sendo acalentado desde o século XIX, à medida que o processo de emancipação, germanização, integração à lógica política e imperial do Império e assimilação punha-se em marcha, só se tornou completo com o *Anschluss*.

De fato, em meio ao turbilhão gerado, no século XIX, pelo avanço da economia capitalista sobre a Áustria e, ao mesmo tempo, pelo empenho na manutenção dos seus valores aristocráticos – estas forças opostas que, afinal, se sobrepuiseram à busca pelo acordo e pela reconciliação tão características da política imperial austríaca – criaram-se projetos de novas identidades judaicas, longe dos guetos e da tradição religiosa, que nunca chegaram a constituir algo sólido e duradouro, não obstante as aparências. Ao mesmo tempo, um vácuo e uma incerteza acerca da própria identidade parecem ter sido sempre o destino dos judeus austríacos – quando não dos austríacos de um modo geral. Como escreve Egon Schwarz, “Kein wunder, daß in einem Jahrhundert, in dem der Begriff der Nation mehr und mehr in den Vordergrund trat, Denker und Dichter immer wieder die Suche nach der Identität dieses Staates initiierten, daß allenthalben der Ruf ‚Was ist Österreich?‘ ausgestoßen wurde, nicht etwa als Frage, auf die eine Antwort erteilt werden konnte, sondern als Verzweiflungsschrei.“ (SCHWARZ 2014: 8)

É sobre a permanência deste vácuo, um vácuo singularmente capaz de constelar e de organizar realidades à sua volta, e sobre a sua memória e sobrevida num contexto surpreendente – aquele dos Andes bolivianos nos anos 1950 – que tratará este artigo.

Aleida Assmann escreve que a memória é, ou pode ser, o fundamento da identidade, reconstruindo testemunhos significativos para o presente:

Während die Fama vorwärtsgerichtet ist [...], ist das Gedächtnis rückwärtsgerichtet und dringt durch den Schleier des Vergessens in die Vergangenheit; es geht verschütteten,

verschollenen Spuren nach und rekonstruiert Zeugnisse, die für die Gegegnwart bedeutsam sind. Dieses Interesse an Geschichte als einer Auskunft über die eigene Herkunft und Identität ist nicht erst im 19. Jahrhundert mit den Nationalstaaten aufgekommen. In der Renaissance bereits kam es zu einer Konjunktur der Hofhistoriographie und dynastischen Geschichtsschreibung. [...] Das war die „Zeit der Archivare, Chronisten und Historiker.“ [...] [Es war] zu einer Vervielfältigung der geschichtsmächtigen Subjekte gekommen. Adelshäuser, Patrizierfamilien, Städte konstruierten sich als Subjekte, die durch rekonstruktive Geschichtserzählungen ihre Identität profilierten und ihre Legitimität untermauerten. (ASSMANN 2018: 48)

O caso de Fritz Kalmar – tanto de sua trajetória pessoal quanto da temática abordada por sua literatura, em especial no conto “*Der Austrospinner*”, incluído na antologia *Das Herz europaschwer* (1998), parece ilustrar de maneira exemplar o papel da memória nas tentativas de reconstrução identitária dos judeus austríacos assimilados e exilados que, imaginando possuir um duplo pertencimento – ao mundo judaico tanto quanto à Áustria – viram-se perdidos em terras de ninguém a partir de 1938, ano da anexação da Áustria ao III Reich.

## Fritz Kalmar e o exílio judaico na Bolívia

Formado em direito, Fritz Kalmar trabalhava num escritório de advocacia em 1938. Imediatamente impedido de exercer sua profissão por força das leis raciais do Reich, que passaram a vigorar na Áustria anexada, ele e sua família trataram de deixar o país quando isto já se tornara praticamente impossível. Isto porque, já desde 1936 e 1937, a maioria dos países do mundo havia fechado suas portas à imigração de judeus – fossem eles austríacos, pretensamente austríacos ou de qualquer outra nacionalidade.

Graças à ajuda de um armador norueguês, que lhe arranjou emprego num navio petroleiro, Kalmar conseguiu emigrar em dezembro de 1938. Alcançou a Bolívia, que era então um dos poucos países que permaneciam abertos à entrada de judeus no início de 1939. Ali reuniu-se a seus dois irmãos e à sua mãe.

A ruptura das relações diplomáticas entre a Bolívia e a Alemanha nazista em 1942, em decorrência de pressões exercidas pelos EUA, fez com que alguns dos refugiados judeus austríacos que viviam no país decidissem criar a pequena *Federación de Austriacos Libres*, instituição que, de início, contava com pouco apoio, já que a maioria dos cerca de 1.200 judeus austríacos radicados em La Paz não via motivo algum para apoiar uma organização que se vinculava a um país onde tinham sido perseguidos, já

mesmo antes do *Anschluss*, e cuja população, majoritariamente, acolhera com entusiasmo a entrada das tropas nazistas em Viena.

Kalmar foi um dos fundadores dessa *Federación* que, de início, congregava cerca de 250 membros. Seu propósito declarado era lutar pela libertação da Áustria do jugo nazista, congregando austríacos independentemente de raça ou orientação política. Nos estatutos da *Federación* lê-se:

Die *Federación de austriacos libres en Bolivia*: Kämpft für die Befreiung Österreichs von der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft, gemeinsam mit den übrigen, gleichartigen Vereinigungen in der Welt und zusammen mit allen demokratischen Institutionen, die das dritte Reich bekämpfen. Lässt in ihren Reihen keine Partei- oder Rassenpolitik zu, mischt sich nich in die innere und äußere Politik Boliviens, ist doch jederzeit bereit, dieses Land in einem Abwehrkampf gegen den Totalitarismus zu unterstützen. Akzeptiert den Beitritt von Mitgliedern, die durch entsprechende Dokumente die Zugehörigkeit zur österreichischen Nation nachweisen können und sich unbedingt zu den demokratischen Prinzipien bekennen. (ZWERGER 2016: 113).

Neste sentido, se, por um lado, o credo da *Federación* era o de que os verdadeiros inimigos dos refugiados não eram os austríacos e sim os nazistas que se haviam assenhorado da Áustria, por outro, essa instituição desejava ardente mente manter vivas uma identidade e um pertencimento cultural que talvez não tenha sido mais do que uma ilusão, cultivada pelos descendentes daqueles que tinham deixado para trás os guetos da velha Áustria em direção às grandes cidades, especialmente Viena, e que, tendo alcançado uma efêmera integração e ascensão social, logo se viram confrontados com a expulsão, o exílio e o extermínio.

Além de seus objetivos políticos, a *Federación* tinha como propósito reafirmar a identidade e a cultura austríacas, distinguindo-as das alemãs, por meio do cultivo da literatura, do cinema, das artes etc., assim recriando uma espécie de lar no exílio, a fim de manter viva a ligação dos refugiados com seu país de origem e, sobretudo, a fim de cultivar aqueles valores percebidos como genuinamente austríacos, que, supostamente, tinham sido destruídos por meio da ascensão do nazismo: “Es galt, der älteren Generation für das Verlorene irgendeinen Erstaz zu bieten, der Jugend aber wenigstens Bruchteile dessen, was sie an heimatlicher Erziehung entbehren musste.” (ZWERGER 2016, 116)

Conforme escreve Anne Saint-Sauveur Henn:

No plano cultural, todas as ações da Federação dos Austríacos Livres (F.A.I.) visava à criação daquilo que os relatórios qualificam de *Heimat in der Fremde*. [...] Esta ação repousava sobre uma definição de Áustria não estritamente política, mas cultural, proposta em 1945 num relatório intitulado *Österreichisches Theater auf 3700 Meter*

*Höhe*: “Österreich ist heute kein bloss geographischer, noch weniger ein nur politischer Begriff, sondern ein Seelenzustand und noch dazu ein irgendwie und auf geheimnisvolle Weise produktiver Seelenzustand.” (HENN 2005: 422)

Mais adiante, em outra citação de documentos da F.A.I., lê-se:

Menschen, die ihre Heimat hatten verlassen müssen, die sich aber trotzdem entschlossen hatten, ihre österreichische Heimat nicht abzuschreiben, sondern trotzdem aufrechte und tätige Österreicher zu bleiben und zu beweisen, dass man diesem Land Unrecht und Gewalt angetan hatte. So wurden sie von Menschen, die zu Opfern gemacht wurden, zu Idealisten, die Opfer zu bringen gewillt waren. (HENN, 2005: 425)

Em outras palavras, o que se tentava fazer na Bolívia era manter viva, no exílio, uma forma de cultura surgida na Áustria imperial, no contexto da emancipação e da assimilação dos judeus, e com ela também uma singular forma de identidade que se tornara impossível na Europa: a dos judeus germanizados que, tendo deixado para trás tudo o que dizia respeito aos guetos judaicos e à tradição judaica, imaginavam ter encontrado na Áustria do *Kaiser Franz Josef* uma solução para a milenar questão do exílio judaico.

Os valores percebidos como “genuinamente austríacos” não são outros senão aqueles que fundamentavam a identidade austríaca imperial, construída pelos literatos austríacos do século XIX, e ligados a um sistema de valores universalista, e a uma ética fundamentada no catolicismo e no humanismo, mas que, no exílio boliviano, são cultivados exclusivamente pelos refugiados judeus, portanto, uma espécie de relíquia de um passado parcialmente real, parcialmente idealizado.

Os austríacos representavam uma minoria em meio a uma população de refugiados judeus de língua alemã no país andino, estimada entre 5.000 e 7.000 pessoas. Leo Spitzer, filho de refugiados austríacos na Bolívia, cujos pais eram, igualmente, membros e frequentadores da *Federación*, afirma: “...nostalgic memory had animated and shaped it as a social and cultural institution reproducing elements of a ‘lost homeland’ in the Bolivian refuge.” (SPITZER 1999: 154)

Para Spitzer, o sentimento de nostalgia em relação à Áustria era o que baseava os encontros dos membros da *Federación*. Spitzer afirma também que, no pós-guerra, as atividades da *Federación* representavam o empenho dos refugiados em recuperar os vínculos com um país e com uma tradição cultural da qual tinham sido excluídos.

É igualmente importante enfatizar que este apego a uma identidade destruída pelos acontecimentos políticos na Europa de língua alemã nos anos 1930 não era uma

unanimidade entre os refugiados judeus na Bolívia. Egon Schwarz, por exemplo, outro escritor judeu austríaco refugiado na Bolívia, relaciona-se com este legado de maneira completamente diversa e, ao contemplar o universo de suas origens pessoais e familiares, nele enxerga aspectos que foram obliterados da visão nostálgica de Kalmar e dos seus colegas da *Federación de Austriacos Libres*:

Die Keime des modernen, dem Hochkapitalismus entsprechenden Judenhasses sind überall in Europa anzutreffen; dem österreichischen Kaiserreich bleibt die zweifelhafte Auszeichnung, die Wiege eines ganz neuartigen Antisemitismus gewesen zu sein, sozusagen das Laboratorium eines sozialen Experiments. Ich fasse bereits vorwegnehmend zusammen, daß durch alle diese in anderen Ländern entweder nicht vorhandenen oder unvollständig ausgebildeten Umstände Österreich die moderne Entwicklung zerstörerischer erlbt hat und daß auch das weitere Schicksal der Juden sich hier mit erschreckender Deutlichkeit zu erkennen gibt. (SCHWARZ 2014: 9)

A nostalgia, a identificação com a Áustria, apesar dos acontecimentos, e o anseio por algum tipo de retorno no pós-guerra, claramente presentes nos propósitos dos membros da F.A.I., encontram-se igualmente ausentes dos horizontes de Schwarz. Como ele mesmo escreve:

Meine Heimat Wien hat mir in meiner frühen Jugend übel mitgespielt, so daß ich das nun einmal stark in mir lebende Gefühl der Anhänglichkeit und Dazugehörigkeit schon aus Überlebensgründen bekämpfen mußte und schließlich verloren habe. [...] An mein Gymnasium habe ich nur wenige gute Erinnerungen. Es war damals eine autoritäre, auf schlimme Weise politisierte und keinesweg jugendfreundliche Anstalt. [...] Meine Rückkehr nach Wien spielt sich indes ganz unemotional ab, so als führe ich nach Mexiko oder Australien, was ja auch gelegentlich geschieht. (SCHWARZ 2014:147-148)

A Bolívia é descrita, num manual para a emigração publicado em 1939 pelo *Hilfsverein der Juden in Deutschland* como “um dos mais pobres e economicamente menos desenvolvidos países da América do Sul, politicamente instável...” (1939: 21-22) Em 1938, o país ainda se encontrava sob o impacto da derrota sofrida perante o Paraguai durante a chamada “Guerra do Chaco”, na qual cerca de 60.000 bolivianos perderam suas vidas e, em decorrência da qual, a região petrolífera ao pé dos Andes foi perdida para o país vizinho. Assim, era um destino de imigração pouco atraente.

Em La Paz, Kalmar trabalhou como *speaker* para um programa de rádio em alemão e em inglês, e foi ator num grupo de teatro austríaco para o qual também criou várias peças.

Em 1945, com o término da 2ª Guerra Mundial e com o ressurgimento da Áustria como uma república independente, Kalmar enunciou, num discurso, os novos propósitos

da *Federación*: “Ein Stückchen gutes Österreich in der Fremde zu bilden, nicht nur die Erinnerung sondern auch die lebendige Verbindung mit der Heimat zu pflegen.” (ZWERGER 2016: 119)

Ainda naquele mesmo ano, a *Federación* passou a arrecadar fundos que deveriam ajudar a reconstrução da Áustria no pós-guerra, assim como amparar seus cidadãos.

Também em 1945, Kalmar dirigiu-se ao recém-nomeado chanceler austríaco Karl Renner, informando-o acerca da comunidade de austríacos residente na Bolívia e pedindo-lhe que designasse, o quanto antes, alguma pessoa de sua confiança para o cargo de representante diplomático da Áustria no país andino. Este pedido, porém, somente foi acatado pelo governo da 2<sup>a</sup> República austríaca em 1949, com a nomeação de um cônsul austríaco em La Paz.

Em 1953, Kalmar casou-se com Erna Terret, viúva e participante do mesmo grupo de teatro do qual ele mesmo participara. Ambos se mudaram para Montevidéu, onde ele passou a trabalhar como diretor de óperas, ensaísta e correspondente, para a América do Sul, de jornais de língua alemã como a *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, a *Neue Zürcher Zeitung* e *Die Presse*, assim como para a rede estatal de rádio austríaca ORF. De 1953 até 1990, Kalmar ocupou o cargo de Cônsul Geral Honorário da Áustria em Montevidéu.

Kalmar viveu a ambivalente situação de estar visceralmente ligado à Áustria, ou a uma ideia de Áustria e a uma identidade austríaca sepultadas sob os escombros da 2<sup>a</sup> Guerra Mundial e, ao mesmo tempo, de passar sua vida no exílio por causa de sua origem judaica – um exílio irrevogável, do qual não parecia haver nenhuma possibilidade de retorno, pois, ainda que não houvesse qualquer impedimento legal de retornar à Áustria no pós-guerra, este retorno parecia moralmente inaceitável à grande maioria dos judeus austríacos depois do genocídio. Um dos lemas de sua vida era “Extra Austriam non est vita”, ou seja, não há vida fora da Áustria. E o outro era “Zwei halbe Heimaten werden nie eine ganze”, ou seja, “dois meios lares não se tornam, jamais, um inteiro”. Por meio deste último, ele se referia ao fato de que nunca mais sentiu-se em casa em nenhum lugar depois de sua emigração, seja na Bolívia, seja no Uruguai, seja na Áustria do pós-guerra, à qual passou a retornar, com certa frequência, a partir de meados dos anos 1950, mas onde voltava sempre a confrontar-se com a memória dos crimes perpetrados tanto quanto com o arrependimento fingido de tantos de seus compatriotas, o que tornava, aos seus olhos, inaceitável a ideia de um retorno à Áustria, já que o país distanciara-se,

consideravelmente, sob a 1<sup>a</sup> República e sob o nazismo, daqueles fundamentos da identidade austríaca imperial que ele, implicitamente, sentia como sua verdadeira *Heimat*, seu verdadeiro lar nacional.

Como vice-cônsul honorário e, posteriormente, como cônsul honorário da Áustria em Montevidéu, Kalmar também participou ativamente de um círculo de diplomatas europeus que se empenhavam em dar asilo e em ajudar aqueles que eram perseguidos pela ditadura militar de direita que governou o país de 1973 a 1985, uma das mais brutais e violentas da América do Sul, na qual milhares de pessoas foram torturadas e mortas.

Falando a respeito deste período a Gert Eisenbürger e Gaby Küppers, Kalmar afirma:

Insgesamt war ich 37 Jahre – von 1953 bis 1990 – als konsularischer Vertreter Österreichs in Uruguay tätig. Ich habe eigentlich mein ganzes Leben in den Dienst Österreichs gestellt und heute frage ich mich manchmal, warum. So gut haben sie sich nach dem Krieg auch nicht benommen. Aber es war halt mein Land, Sie kennen ja mein Büchlein vom Heimweh. (EISENBÜRGER 2000)

O “livrinho a respeito da saudade”, *mein Büchlein vom Heimweh*, ao qual Kalmar se refere nesta entrevista, é sua obra de estreia, *Das Herz europaschwer*, publicado pela primeira vez em Viena em 1997 e reeditado já no ano seguinte e que elabora literariamente e representa a particular condição existencial de Kalmar e de seus companheiros de destino, judeus austríacos que se sentiam perfeitamente em casa em Viena, ou ao menos assim imaginavam, e que, de um momento para outro, viram-se condenados a passar o resto de suas existências numa espécie de *Zwischenwelt*, num mundo intermediário, nem aqui, nem lá, sentindo-se estrangeiros em toda a parte, ao mesmo tempo em que cultivavam ardente mente a memória de uma Áustria desaparecida – aquela dos ideais ecumênicos do Império Austro-húngaro que tinham sido tão atraentes para os judeus, emancipando-os e abrindo-lhes as portas para o ingresso na sociedade e na cultura imperiais.

Kalmar dedica-se, nesta sua obra, a registrar algumas histórias de refugiados na Bolívia e no Uruguai. Assim como ele mesmo, eles não são simplesmente fugitivos do nazi-fascismo que encontraram abrigo no país andino ou às margens do Prata, mas são, sobretudo, os órfãos de um sonho de integração política, social e cultural num império que via a si mesmo como multicultural, cosmopolita e ecumônico, e onde os judeus

esperavam tornar-se, ou supunham terem se tornado, mais um dos “povos do Imperador”, assim como todos os outros súditos dos Habsburgos.

Este sonho da emancipação judaica do século XIX desfez-se no nada, depois da 1<sup>a</sup> Guerra Mundial, com a ascensão cada vez mais vertiginosa dos diferentes nacionalismos e do antisemitismo nas antigas terras da coroa habsburga, na Europa Central.

Os personagens que Kalmar retrata neste volume habitam, como ele mesmo habitou, um estranho país imaginário, constituído só de retalhos e de fragmentos cada vez mais desgastados de um mundo já inexistente e de um sistema de valores e de princípios que se tornaram anacrônicos na Europa de língua alemã desde o fim da 1<sup>a</sup> Guerra Mundial. Ao mesmo tempo, confrontam-se, dia após dia, com realidades da vida latino-americana diante das quais permanecem sempre um tanto distantes e alheios.

Este país imaterial, ao qual retornam a cada reunião, seja na sede da *Federación de Austríacos Libres*, seja em torno das mesas do café Danubio Azul, na capital boliviana, onde são servidas tortas e bebidas preparadas segundo antigas receitas austríacas é, para eles, uma espécie de lar reconstruído.

É nesses lugares que eles podem se encontrar com seus companheiros de destino, continuar a falar o alemão das antigas terras, existir, por algumas horas, como se tudo o que aconteceu não tivesse acontecido e, sobretudo, como se o projeto existencial de perfeita integração num ecumeno austríaco imperial, pronto a acolher a todos, acalentado pela geração dos refugiados tanto quanto pela de seus pais e avós, não tivesse sido obliterado.

É por estes mundos artificiais, meio palpáveis, meio metafísicos, onde alguns objetos passam a fazer as vezes de pátria e onde algumas relíquias se transfiguram para se tornarem verdadeiros santuários, que circula o narrador de *Das Herz europaschwer*.

Em seu posfácio a este livro, Ursula Seeber escreve:

Was den authentischen Charme von Kalmars Miniaturen ausmacht, sind ihre Schauplätze im Alltag der Südamerika-Flüchtlinge, Emigranten-Cafés und deutsche Ausflugslokale. [...] Die Texte spiegeln Strategien des Überlebens. Fritz Kalmar erzählt in seinem Buch von dem, was Exil bedeuten kann: von Beheimatung in der Fremde und imaginerter Heimkehr, von „übersetzten“ Gefühlen und Sprachlosigkeit, von exotischen Zwischenwelten (SEEBER 1998: 191)

Talvez o mais estranho e singular destes “mundos intermediários” ou *Zwischenwelten* retratados por Kalmar juntamente com seus peculiares habitantes seja a propriedade rural A.E.I.O.U., nos Andes bolivianos, nas cercanias de Cochabamba, com seu aristocrático proprietário Georg von Winternitz. Ambos são descritos na última narrativa do volume, intitulada “*Der Austrospinner*” (“O austro-louco”).

## A velha Áustria nos Andes

Georg von Winternitz é um velho aristocrata austríaco que vive sozinho em sua propriedade e cuja grande esperança na vida é um dia receber a visita do herdeiro da coroa austríaca ou ao menos de algum membro da família real dos Habsburgos. O nome de sua propriedade, A. E. I. O. U., é uma referência direta à sequência de vogais que se encontram numa série de objetos de arte, livros e edifícios da época do Imperador Frederico III (1415-1493), Imperador Romano-Germânico de 1452 até a sua morte, e o último da dinastia dos Habsburgos a ser coroado pelo Papa em Roma, numa época em que as dimensões mitológicas da figura do Imperador ainda permaneciam inquestionadas.

Frederico III marcava com esta insígnia uma série de objetos que lhe eram importantes, como era costume no fim da Idade Média. O significado desta sequência de vogais, porém, nunca foi devidamente esclarecido, e mesmo à época de Frederico III circulavam várias versões a seu respeito.

No século XVII surgiu e cristalizou-se a interpretação de que esta sigla estaria ligada às ambições dos Habsburgos de reinarem sobre um império mundial, significando “Alles Erdreich ist Österreich untertan” ou, em latim, “Austriæ est imperare orbi universo”.

Ao atribuir este nome à sua propriedade, von Winternitz evidentemente identificase com a mitologia cristã-habsburga e com a ideia da Áustria imperial como império católico, portador de uma mensagem espiritual destinada à humanidade como um todo, vinculando-se, assim, à esperança messiânica do grande império católico.

Ele não faz segredo de sua esperança de receber em sua propriedade o herdeiro da coroa habsburga, numa espécie de restauração doméstica do antigo sonho imperial: fala a respeito dela no estreito círculo dos refugiados de língua alemã que vivem em Cochabamba e, não só isso, conserva cuidadosamente, num armário de cristal na sala –

ou *Salon* – de sua residência, uma garrafa de vinho tinto francês *Chateauneuf du Pape*, destinada a ser aberta no dia em que este ilustre visitante vier. Assim, entre os refugiados de língua alemã de Cochabamba, ele adquiriu o pouco lisonjeiro apelido de *Austrospinner*.

A esperança cultivada pelo protagonista desta narrativa corresponde às de todo o círculo dos legitimistas austríacos, participantes de um movimento conservador que se formou após 1918 e que continuou empenhado, até a anexação da Áustria pelo Reich, na luta pela restauração da monarquia austríaca, reunindo mais de 50 agremiações e grupos políticos. Os principais representantes deste movimento, do qual participou inclusive o escritor Joseph Roth, passaram a reunir-se, depois de 1938, no exílio parisiense, em torno da figura de Otto von Habsburg, o herdeiro da coroa e seu propósito era, ostensivamente, o de trazer de volta à vida um projeto de Estado ecumênico, tal e qual o acalentado pelo Kaiser Franz Josef, assim como uma concepção de Áustria que, transcendendo o puramente nacional, aspirava a um estatuto universal.

O encontro do narrador em primeira pessoa deste conto com o *Austrospinner* se dá de maneira inesperada. Ele conta que, durante uma viagem de negócios a Cochabamba, encontrava-se na mercearia de outro refugiado, Herr Kohler, um alemão de Hamburgo, abastecendo-se para seu lanche noturno, quando se deparou com um adolescente índio que, falando o mais perfeito alemão austríaco, dirigiu-se ao dono da mercearia para fazer seu pedido: “Zehn Deka Schinken, zehn Deka Salami, ein Stückerl Käs, so wie immer ein kleines Packerl Butter und ein Brot.” (Kalmar 1998: 139)

Intrigado, o narrador observa o jovem índio e, depois de sua partida, informa-se com Herr Kohler a seu respeito. Este lhe conta que, anos antes, o menino tentara roubar a carteira de von Winternitz. Este o apanhou e, em vez de entregá-lo à polícia, resolveu adotá-lo, educá-lo, criá-lo e, sobretudo, educá-lo de maneira a fazer dele “um austríaco”. O que se entende aqui por “austríaco” está, como veremos adiante, diretamente vinculado àquele projeto identitário e nacional cultivado pelos literatos da Áustria imperial.

Movido pela curiosidade, o narrador entrega a Herr Kohler um cartão de visita dirigido a von Winternitz, com um pedido: ele gostaria de visitá-lo. Afinal, como austríacos exilados, ambos eram companheiros de destino, o que de antemão estabelecia entre eles um certo tipo de vínculo.

Um aspecto importante da iniciativa de von Winternitz é o fato de que ele não pretende simplesmente educar o menino que resgatou do crime e assim proporcionar-lhe um futuro melhor, mas principalmente “fazer dele um austríaco”.

O significado deste propósito deve ser buscado justamente nos antigos ideais da Áustria Imperial, na própria ideia imperial da velha Áustria, cujos fundamentos filosóficos provêm do Sacro Império Romano Germânico, o portador da mensagem espiritual cristã e da civilização católica, dirigida à humanidade como um todo. Estes eram os ideais que, estando presentes de forma ostensiva na literatura austríaca do século XIX, como já foi dito, influenciaram, dentre outros, os projetos identitários nacionais e imperiais dos reinados do *Kaiser Josef II* e do *Kaiser Franz Josef*, responsáveis, respectivamente, pela consolidação territorial e posteriormente cultural da Áustria sobre o Leste da Europa – e também por sua política no sentido da integração dos judeus ao Império.

Um Império não é simplesmente uma unidade política ou territorial, porém um Estado que se caracteriza por determinado projeto espiritual ou ideológico, por uma ideia imperial, por uma ideia de civilização. Segundo Mehrens:

Roth erweckt den Eindruck, als ob in seiner Vorstellungswelt die immanente habsburgische Monarchie bzw. deren Reinstitution gleichbedeutend mit transzenderter Rettung, sozusagen heilsentscheidend, ein Himmelreich auf Erden geworden wäre und der Kaiser, in einer Erweiterung der Idee des Gottesgnadentums, der Messias.” (MEHRENS 2000: 31).

É como um civilizador que von Winternitz contempla a família de índios da qual nasceu Miguel, o adolescente por ele adotado. Ele conta ao narrador que o menino era filho de uma mãe solteira, que tinha vários irmãos e que, quando ele o levou consigo à sua propriedade, lhe deu permissão para decidir se desejava permanecer com ele ou se desejava voltar para a casa da mãe, onde, segundo von Winternitz, ele não era bem tratado nem educado adequadamente.

Von Winternitz afirma: “Ich lege Wert darauf, dass er möglichst viel lernt. Dinge ganz verschiedener Art – Servieren, Gartenarbeit, Gemüseanbau, Behandlung von Obstbäumen, Hausreparaturen, Chauffieren, vor allem aber muss er studieren. Er besucht die Schule.” (KALMAR 1998: 145). E, logo a seguir: “Vor allem aber will ich sein Österreichum festigen, das ist mir wichtig.” (KALMAR 1998: 146).

Aqui, von Winternitz faz uma referência bastante evidente a um conceito fundamental da velha identidade austríaca imperial: o de *gelernter Österreicher*, ou seja, alguém que **aprendeu** a ser austríaco, um conceito presente, especialmente, no universo literário austro-judaico da passagem do século XIX para o século XX.

Friedrich Torberg (1908-1979), por exemplo, considerava que, para se tornar um *gelernter Österreicher* era preciso, primeiro, alcançar o grau de *geübter Österreicher* (JOHNSTON 2010: 296) e nesta sua afirmativa ele se refere a uma alegação de outro literato judeu austríaco, Daniel Spitzer (1835-1893). Spitzer, em sua saudação pelo 80º aniversário de Grillparzer, afirmou: “um daher zu allen Zeiten ein guter Österreicher zu sein muss man vor allem ein sehr geübter Österreicher sein.” (JOHNSTON 2010: 296)

Spitzer refere-se, aqui, àqueles traços de caráter louvados por Grillparzer como a essência da austricidade: a disposição para a conciliação, a coragem na tolerância e o conservadorismo.

Franz Werfel, outro dos literatos judeus da velha Áustria que se debruçaram sobre a questão da identidade austríaca imperial, discute o conceito de *gelernter Österreicher* ao evocar, em seu ensaio “The meaning of Imperial Austria”, a figura do Príncipe Eugênio de Savóia (1663-1736) que, italiano de origem e francês de nascimento, serviu, durante mais de 52 anos, aos imperadores austríacos Leopoldo I, José I e Carlos VI. O Príncipe Eugênio derrotou os turcos otomanos na Batalha de Zenta, em 1697, tornando-se, então, figura admirada nas cortes da Europa. Werfel refere-se a ele com as seguintes palavras:

O Príncipe Eugênio é o melhor exemplo daquilo que, na monarquia, costumava ser chamado de *gelernter Österreicher*, isto é, de alguém que aprendeu a ser austríaco. Quando se comprehende esta ideia em toda sua extensão e profundidade, chega-se à conclusão de que um bom austríaco só pode ser alguém que aprendeu a ser austríaco, isto é, só pode ser alguém que se tornou austríaco e não alguém que nasceu austríaco. Pois ser austríaco significa exatamente isto: transcender os instintos ligados ao sangue, transcender o demoníaco, para então renascer, como ser humano ocidental e universal, na tradição do Império. (WERFEL 1937: 36)

Este “ser austríaco”, portanto, seria algo adquirido, algo indissociável da educação. O propósito da Áustria Imperial era o de construir um Estado que manifestasse materialmente em seu território e em sua população uma ideia transcendente. É esta ideia transcendente que von Winternitz focaliza não só em seu propósito com relação ao índio Miguel, mas em sua própria forma de vida. Como ele mesmo diz, referindo-se ao dia em que receberá a visita do herdeiro do trono austríaco: “Ich werde, wenn ich mein Glas zu Ehren des Besuchers hebe, nicht ihm selbst, sondern dem Geist Österreichs zutrinken, an

den ich trotz allem glaube. Das ist meine Spinnerei. Sonst nichts.” (KALMAR 1998: 173) Ora, o “espírito austríaco” ao qual se refere von Winternitz não é outro senão aquele fundamental a uma forma específica de identidade nacional, cultivada nas décadas finais de existência da Monarquia habsburga.

É talvez a este mesmo espírito que Joseph Roth, um dos mestres na arte da rememoração da velha Áustria, refere-se ao dizer que a Monarquia habsburga não era uma nação, mas uma *Übernation*: “Österreich sei kein Staat, keine Heimat, keine Nation, es sei eine Religion und dabei die einzige Übernation, die es je gegeben habe.” (ROTH 1999: 422)

De fato, von Winternitz, conforme descrito por Kalmar, encarna aquelas mesmas virtudes austríacas representadas e louvadas por Grillparzer tanto quanto por Joseph Roth e Franz Werfel. Ao afirmar, por exemplo, que “Zufriedenheit ist im Grunde die Kunst des Verzichtens.” (KALMAR 1998: 176), von Winternitz está evocando toda a tradição espiritual do cristianismo medieval, que desempenha um papel fundamental naquele modelo identitário criado e cultivado pelos literatos austríacos do século XIX e do início do século XX.

Dúvidas e ambivalências quanto ao que seria, afinal, esta identidade austríaca, tão difícil de ser definida, tampouco estão ausentes do discurso de von Winternitz, como fica claro no seguinte diálogo entre o narrador e esse personagem:

„Was meinen Sie mit ‚mein Österreich‘?“

„Nun, jeder hat doch ein anderes. In Österreich selbst hat man das nicht so gemerkt, aber in der Emigration, da wurde es klar. Sie waren doch sehr aktiv in der österreichischen Vereinigung in La Paz, da haben Sie das doch sicher auch beobachtet.“

„Was Österreich dem einzelnen bedeutet, merkt man an der Art seines Heimwehs. [...] Man findet es in den verschiedensten Schattierungen, von einer billigen, inhältlosen Melancholie bis zu einer tiefen, schmerzenden Sehnsucht, sogar Trauer. [...] Da sehnt sich einer nach den Bergen, ein anderer nach seinem Kaffeehaus, was dem einen Schubert ist, das sind dem anderen die Schrammeln.“ (KALMAR 1998: 165)

Logo adiante, von Winternitz enfatiza o caráter multiétnico e multicultural dessa Áustria idealizada, da qual o melhor paradigma seria Viena. Ele afirma:

Viele Völker haben sich vermischt, ehe ‚der Österreicher‘ entstanden ist – übrigens eine zweifelhafte Figur. Hier denke ich allerdings wieder an Wien, wo diese Vermischung vornehmlich stattgefunden hat. Es ist ja auch gerade der Wiener, der sich für den typischen Österreicher hält. (KALMAR 1998: 171)

O projeto levado a cabo por von Winternitz de redimir e de transformar em seu herdeiro espiritual um menino índio, que está em vias de tornar-se um ladrão, coincide

com a ideia de que, ao aprender a ser austríaco, ele poderá, de fato, ser redimido. Trata-se, sem dúvida, de um passo ousado – sobretudo diante do fato de que, na Bolívia, ainda hoje, o contato e as relações entre brancos e índios são marcados pelo distanciamento e pela desconfiança mútua, que se cristalizaram ao longo de séculos de opressão, que criaram grandes abismos sociais.

O próprio Kalmar parece endossar as palavras de seu personagem von Winternitz ao afirmar, em entrevista concedida a Gert Eisenbürger:

Zwischen einem Indio und seiner Umwelt steht eine Mauer, da kommt man nicht durch. Er schaut ein unbewegtes Gesicht an, sagt nichts. Natürlich hat man mit der Zeit auch Bolivianer kennengelernt. Aber als ich wegfuhrr, dachte ich mir, den Freund, den du in Bolivien gesucht hast, hast du in fast 14 Jahren nicht finden können. Ich hatte keinen einzigen bolivianischen Freund. Bekannte ja, aber einen Freund, mit dem man sich aussprechen hätte können, nicht einen. Trotzdem fiel es mir sehr schwer, als ich aus Bolivien wegging. (EISENBÜRGER 2000)

É este mesmo projeto existencial e identitário imperial austríaco que fundamenta a forma de vida que von Winternitz construiu para si mesmo em sua propriedade rural nas cercanias de Cochabamba: um projeto que tem como pressuposto o triunfo de um sistema de valores humanísticos de validade universal, uma mensagem formada por valores espirituais que se dirigem à humanidade como um todo e que corresponde aos ideais cultuados na Áustria do Imperador Franz Josef.

## Aprender a ser austríaco, aprender a ser desterrado

A propriedade de von Winternitz junto a Cochabamba, relembará em tudo as propriedades rurais da velha Áustria – e sobretudo do Leste do velho Império – descritas por autores como Soma Morgenstern, Gregor von Rezzori e o próprio Joseph Roth. Em todo o lugar há ordem e a dignidade da autossuficiência, da independência orgulhosa e do vínculo com o solo e com os ideais imperiais sobrepõe-se às ambições e aos projetos titânicos do progresso burguês, da urbanização, da acumulação incessante de capitais. A vida, neste contexto, segue uma ritualística própria, que remete às construções de literatos que retratam existências agrárias e aristocráticas que encontram significado em si mesmas e que espelham, por assim dizer, uma ordem cósmica. O lugar ocupado por cada um nesta estrutura social corresponde a uma hierarquia percebida como sagrada e inabalável.

Ao ler a descrição que Kalmar faz de von Winternitz e de sua propriedade é impossível não se lembrar das páginas de Roth que descrevem a vida quotidiana do Capitão Distrital von Trotta, no romance *Marcha de Radetzky*, com seu conservadorismo orgulhoso, com sua reserva, com sua certeza sobre o próprio lugar na sociedade, no mundo e no cosmos, e, sobretudo, com sua disposição a preservar a própria dignidade por meio da renúncia.

Orgulhoso, von Winternitz conduz o narrador numa visita a suas plantações, assim descritas:

Da waren sorgfältig abgesteckte Felder, und Winternitz begann zu erklären: „Dieses ist für den Anbau von Kohl, da, gegenüber, ist Kraut, Sauerkraut und Rotkraut, und hier Paradeiser. Bitte kommen Sie weiter, dort drüben haben wir Erdäpfel in Menge, das kleinere Feld trägt Karfiol, weiter draussen steht Kukuruz.“ [...] „Mit Gemüse und Obst können wir uns selbst versorgen.“ (KALMAR 1998: 151).

Von Winternitz chegou até mesmo a importar da Europa mudas de abetos, árvores típicas das florestas temperadas de altitude da Europa Central (KALMAR 1998: 152). Embora ele nada tenha dito a respeito do propósito de seus abetos, estas árvores parecem cumprir a função de lhe proporcionar a ilusão de que, na verdade, ele não se encontra na Bolívia, mas sim ainda lá, do outro lado, na terra onde crescem os abetos, e não hoje, mas num passado que parece tanto mais idealizado quanto mais distante se torna no tempo.

A trajetória, o nome e a situação de von Winternitz, este verdadeiro emblema da Áustria Imperial perdido em meio aos Andes bolivianos, apontam, além disto, muito sutilmente, para o fato de que ele mesmo provavelmente também fosse, como o próprio Kalmar e seus antepassados, um *gelernter Österreicher*.

Kalmar não escreve uma única palavra a respeito da origem étnica de von Winternitz, e tampouco oferece qualquer tipo de explicação para o fato de que este aristocrata austríaco tenha sido obrigado a refugiar-se na Bolívia. Da mesma forma, o fato de ele ser o único representante vivo de toda a sua linhagem é apresentado sem qualquer tipo de comentário. Discretamente von Winternitz também menciona que do patrimônio de sua família na Europa só o que restou são as ações que seu pai comprara décadas antes de um pequeno banco suíço e que lhe proporcionam uma certa renda anual.

O sobrenome von Winternitz remete a uma família conhecida no mundo literário: a da primeira esposa de Stefan Zweig, Friederike von Winternitz, nascida Burger. Von Winternitz era o sobrenome do primeiro marido de Friederike, Felix Edler von

Winternitz. Judia de nascimento, Friederike convertera-se ao catolicismo em 1905, assim como seu marido, Dr. Felix Edler von Winternitz, nascido em 1877, que, em 1901, aos 24 anos de idade, deixou a comunidade judaica para batizar-se.

O sobrenome Winternitz não era muito comum na Áustria, mas era relativamente comum entre judeus austríacos. Na ala judaica do cemitério central de Viena, por exemplo, encontram-se cerca de 150 túmulos de pessoas com este sobrenome, sepultadas, em sua maioria, entre as décadas de 1860 e de 1930, enquanto que entre as certidões de nascimento vienenses deste mesmo período encontram-se 290 registros de judeus chamados Winternitz, dentre os quais, diga-se de passagem, o de Elisabeth Theresia Pokorny, minha bisavó, filha de Maria Winternitz e de Karl Franz Pokorny.

O sobrenome Winternitz aparece, igualmente, mais de 500 vezes na lista de vítimas do genocídio nos arquivos do instituto histórico israelense *Yad Va-Shem*.

A aquisição de títulos de nobreza por judeus, e consequentemente da partícula “von” no sobrenome, não era um fenômeno tão raro na Áustria de Franz Josef. Nas duas seções judaicas do cemitério central de Viena encontram-se mais de uma centena de túmulos e de jazigos de famílias judias que receberam títulos de nobreza, muitos deles de um esplendor impressionante.

Assim, é possível pensar na história do *Austrospinner* como uma tentativa de recriar, de maneira particular, aquilo que, afinal, talvez a Áustria pudesse ter vindo a ser: a materialização de um sistema de ideias filosóficas humanísticas que foram adotadas com grande entusiasmo pelos judeus austríacos emancipados, assimilados e esperançosos de plena integração numa Europa cosmopolita, multicultural e multiétnica, mas que foram varridas da face da Europa Central durante as décadas de 1930 e 1940, isto é, uma *Heimat*. De fato, como escreve W. G. Sebald:

Das Thema Heimat tritt in der österreichischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts nicht zuletzt deshalb so sehr in den Vordergrund, weil es für die Schriftsteller jüdischer Provenienz während des gesamten Zeitalters der Assimilation und Westwanderung tatsächlich von übergeordneter Bedeutung gewesen ist. Wenn die Juden in der Diaspora immer dazu tendierten, mit ihrem Gastland sich zu identifizieren, so war ihr Attachement an Österreich doch ein Phänomen besonderer Art. (SEBALD 1985: 12)

Se, no contexto da emancipação e assimilação dos judeus austríacos, a aquisição de um título de nobreza representava, por assim dizer, o zênite no longo caminho que levava da exclusão dos guetos e da segregação para o ingresso na modernidade imperial, o caso de von Winternitz, o *Austrospinner*, emblematiza a permanência de um sonho que se

tornou distópico e anacrônico, e o apego a uma ideia de *Heimat* que foi sepultada sob os escombros da história do século XX. Falando sobre as ideias de *Heimat* entre os literatos austríacos, especialmente os de origem judaica, Sebald escreve, ainda:

Der Heimatbegriff ist verhältnismäßig neuen Datums. Er prägte sich in eben dem Grad aus, in dem in der Heimat kein Verweilen mehr war, in dem einzelne und ganze gesellschaftliche Gruppen sich gezwungen sahen, ihr den Rücken zu kehren und auszuwandern. Der Begriff steht somit, wie das ja nicht selten der Fall ist, in reziprokem Verhältnis zu dem, worauf er sich bezieht. Je mehr von der Heimat die Rede ist, desto weniger gibt es sie. [...] (SEBALD 1985: 11-12)

A *Heimat* – de Roth, de Kalmar e dos outros artistas e escritores judeus da Áustria, tais como Stefan Zweig – tornou-se uma abstração, uma memória do paraíso perdido, um *topos* de estatura mítica cujas emanações acompanharam a geração dos exilados por todas as partes do mundo. Transfiguradas pela memória, essas ideias e essas esperanças ressurgem nos livros – e também nos Andes bolivianos e em tantas outras moradas espalhadas pelo mundo – como paradigmas de um mundo melhor e mais justo que, no entanto, talvez nunca tenha existido fora da cabeça de outros tantos *Austrospinners* – dentre os quais talvez estivesse também o próprio Kalmar.

O personagem Von Winternitz, e de certa maneira também o próprio Fritz Kalmar, assim como seus pais e avós, percorreram integralmente o longo caminho que levou dos guetos para a ilusão de integração, e desta para o exílio, a nostalgia e o cultivo de uma *Heimat* artificial, isto é, passaram do estatuto de *gelernte Österreicher* para o de *gelernte Heimatlose* (SEBALD 1985: 142), mas mantiveram viva, com singular persistência, uma ideia de si mesmos em cujo centro se encontra uma Áustria que parece tão metafísica quanto a Jerusalém celestial desejada pelos judeus ao longo de seus séculos de exílio e de esperanças messiânicas.

## Referências Bibliográficas

- ASSMANN, Aleida. *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. Munique: C. H. Beck, 2018.
- DESSAUER, Adolf. *Großstadtjuden*. Viena: Wilhelm Braumüller, 1910.
- EISENBÜRGER, Gert; KÜPPERS, Gaby. Vom Emigrantes zum Konsul – Der Wiener Fritz Kalmar in Bolivien und Uruguay. In: *ILA – Das Lateinamerika Magazin*, v. 240, 11/2000.
- HENN, Anne Saint-Sauveur, Frontières infranchissables de l'exil? L'expérience de l'écrivain autrichien Fritz Kalmar. In: *Frontières, transferts, échanges transfrontaliers et*

- interculturels - Actes du XXXVI e Congrès de l'Association des Germanistes de l'Enseignement Supérieur.* Berlim: Peter Lang, 2005.
- JOHNSTON, William. Friedrich Torberg und die Rolle der Juden als Träger der Eigenart Österreichs. In: *Der österreichische Mensch: Kulturgeschichte der Eigenart Österreichs.* Böhlau Verlag: Viena, 2010.
- KALMAR, Fritz. *Das Herz europaschwer.* Viena: Picus, 1998.
- KRAUSZ, Luis S. *Passagens: Literatura judaico-alemã entre gueto e metrópole.* São Paulo: Edusp, 2012.
- MAGRIS, Claudio. *Der habsburgische Mythos in der modernen österreichischen Literatur.* Viena: Zsolnay, 2000.
- MEHRENS, Dietmar. *Vom göttlichen Auftrag der Literatur.* Hamburgo: Libri Books, 2000.
- ROTH, Joseph. *Die Kapuzinergruft.* Colônia: Kiepenheuer & Witsch, 1999.
- SCHWARZ, Egon. *Wien und die Juden.* Munique: C. H. Beck, 2014.
- SEBALD, W. G. *Unheimliche Heimat – Essays aus österreichischen Lietaratur.* Frankfurt am Main: S. Fischer, 1985.
- SEEBER, Ursula. Nachwort. In: KALMAR, Fritz. *Das Herz europaschwer.* Viena: Picus Verlag, 1998.
- SPITZER, Leo. *Hotel Bolivia.* Nova York: Hill & Wang, 1999.
- WERFEL, Franz. *Twilight of a World.* Nova York: Viking Press, 1937.
- ZWEIG, Stefan. *Die Welt von gestern.* Detmold: Bertelsmann, 1961.
- ZWERGER, Veronika. Eine kleine Gruppe Entschlossener...The Federación de Austriacos Libres. in Bolivia. In: SCHRECKENBERGER, Helga (org.) *Networks of Refugees from Nazi Germany.* Amsterdam: Brill, 2016.

Recebido em 12 de outubro de 2019  
Aceito em 24 de fevereiro de 2020

# A apreciação da literatura no humanismo teológico de Filipe Melanchthon

[The appreciation of literature in Philip Melanchthon's theological humanism]

<http://dx.doi.org/10.11606/1982-8837234195>

Eduardo Gross<sup>1</sup>

**Abstract:** Philipp Melanchthon is one of the leading figures in German Reformation and Renaissance Humanism, although this second characteristic is largely unknown in Brazil. His work as a whole has a theological basis used to foster academic studies, especially in the Humanities, albeit not exclusively. This paper shows how he used the theological distinction between law and gospel in order to configure the space for the then called *arts* in the later pre-modern German university. We focus on literary and linguistic studies and the ethical approach to them, which he favored.

**Keywords:** Melanchthon; Humanism; Renaissance.

**Resumo:** Filipe Melanchthon é uma das figuras proeminentes na Reforma e no Humanismo renascentista alemães, embora no Brasil esta segunda característica não seja muito bem conhecida. Sua obra como um todo tem uma base teológica com a qual ele pretendia também favorecer os estudos acadêmicos, principalmente, mas não só, no que hoje é chamado de Ciências Humanas. O presente texto mostra como ele utilizou a distinção teológica entre lei e evangelho para configurar o espaço das então assim chamadas *artes* na universidade pré-moderna alemã tardia. A ênfase aqui está nos estudos literários e linguísticos e na abordagem ética deles, favorecida por ele.

**Palavras-chave:** Melanchthon; Humanismo; Renascimento.

**Stichwörter:** Melanchthon; Humanismus; Renaissance.

*“Quando tais ornamentos são transferidos com habilidade para o nosso discurso, eles não somente produzem graciosidade, mas também autoridade.” (CR 9: 261)<sup>2</sup>*

---

<sup>1</sup> Universidade Federal de Juiz de Fora, Departamento de Ciência da Religião, ICH Campus Universitário, Juiz de Fora, MG, 36036-900, Brasil. E-mail: eduardo.gross@ufjf.edu.br. ORCID: 0000-0002-6179-2633



<sup>2</sup> “Talia ornamenta apte translata in nostram orationem, non modo gratiam, sed etiam auctoritatem conciliant.” Do prefácio de Melanchthon a *De Officiis*, de Cícero. Para as referências às obras de Melanchthon adota-se o padrão clássico já estabelecido, que remete ao volume do *Corpus Reformatorum*,

## 1 Introdução

Filipe Melanchthon nasceu em Bretten em 1497 com o sobrenome Schwartzerd, mais tarde helenizado por seu protetor João Reuchlin. Foi um dos mais importantes nomes da Reforma protestante e como tal também é conhecido no contexto brasileiro, mesmo que geralmente de modo ainda superficial. Além de sua atuação teológica e eclesiástica, entretanto, ele também desempenhou uma atividade muito significativa no âmbito acadêmico como promotor do humanismo, motivo pelo qual foi chamado de *praeceptor germaniae*. Autor de escritos dedicados às mais diversas áreas do conhecimento, sua influência marcou os estudos teológicos, filosóficos, astronômico/astrológicos e linguísticos da época. Sua formação fez dele um dos mais importantes representantes do humanismo alemão, sendo destacado promotor da busca por uma síntese entre este movimento e a Reforma protestante. Tendo se tornado órfão cedo, iniciou sua educação sob os auspícios de João Reuchlin, também ele um humanista relacionado aos renascentistas florentinos, dedicado ao direito, às línguas (particularmente ao grego e ao hebraico) e às especulações da Cabala e dos pitagóricos. Este o encaminhou à escola latina de Pfortzheim e às universidades de Heidelberg e Tübingen, onde Melanchthon se dedicou especialmente aos estudos humanísticos, com ênfase no estudo do grego, da literatura antiga, da matemática e da astrologia/astronomia (ainda pouco distinguíveis à época). A partir dos escritos de Rodolfo Agricola e de Erasmo, estudou e absorveu as concepções da retórica de Cícero e de Aristóteles. Contratado pela Universidade de Wittenberg para a recém criada cátedra de grego, para desgosto de seu patrono Reuchlin, por quem fora para lá indicado, foi fortemente influenciado por Lutero. Aprofundou-se ali no estudo da teologia, tornando-se uma das figuras centrais no Luteranismo e parceiro influente no movimento reformatório em geral – mesmo não tendo sido ordenado para o ministério eclesiástico. Sua vasta correspondência, atualmente em processo de reedição crítica, atesta de modo indubitável sua importância tanto na disseminação da renovação teológica quanto na busca pela valorização dos estudos humanistas. Entre vários outros, manteve diálogo constante com reformadores e humanistas principalmente da Suíça, da França e

---

editado por Karl Gottlieb Bretschneider no século 19, seguido, após os dois pontos, pela numeração de colunas no respectivo volume.

da Inglaterra – reino para o qual inclusive foi convidado a se transferir em mais de uma ocasião.<sup>3</sup>

Do conjunto da edição ainda até hoje mais abrangente das obras de Filipe Melanchthon, a elaborada por Bretschneider no século 19 que soma 28 volumes, os volumes 16, 17, 18, 19 e 20 são dedicados a seus escritos sobre autores clássicos antigos, sobre línguas clássicas e sobre oratória.<sup>4</sup> Estes estão reunidos em separado dos escritos filosóficos e teológicos, e isto é correto porque ajuda a classificar a sua vasta obra. É preciso acrescentar, entretanto, que também suas obras filosóficas lidam primordialmente com temas como a retórica, a filosofia natural, o humanismo e a importância da dimensão ética da educação e da literatura, no que ele compartilha a perspectiva crítica dos humanistas e dos reformadores em contraponto à especulação metafísica que caracteriza a escolástica.

A partir de uma apresentação de alguns estudos sobre sua obra poética e de alguns discursos elaborados no contexto da vida universitária em que trata de autores da literatura antiga, o objetivo aqui é mostrar como, a partir da sua concepção teológica da lei divina, Melanchthon fomenta os estudos literários: sua inserção no movimento humanista se dá através da valorização e da reapropriação da literatura antiga, por um lado, e através de uma abordagem ético-pedagógica dessa tradição, por outro. Em ambas é possível perceber a afinidade entre suas concepções e outros representantes do humanismo germânico do período, com muitos dos quais ele esteve em contato – com destaque para Desidério Erasmo, Eobano Hessus e Joaquim Camerarius. A sua peculiaridade está na configuração em que ele formula a proposta de uma abordagem da literatura com finalidade ética. Ao mesmo tempo que é inegavelmente teológica, esta abordagem prepara uma distinção entre o âmbito religioso e a cultura civil.<sup>5</sup>

Para a compreensão de sua abordagem é necessária uma introdução ao seu pensamento teológico-filosófico, o qual mostra também a sua particularidade em relação a outros humanistas. Especialmente no ambiente germânico, os temas religiosos eram

<sup>3</sup> Para detalhes sobre sua biografia intelectual, cf. Scheible (2013); para uma perspectiva distinta, cf. Maurer (1967-1969).

<sup>4</sup> Para considerações sobre os textos de Melanchthon, cf. Frank (2017a).

<sup>5</sup> Uma apreciação da literatura produzida por Melanchthon não está no escopo principal desta apresentação, entretanto. Além disso, também não se discutirá aqui a sua produção no que se refere ao que poderíamos chamar de crítica literária: seus comentários, suas edições e suas traduções de obras clássicas da Antiguidade. Trata-se de um vasto campo de pesquisa ainda por explorar.

preocupação geral dos humanistas, e o posicionamento peculiar a cada um sobre esses temas é que permite vislumbrar algo da diversidade que caracteriza o movimento. Pense-se no cabalista Reuchlin, no moralista pedagógico Erasmo, no ocultista Agrrippa de Nettesheim e já se percebe como o reformador Melanchthon representa mais uma faceta da variedade de perspectivas que os humanistas germânicos propuseram na reapropriação da cultura antiga em conexão com as mudanças de cosmovisão em que a dimensão religiosa desempenhava papel fundamental. Esta apresentação, entretanto, não é aqui desenvolvida à exaustão, mas serve apenas como um pano de fundo básico – e necessário – para a compreensão geral da sua tematização da literatura.

## 2 Pressupostos teológicos

Central para a compreensão da abordagem teológica que Melanchthon faz das letras – assim como da filosofia, do direito e das ciências em geral – é a distinção que ele toma de Martim Lutero entre a dimensão da lei e a do evangelho. Lutero tinha estabelecido esta distinção como princípio interpretativo para a leitura da Bíblia. Basicamente, a lei aponta a exigência divina, que é impossível de ser cumprida pelo ser humano, em função da imperfeição subsequente à queda no pecado. O evangelho aponta a graça divina, a aceitação do pecador por Deus apesar da imperfeição humana e a palavra de consolo que tal redenção significa para a existência humana. Melanchthon assume inteiramente essa dinâmica interpretativa existencial<sup>6</sup> proposta por Lutero. Para Melanchthon, como para Lutero, a dimensão do evangelho é a esfera da estranha proclamação da misericórdia divina, a qual a racionalidade humana não pode alcançar. Mas ele desenvolve a compreensão da esfera da lei de uma forma própria em relação a Lutero. Melanchthon acentua a **dimensão cognitiva** implicada na lei. Esta implica, para ele, a dimensão que abarca não só a lei divina, que é a que recebe ênfase em Lutero, mas também o direito civil, a ética e, o que é o mais importante para a questão tratada aqui, todo o conhecimento da filosofia natural (incluindo também o que nós hoje chamaríamos de “ciências

---

<sup>6</sup> Por “existencial” se entende nesse texto um tipo de reflexão que diz respeito às preocupações que configuram a vida humana no seu contexto vivencial. No caso de Melanchthon, que se encontra no contexto da preocupação religiosa do século 16, na teologia a reflexão sobre os benefícios trazidos por Cristo ao ser humano são expressão disso; na ética, trata-se do ordenamento social de uma vida voltada para a paz e para o refinamento humano possibilitado pelo conhecimento. Descarta-se, nessa concepção, a especulação como uma finalidade em si.

naturais”) e do patrimônio cultural. A lei impressa na mente humana desde a criação, ainda que obscurecida pelo pecado original, é a condição de possibilidade de todo conhecimento, o que se comprova universalmente na capacidade lógica, na matemática e, para ele, no compartilhamento de princípios éticos fundamentais (FRANK 1995: §5 e §6; GROSS 2018: 15-18).

No seu discurso sobre a distinção entre o evangelho e a filosofia, ele afirma: “O evangelho não é uma filosofia ou uma lei, mas ele é o perdão dos pecados e a promessa da reconciliação e da vida eterna por causa de Cristo, e a razão humana por si mesma não pode sequer supor qualquer dessas coisas” (CR 12: 690).<sup>7</sup> Às vezes isso é entendido como um tipo de desvalorização da razão de uma forma geral. Mas no caso de Melanchthon esta compreensão não está correta. Para ele, a razão só não comprehende por si mesma as coisas que dizem respeito ao evangelho, esta estranha aceitação divina do ser humano apesar da imperfeição humana após a queda. Na verdade, no âmbito da cultura humana em geral, a razão – para ele, evidentemente, uma dádiva divina concedida na criação – é um instrumento fundamental para a organização humana, embora seja por si mesma também insuficiente. Assim, Melanchthon afirma no prefácio à obra *De Officiis*, de Cícero:

Portanto, é necessário haver formas e imagens das virtudes que nós possamos seguir em todas as decisões e em juízos sobre todos os temas. E esta doutrina é a que propriamente deve ser chamada humanidade, e ela mostra em todas as épocas o modo de viver correta e civilizadamente; aqueles que não a conhecem não estão muito longe dos animais (CR 11: 259).<sup>8</sup>

Ou seja, há uma dimensão humana que representa a lei divina: O uso da racionalidade e o cuidado com os bens culturais, particularmente aqueles que provêm da antiguidade clássica, permitem que o ser humano seja humano. A perda da racionalidade transmitida pela cultura implica a perda da humanidade e a bestialização. Contra a interpretação de que se devesse rejeitar os escritos de autores não cristãos, a exemplo da teologia radical de Karlstadt e do movimento anabatista, Melanchthon continua:

---

<sup>7</sup> “Evangelium non est philosophia aut lex, sed est remissio peccatorum et promissio reconciliationis et vitae aeternae propter Christum, de quibus rebus nihil potes humana ratio per se suspicari.” Alguns dos principais textos citados encontram-se traduzidos também para a língua inglesa por Sachiko Kusukawa, cuja coletânea serviu de inspiração inicial para este texto (MELANCHTHON 1999).

<sup>8</sup> “Tenere ergo formas et imagines virtutum oportet, quas in omnibus consiliis, in omnibus negociis iudicandis sequamur. Atque haec doctrina proprie vocanda est humanitas, ac recte et civilem vivendi rationem ostendit omnibus aetatibus, quam qui non norunt parum admodum distant a bestiis.”

Embora em outras ocasiões possa ser mais apropriado mostrar qual é a distinção entre esta doutrina e aquela do evangelho, eu apesar disso considerei que os ouvintes devem ser admoestados sobre isso a fim de se livrarem do erro que já ocupou as suas mentes, qual seja, que os escritos dos pagãos são indignos de serem lidos por pessoas cristãs, e que os cristãos deveriam evitar de longe a filosofia (CR 11: 259).<sup>9</sup>

Nesse sentido, apesar de buscar uma distinção clara entre a dimensão da lei e a do evangelho, da razão e da fé, não é uma contradição em relação à vontade divina que se manifesta nessas dimensões. Por isso ele pode dizer no discurso sobre a distinção entre o evangelho e a filosofia: “[...] assim, o evangelho não ensina a respeito da vida civil nada além do que a filosofia e as próprias leis ensinam” (CR 11: 689).<sup>10</sup> Cabe observar que o que Melanchthon refere como filosofia abrange um leque bastante amplo das ciências da época, e que, tendo em conta o foco do presente texto, inclui particularmente as ciências da linguagem, as da argumentação e os estudos literários. O problema que Melanchthon quer afastar é o do estabelecimento da racionalidade, e particularmente da lógica, como critério de verdade teológica de forma absoluta, que é o problema que a vertente dos reformadores viu na escolástica. Assim, ele afirma no prefácio a *De Officiis*:

A filosofia não oferece nenhuma confirmação da vontade de Deus, nem instrui nada a respeito do temor de Deus e da confiança nele; isto pertence propriamente ao evangelho. Entretanto, além dessas coisas, são necessários preceitos para a vida civil que ensinem como as pessoas possam viver tranquilamente umas com as outras. Estes são transmitidos na filosofia, e suas causas são colocadas em relação e são percebidas por pessoas excelentes. Nem se deve pensar que Cristo tenha vindo ao mundo para transmitir estes preceitos. Ele expôs uma outra coisa, sobre a vontade de Deus e a confiança em Deus, as quais a razão humana não podia compreender (CR 11: 259).<sup>11</sup>

Embora não fosse essa a intenção original, aqui se encontra um dos prenúncios da transformação moderna, em que a distinção clara entre a esfera religiosa e a civil possibilita o processo conhecido como secularização.

Assim, a intenção é salvaguardar a dimensão propriamente religiosa de uma explanação racionalista. Mas para a organização humana prática a razão é fundamental.

<sup>9</sup> “Quamquam autem aliis locis magis fortasse convenit, ostendere quod sit discrimen huius doctrinae et Evangelii, tamen et haec duxi hac de re admonendos esse auditores, ut eximatur eis error, qui iam istorum animos occupavit, haec Ethnicorum scripta indigna esse quae Christiani homines legant, et Philosophiam procul fugiendam esse Christianis.”

<sup>10</sup> “[...] ita Evangelium de vita civili nihil prorsus praecipit aliud quam quod philosophia et ipsae leges docent.”

<sup>11</sup> “Philosophia nihil adfirmat de voluntate Dei, nihil praecipit de timore et fiducia in Deum: haec proprie ad Evangelium pertinet. Sed praeter haec civilis vitae pracepta, necessaria sunt, quae doceant quomodo homines inter se tranquille vivere possint: haec in Philosophia traduntur, et a viris excellentibus causae eorum in ratione positae deprehensa sunt. Neque estimandum est, Christum venisse in mundum ut haec pracepta traderet, aliud quiddam de voluntate Dei et de fiducia in Deum exposuit, quae ratio humana non potuit deprehendere.”

E aquilo que vale para a filosofia, vale igualmente para o âmbito geral da cultura humana, aí incluída a literatura antiga, tomada de modo privilegiado como o que seja cultura e humanidade. Continua o autor no mesmo texto: “Não é piedade viver como os Ciclopes, sem justiça, sem leis, sem ensino, sem outros auxílios para a vida contidos na literatura. Porque aqueles que censuram a filosofia não combatem somente com a natureza humana, mas também injuriaram severamente a glória do evangelho” (CR 11: 260).<sup>12</sup>

### 3 O humanismo de Melanchthon

O humanismo no pensamento de Melanchthon se manifesta pela sua elevada apreciação da cultura, particularmente da retomada da produção cultural da Antiguidade. Para ele, isso implica na harmonia das diversas disciplinas e na necessidade de pensar a realização humana enquanto uma conjunção de saberes. Nem a formação escolar, nem a universitária, deveriam ser entendidas simplesmente com uma finalidade imediatista. Ao tratar da organização do saber, ele critica a busca de conhecimento com o fim de obter uma carreira de sucesso, o que implica a desvalorização de disciplinas então consideradas inferiores – como a filosofia e as artes literárias: “Considere louco, da mesma forma, quem perturba o conjunto e a harmonia das disciplinas pela negligência e pelo desprezo das disciplinas inferiores” (CR 11: 212).<sup>13</sup> Apesar das peculiaridades contextuais a que o termo “inferiores” se aplica – Melanchthon se refere, evidentemente, à distinção entre as formações em teologia, medicina e direito, consideradas na época as faculdades superiores, e as demais artes vistas então somente como preparação para aquelas – causa espanto como tal afirmação continua significativa ainda hoje, sendo afim ao menospresó da vida acadêmica dedicada às artes literárias, à arte da erudição discursiva, à reflexão ética, ao conhecimento histórico, como se isso fosse um tipo de luxo supérfluo. Assim, no discurso sobre o papel das escolas, ele afirma: “Eu sei que nós acadêmicos não só

---

<sup>12</sup> “Non est pietas, Cyclopum more vivere, sine iure, sine legibus, sine doctrina, sine aliis vitae praesidiis quae continentur literis. Quare isti qui vituperant Philosophiam, non tantum beligerantur cum natura humana, sed etiam graviter laedant Evangelii gloriam [...].”

<sup>13</sup> “Ad hunc modum iudicate insanire eos, qui chorum et concentrum artium perturbant, neglectis et contemptis inferioribus artibus.”

somos desprezados, mas também odiados. Muitos acreditam que nossos labores não sejam algo necessário para a vida, mas um lazer preguiçoso” (CR 11: 606).<sup>14</sup>

As línguas clássicas foram um dos campos de forte dedicação de Melanchthon. Foi como professor de grego que ele foi inicialmente contratado pela Universidade de Wittenberg. Publicou uma gramática de grego e uma de latim, além de outras obras sobre linguagem e retórica.<sup>15</sup> Traduziu e editou várias obras clássicas antigas, assim como também contribuiu na tarefa de tradução da Bíblia para o alemão por Lutero. A afirmação da importância do estudo linguístico em seu discurso sobre o estudo de línguas o comprova: “Portanto, é fácil compreender quão necessário é apreender perfeitamente a natureza do discurso, o que ninguém pode alcançar sem um conhecimento de línguas ou sem a prática da eloquência” (CR 11: 232).<sup>16</sup>

Em conformidade com a perspectiva geral dos humanistas de então, Melanchthon valorizava a retórica não simplesmente como domínio dos adornos aplicados à

<sup>14</sup> “Scio igitur nos scholasticos non solo iacere spretos, se etiam in odio esse. Multi nostras operas, non rem necessariam vitae, sed ignavum otium esse censem [...].”

<sup>15</sup> Melanchthon, como o humanismo da sua época em geral, retoma a tradição retórica antiga com uma intenção de contraposição em relação aos procedimentos especulativos e lógicos da escolástica anterior. A ideia era que a retórica possibilitava uma abordagem que encaminhava os estudos para uma finalidade mais prática. As pesquisas sobre o tema têm disponibilizado uma ampla bibliografia que mostra um consenso geral quanto à importância central das obras de Cícero a esse respeito. É por meio de Cícero que Aristóteles é lido entre os humanistas em geral. A recepção deste, por sua vez, se deu através da leitura cristianizada de Boécio e, no caso de Melanchthon, particularmente por meio de Rodolfo Agricola. Na obra *De Inventione Dialectica* deste último Melanchthon encontrou uma compreensão da retórica que priorizava uma dimensão prático-persuasiva e interpretativo-inventiva da retórica – que é o elemento que leva Gadamer a referir os estudos sobre Melanchthon sobre retórica no contexto do desenvolvimento rumo à hermenêutica moderna. Peculiar a Melanchthon é também o modo como ele se apropria da noção de tópica/*locus* desenvolvida pela tradição retórica e que se torna relevante para a renovação teológica e filosófica em seu contexto (particularmente quanto à tópica, cf. Gross (2018: 11-15); Frank (2017b); Schmidt-Biggemann (2012)). Para contextualizar a importância da disciplina e da tradição retórica no caso de Melanchthon, cf. Weaver (2017). Segundo este autor, as três obras de Melanchthon sobre retórica tiveram 121 edições entre 1519 e 1560. Weaver sintetiza no seu texto as contribuições de Peter Mack, apresentadas em *A History of Renaissance Rhetoric: 1380-1620* e de Daniel Gross, em *Melanchthon's Rhetoric and the Practical Origins of Reformation Human Science* sobre a questão: “Peter Mack (2011: 104) descreve os anos de 1519 a 1545 na Europa ao norte dos Alpes, em sua há pouco publicada História da retórica, como “a época de Melanchthon”, a fim de sublinhar a importância da influência de Melanchthon sobre as artes liberais (*artes liberales*). Daniel Gross descreve a retórica de Melanchthon, em um estudo sobre o desenvolvimento inicial das ciências humanas, como uma “disciplina arquitetônica” que fecundou a psicologia, a medicina e a pedagogia (GROSS 2000: 5) [...].” Original: “Peter Mack (2011: 104) beschreibt die Jahre 1519 bis 1545 im Europa nördlich der Alpen in seiner kürzlich erschienenen Geschichte der Rhetorik als ‚das Zeitalter Melanchthons‘, um die Bedeutsamkeit des Einflusses Melanchthons auf die freien Künste (*artes liberales*) zur Geltung zu bringen. Daniel Gross beschreibt Melanchthons Rhetorik in einer Studie zur frühen Entwicklung der Geisteswissenschaften als eine ‚architektonische Disziplin‘, die Psychologie, Medizin und Pädagogik befruchtete (GROSS 2000: 5) [...].” Para uma compreensão geral da retomada da tradição retórica e de Cícero em particular no contexto do humanismo renascentista, cf. Eusterschulte; Frank (2017).

<sup>16</sup> “[...] facile igitur intelligi potest, quantum referat perfecte intelligere naturam sermonem, quod sine linguarum cognitione et sine eloquentiae exercitationibus nemo consequi potest.”.

linguagem. Seu entendimento da disciplina da retórica era de que os conhecimentos que ela veiculava eram essenciais no processo interpretativo, sendo o domínio de suas regras fundamental para a tarefa de compreender corretamente a intenção dos textos. Estudar a arte retórica permite reconhecer nas expressões alheias as distinções sutis necessárias para a boa compreensão.<sup>17</sup> Assim, exercitar-se na disciplina da retórica significa um exercício intelectual, um aprimoramento das próprias faculdades. No discurso em louvor à eloquência ele apresenta a importância de uma aplicação metódica:

Pois se em primeiro lugar o ânimo não é excitado pela pena, ele se embota, e então, se tais pessoas o sobrecregam com desmedidas audições ou leituras, elas borram a agudeza dos intelectos, caso ela exista. Decorre, então, carência de juízo quando elas ouvem e leem com toda avidez apenas as piores coisas, quando não se expõem a muitas outras. (CR 11: 60)<sup>18</sup>

A valorização humanista da disciplina da retórica também se manifesta na busca pelo conhecimento da auto-expressão e do auto-exame. Expressar-se pressupõe conhecimento linguístico capaz de manifestar sutilezas. É ainda no texto em louvor da eloquência que Melanchthon afirma: “Do mesmo modo, não conseguirás expor o pensamento da tua mente diante dos olhos alheios a não ser que uses palavras apropriadas e distintas, um arranjo apropriado de termos e a ordem correta de sentenças” (CR 11: 53).<sup>19</sup> Mas, assim como o conhecimento da linguagem permite que a expressão própria seja melhor compreendida por outros, também a compreensão e o aprimoramento de si mesmo são mediados pelo refinamento linguístico e literário. Em suma, conhecer as regras da composição oratória e exercitar-se nela são condições para a apropriação das grandes criações culturais da Antiguidade, para a sua compreensão e para o exercício discursivo inspirado nelas. Tal apropriação e tal exercício discursivo bem elaborado é que aproximam a pessoa humana do ideal que os humanistas entendiam como o alvo da formação humana.

Com isso se chega ao âmbito de confluência da valorização do estudo linguístico com o da literatura. Porque o conhecimento da linguagem e da literatura são expressão

<sup>17</sup> No século 20 Hans-Georg Gadamer acentuou a importância desta valorização do estudo da retórica por Melanchthon, fazendo referência explícita à contribuição dos textos dele sobre o tema para o desenvolvimento dos métodos interpretativos que fazem parte da história efeitual (*Wirkungsgeschichte*) que redundaram na filosofia hermenêutica (GADAMER 1993: 276, 281-283; 296; 308-309).

<sup>18</sup> “Primum enim nisi stylo excitetur animus, per sese hebescit: deinde cum immodica se vel auscultatione, vel lectione obrunt, ingeniorum aciem, si qua contigit, obtundunt. Iam et iudicii inopia fit, ut fere pessima quaeque cupidissime audiant ac legant, ne non multa pervagentur.”

<sup>19</sup> “Ad eum modum nec animi tui sententiam aliis ob oculos posueris, ni propriis et ilustribus verbis apta vocatione, iusto sententiarum ordine utare.”

do ideal que caracteriza o humano, para Melanchthon seria impossível a aproximação desse ideal à parte da dedicação aos referidos estudos no processo de formação. Mas como a seguir se tratará das funções que ele propõe à literatura, uma leitura isolada da próxima parte, à parte dos pressupostos teológico-filosóficos já apontados, daria a impressão enganosa de uma redução a uma apropriação unicamente instrumental das letras.

## 4 A dimensão formativa da literatura

### 4.1. A produção poética

O próprio Melanchthon compôs inúmeros poemas no decorrer de sua vida, geralmente associados a inspirações corriqueiras, ligados a tarefas diárias ou expressando sua devoção religiosa. Uma grande quantidade deles está resguardada em sua correspondência. Thorsten Fuchs, em texto que leva o sugestivo título de *Kräczender Rabe oder singende Nachtigall? Der Dichter Philipp Melanchthon und sein poetisches Werk* [Corvo grasnante ou rouxinol cantador? O poeta Filipe Melanchthon e sua obra poética], apresenta uma síntese a respeito, em que ele destaca a conjunção entre erudição e piedade como marca dessa produção: “Formação humanista e piedade pessoal (*eruditio* e *pietas*) não se dissociam, mas configuram uma unidade harmônica” (FUCHS 2012: 96).<sup>20</sup> Busca também um tipo de equilíbrio entre uma rejeição categórica e uma glorificação entusiasta

---

<sup>20</sup> “Humanistische Bildung und persönliche Frömmigkeit (*eruditio* und *pietas*) fallen nicht auseinander, sondern bilden eine harmonische Einheit.” Para um aprofundamento da concepção de formação desenvolvida por Melanchthon, cf. Müller (2017: 121-178). Como esclarecem Fuchs e Müller, o aspecto da piedade – que inclui tanto uma dimensão religiosa quanto uma dimensão ética – é um elemento fundamental da concepção de formação presente em Melanchthon. A partir do exposto acima, no ponto 2, a formação humana em geral deve ser entendida como aquilo que faz parte do aprendizado do que Melanchthon chama de *lei*. Deste modo, ao mesmo tempo que existe uma distinção entre uma esfera especificamente religiosa e uma orientada para o conhecimento geral na formação pessoal, o ideal de *Bildung* de Melanchthon no seu conjunto é compreendido teologicamente – no que ele não se difere de forma fundamental da intenção dos humanistas da época, como aponta Müller, embora tenha elaborado uma fundamentação teológica para tal que lhe é própria. Em analogia à formulação de Günther Frank (1995, cf. já o título de sua obra, que sintetiza o cerne de seu argumento: *Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons*), que caracteriza a filosofia de Melanchthon como **teológica**, é necessário, pois, falar nesse caso de um ideal de formação também ele teológico. Evidentemente, tal concepção é distinta de uma como a de Humboldt (2006: 213-263), por exemplo, para se mencionar só um momento marcante de concepção humanista **moderna**. Por outro lado, a pesquisa tem mostrado que Melanchthon teve uma importância substantiva no processo de promoção de diversas áreas de conhecimento e de sua futura autonomização em relação ao âmbito teológico, justamente pela sua elaboração da distinção entre lei e evangelho, sendo um pensador importante para compreender a preparação da modernidade propriamente dita (cf. p. ex. KUSUKAWA 1995). A concepção de formação de Melanchthon é evidentemente teológica, e, nesse sentido, ainda pré-moderna. Nem por isso sua compreensão deixa de ser fundamental para se entender o desenvolvimento posterior.

da produção dele a partir do exame do contexto em que ela deve ser compreendida: “Ele certamente não era um ‘corvo grasnante’, mas um humanista que fazia poemas e cujos versos simultaneamente serviam para a representação de seu papel de erudito – enquanto ‘humanista’ e ‘reformador’” (ibid.: 113).<sup>21</sup> Esta posição, por sua vez, é retomada posteriormente em *Literatur*, um dos seus textos para o importante manual sobre as diferentes áreas do saber para as quais Melanchthon contribuiu: “A poesia grega e latina de Melanchthon deve, assim, ser entendida como uma forma de expressão humanista em que eruditos educados na literatura antiga se comunicam entre si” (FUCHS 2017b: 268).<sup>22</sup> Trata-se majoritariamente de poemas curtos, de ocasião, tanto sérios (convocações, epitéfios, dedicatórias, elogios a disciplinas – como a medicina, a matemática e a astrologia –, a personalidades ou a atividades como a mineração, dentre vários outros exemplos) quanto irônicos. Na avaliação de Fuchs, isso não deveria desvalorizar esta produção. Mesmo que o próprio Melanchthon afirmasse que não considerava tais poemas uma produção propriamente literária, isso também deve ser compreendido no contexto do discurso humilde e irônico que caracterizava os humanistas. Christine Mundhenk (2011: 264), por sua vez, entende que não se trata só de humildade, mas também da percepção dos próprios limites. Não é necessário antagonizar demasiadamente essas duas manifestações. Por um lado, se Melanchthon usava seus poemas para incentivar os seus estudantes a também se arriscarem na poética (como a própria Mundhenk afirma, ibid.: 266), ele também guardava seus poemas de ocasião por escrito e os enviava em correspondência pessoal e mesmo formal, de forma que de certo alguma qualidade ele imaginava que tinham. Por outro lado, também é certo que a dedicação literária nem de longe estava no centro das suas atividades, espalhadas entre a docência, a publicação acadêmica, a militância religiosa e a consultoria política.

Gerhard Weng também apresenta uma síntese instrutiva e exemplificada da obra poética de Melanchthon. Também ele concorda com Fuchs, no sentido de que tais poemas se caracterizam principalmente pela ocasionalidade, pela brevidade e pela dimensão prática – função comunicativa e intenção moral-pedagógica, no que se afina a muitos outros eruditos da época (WENG 2003: 179-180). A arte poética era uma forma de

<sup>21</sup> “Er war gewiss kein ‚krächzender Rabe‘, vielmehr ein Humanist, der dichtete und dessen Verse gleichzeitig zur Inszenierung als Gelehrter – als ‚Humanist‘ und ‚Reformator‘ – dienten.”

<sup>22</sup> “Melanchthons griechische und lateinische Dichtung ist demnach als humanistische Ausdrucksform zu verstehen, in der an der antiken Literatur geschulte Gelehrte miteinander kommunizierten.”

expressão em que era necessário se exercitar, mesmo que não se impusesse como uma tarefa por si mesma à pessoa em particular. No caso de Melanchthon, as preocupações de caráter religioso também se mostram na avaliação das finalidades da poesia: por um lado, a glorificação divina, por outro, a promoção das virtudes e a formação intelectual – *Bildung* (WENG 2003: 181). O texto deste autor traz a tradução para o alemão de alguns poemas exemplares de Melanchthon, classificados tematicamente, de modo que se possa ter uma apreciação de como a diversidade dos assuntos que ocupavam a sua vida intelectual também se manifestava nessa sua produção poética. Particularmente as seções dedicadas à própria poesia (ou seja, os poemas sobre a poesia – ibid.: 193ss.) e à matemática, à astronomia e à astrologia (ibid.:200 ss.) parecem muito sugestivas e merecedoras de leitura, pois revelam poeticamente a conjunção humanista entre a obra poética e o conhecimento científico e calculatório – conjunção esta elaborada a partir de um pano de fundo teológico.<sup>23</sup>

A síntese da apreciação da obra poética de Melanchthon por Weng ressalta a sua dimensão religiosa:

A poesia é a melhor forma de ilustrar o ser e a ação divinos, de glorificar em oração, em salmos e em hinos de maneira adequada e de promover e resguardar as formas da devoção divina; pois a capacidade de fazer poesia é presenteada pelo próprio Deus. Ela é uma atividade celeste que se volta primeiro para o seu fundador, mas também atinge em seus efeitos específicos o ânimo da pessoa, lhe concede alegria, refriégrio espiritual e consolo. A sua configuração rítmico-musical corresponde aos seus afetos e consegue influenciá-los estimulando-os ou tranquilizando-os de acordo com a intenção expressiva (WENG, 2003: 181-182).<sup>24</sup>

Esta avaliação consegue captar bem a perspectiva de fundo da compreensão poética melanchthoniana. Manifesta como por trás da atividade poética mesmo que só

<sup>23</sup> Estas partes remetem aos poemas que na coletânea das obras de Melanchthon (*Corpus reformatorum*) se encontram no volume 10, colunas 557s carminum liber II n. 156; coluna 668 carminum liber IV n. 385; coluna 584 carminum liber III n. 204; coluna 545 carminum liber II n. 126; coluna 483 carminum liber I n. 15; coluna 590 carminum liber III n. 219; coluna 482 carminum liber I n. 12; coluna 670 carminum liber IV n. 389; no volume 5, colunas 780 s. epistolarum liber IX n. 3209 – tematizando poesia. No volume 10, coluna 540 carminum liber II n. 118; coluna 658, carminum liber IV, n. 358; coluna 616, carminum liber III, n. 267; coluna 578 carminum liber III n. 193; coluna 586 carminum liber III, n. 207; coluna 601 carminum liber III n. 238; volume 7, coluna 405 epistolarum liber XI – tematizando matemática, astronomia e astrologia.

<sup>24</sup> “Die Poesie ist die beste Form, göttliches Wesen und Wirken (*res divinae*) anschaulich darzustellen (*illustrare*), im Gebet, in Psalmen und Hymnen angemessen zu verherrlichen (*celebrare*) und die Formen der Verehrung Gottes zu fördern und zu bewahren (*religiones conservare*); denn die Fähigkeit zu dichten ist von Gott selbst geschenkt. Sie ist eine himmlische Tätigkeit (*divinus quidam motus*), die sich zuerst auf ihren Stifter zurückwendet, aber auch in ihrer besonderen Wirksamkeit auf das Gemüt den Menschen ergreift, ihm Freude, seelische Erquickung und Trost spendet. Ihre rhythmisch-musikalische Gestaltung spricht seine Empfindungen (*affectus*) an und vermag sie anregend (*incitare*) oder dämpfend (*sedare*) in Richtung der Aussageabsicht zu beeinflussen.”

ocasional e primordialmente pragmática de Melanchthon está presente uma intenção devocional.

Christine Mundhenk, por sua vez, desenvolve a apreciação da poética em Melanchthon a partir da importância que a retórica e daí a reflexão sobre a linguagem têm para ele. A linguagem é fundamental porque ela é condição de possibilidade da volta às fontes que ele incorpora e que representa o elo comum entre o humanismo renascentista e o movimento reformatório. No seu caso, isso vale simultaneamente tanto para a recuperação da literatura pagã quanto para o retorno a um Cristianismo originário testemunhado pelos escritos bíblicos. Esses dois mundos, por sua vez, apesar de distintos, não são excludentes. Além da língua grega que é um dos meios comuns para essa volta às fontes, o conhecimento da poética antiga é considerado fundamental para a correta interpretação das narrativas e dos discursos da Bíblia (MUNDHENK 2011: 255, 257, 268). Na visão dela, a abordagem instrumental que Melanchthon faz da poesia encontra quatro funções para que ela seja tematizada na formação: a) o aprofundamento do conhecimento gramatical; b) o enriquecimento vocabular; c) o aperfeiçoamento do estilo discursivo; d) o melhoramento dos costumes e do caráter (*ibid.*: 265). As três primeiras visam a formação linguística no âmbito do conhecimento básico, a quarta visa a formação humana (*ibid.*: 267). É assim que se exemplifica, no seu caso, a centralidade que a linguagem significa para a compreensão da realidade. “A linguagem é para Melanchthon a chave para o mundo. Sem uma competência linguística abrangente não é possível uma formação verdadeira. Só quem domina a linguagem pode também compreender e questionar as enunciações e os conteúdos.”<sup>25</sup> É por isso que a retórica para ele não é simplesmente uma disciplina auxiliar, voltada para o adorno da composição discursiva, mas ela representa o espaço em que se dá a preparação e a reflexão da compreensão (*ibid.*: 263). Nisso, Melanchthon representa um momento importante de toda uma tradição cultural e filosófica em que a linguagem ganha destaque como lugar de pensamento.

Melanchthon ressalta a educação poética como tendo o objetivo de desenvolvimento do caráter humano e da virtude, revelando nisso uma leitura com olhar utilitário ético. Mas Fuchs destaca que não se trata de uma leitura acrítica, como mostra sua

---

<sup>25</sup> “Sprache ist für Melanchthon der Schlüssel zur Welt. Ohne umfassende Sprachkompetenz ist keine wirkliche Bildung möglich; nur wer die Sprache beherrscht, kann auch die Aussagen und Inhalte verstehen und hinterfragen.”

consideração da crítica platônica dos poetas<sup>26</sup> e uma leitura não simplesmente alegórica que visasse uma harmonização rápida com o Cristianismo (FUCHS 2017a: 599).<sup>27</sup> Seguindo síntese de Peter Mack, Fuchs aponta para os seguintes tipos de comentários relativos à literatura antiga elaborados por Melanchthon: gramático-retóricos; dialético-retóricos; paráfrases; escólios; sínteses; Fuchs acrescenta ainda como outro tipo, ausente da classificação de Mack, as traduções. Observa, por fim, que, apesar de ter encaminhado à publicação algumas obras antigas, diferentemente de outros humanistas Melanchthon não produziu edições críticas (FUCHS 2017a: 603-607).

Em suma, a lida com a poesia – seja sua leitura, seja sua elaboração – representam uma atividade em que a pessoa exercita o enobrecimento de si. Conhecer as expressões mais elevadas do espírito humano refina o próprio espírito, de modo que a linguagem poética é vista como fundamental nesse sentido. Mesmo que nem toda pessoa erudita se torne ela mesma poeta exemplar, ainda assim os exercícios de leitura e composição são entendidos como constitutivos da formação humana. Destaque-se aqui a importância conferida à interiorização dos hábitos culturalmente salutares. Os hábitos ajudam organizar os afetos desordenados do interior humano. É assim que o cultivo da produção artística do passado representa a continuidade da cultura e da formação pessoal.<sup>28</sup>

#### 4.2 Discursos sobre literatura e retórica

A faceta que melhor expressa o caráter humanista do pensamento de Melanchthon é o valor que ele dá ao estudo das línguas clássicas. Esse elemento é comum a toda essa tão variada tradição que se caracteriza como humanismo renascentista. No caso de Melanchthon, uma primeira contribuição se dá com a intenção do enriquecimento do latim, através da recuperação das formas utilizadas pelos antigos clássicos. Em que pese a variedade de autores, cabe ressaltar que os textos de Cícero ganham destaque nesse sentido. Outra é a de fomentar o estudo do grego, em que ele e seu amigo Camerarius eram então considerados grandes especialistas. Também o hebraico ele conhecia e chegou

<sup>26</sup> Fuchs refere a respeito CR 11 (409-411).

<sup>27</sup> A esse respeito, cf. contraponto apresentado por Effe (2009), abaixo.

<sup>28</sup> Para detalhes sobre a apropriação pedagógica por Melanchthon das noções de **habito** e de **afeto** de Aristóteles e Cícero, cf. Müller (2017), cap. 5. Expor aqui mais detalhadamente as propostas pedagógicas de Melanchthon iria além do escopo desse texto. Os dois conceitos referidos apareceram no contexto das discussões comentadas nas referências 13; cf. tb. a citação de Weng, acima, sob a referência 24.

a lecionar, mas nesse caso seu papel mais importante é o de proclamar a importância das línguas antigas em geral para o conhecimento dos textos originais da cultura cristã. Estudar a linguagem é o que mais caracteriza para ele o estudo das humanidades. A linguagem é o modo como o pensamento e os ensinamentos humanos são transmitidos. Assim ele o afirma no discurso sobre o estudo das línguas:

De fato, eu afirmo que o conhecimento da Antiguidade, dos poemas e das histórias, é certamente uma parte precípua da filosofia – uma vez que agora eu não esteja tratando das disciplinas matemáticas. Pois ele contém o ensino da humanidade, quando propõe preceitos e exemplos de todas as atividades (CR 11: 235).<sup>29</sup>

A preservação deste conhecimento do passado só pode acontecer se a linguagem e os textos clássicos forem disseminados. Uma parte importante da crítica humanista à escolástica era que as reflexões especulativas tinham tomado o lugar de conhecimentos clássicos que podiam aperfeiçoar culturalmente a vida atual de modo efetivo. A igreja para ele continua tendo uma função educadora fundamental, mas justamente isso teria sido menosprezado com a falta de preservação dos textos clássicos. “A partir dessa rememoração histórica, pode-se compreender suficientemente que as escolas sempre estiveram unidas às igrejas, e a luz do Evangelho se extingue quando se perdem as letras” (CR 11: 612).<sup>30</sup>

O caráter prático-pedagógico da recuperação dessa carência de conhecimento da tradição passada se percebe numa funcionalização do estudo dos textos literários. Melanchthon não faz uma distinção fundamental entre textos históricos e ficcionais, ele os toma todos como narrativas que transmitem ensinamentos que podem ser válidos também para o seu tempo. A humanidade que narra o faz a partir de experiências que continuam podendo iluminar as vivências do presente, como ele fala no discurso sobre o estudo das línguas:

Nada pode ocorrer na vida privada ou no Estado de que não haja alguma figuração nas histórias escritas com extremo saber. Em meu juízo é do maior proveito para aquele que têm intenção de empreender grandes coisas contemplar estas semelhanças como num espelho, e observar as decisões e as consequências de boas e más decisões (CR 11: 235).<sup>31</sup>

<sup>29</sup> “Ego, vero, ut iam non dicam de Mathematicis disciplinis, cognitionem antiquitatis, poëmatum et historiarum, vel praecipuam partem Philosophiae esse statuo. Haec enim continet humanitatis doctrinam, cum proponat omnium officiorum praecepta atque exempla.”

<sup>30</sup> “Ex hac historica commemoratione satis intelligi potest, et fuisse semper adjunctas scholas Ecclesiis, et amissis literis lucem Evangelii extingui.”

<sup>31</sup> “Nihil accidere potest in vita privata aut in Repub. cuius non extet imago aliqua in historiis sapientissime scriptis. Plurimum autem, meo iudicio, prodest accessu ad res magnas gerendas, intueri in illas imagines velut in speculum et videre consilia, ac bonorum et malorum consiliorum eventus.”

Três discursos significativos elaborados por Melanchthon serão comentados com esse olhar na valorização que ele faz da cultura clássica e na função pedagógica que enxerga nela: O prefácio a Homero, “A utilidade das fábulas” e o “Louvor da eloquência”.

#### 4.2.1 O prefácio a Homero

A desvalorização dos estudos humanísticos é crítica comum em seus escritos, sendo dirigida particularmente à escolástica. A lógica é vista como uma disciplina auxiliar e as especulações teológicas sem dimensão prática são rejeitadas. O que de fato é fundamental é o que tem uma dimensão que pode ter aplicação na existência.

Rejeitamos estes estudos da humanidade, e em lugar deles colocamos frivolidades; estudos com que aquela parte de nós que só ela merece o nome de ‘ser humano’, que é feita à imagem de Deus e preserva a posse da verdadeira e eterna felicidade, deveria ser desenvolvida e incitada. (CR 11: 398)<sup>32</sup>

Como se vê nesse texto, a preocupação com a felicidade – evidentemente, compreendida dentro da dimensão religiosa que caracteriza Melanchthon – é o essencial. As especulações abstratas estão distantes disto, e, assim, não chegam a ser objeto de um estudo do “humano”. Nas letras clássicas aparece esse humano, que, na sua visão cristã, é imagem divina. Não reconhecer a importância da cultura passada, ao obscurecer o reconhecimento dessa imagem, é considerado, assim, como algo a ser combatido: “[...] assim, homens incultos odeiam as letras e as querem destruídas, esperando que com isso também possam disfarçar com mais facilidade a sua própria ignorância” (CR 11: 399).<sup>33</sup> É importante notar que esta valorização da literatura não diz respeito a escritos piedosos. Na verdade, tomando a obra teológica de Melanchthon em seu conjunto, é mais adequado pensar que o cultivo da ignorância, para ele, se encontrava na reprodução falsamente piedosa de noções teológicas sem comprometimento existencial.

Enquanto que especulações teológicas pretensamente cristãs são consideradas inúteis quando não dizem respeito ao que importa de fato para a vida prática das pessoas,

<sup>32</sup> “Proiicimus haec studia humanitatis, proque nugis ea ducimus, quibus illa pars nostri, quae sola hominis adpellationem meretur, quae ad imaginem Dei ad immortalitatis et verae aeternaeque foelicitatis possessio-nem condita est, excoli atque excitari debebat.”

<sup>33</sup> “[...] ita homines ineruditii literas et oderunt, et abolitas cupiunt, sperantes hac modo suam quoque inscitiam facilius posse latere.”

o pagão Homero é apresentado positivamente como exemplo de fonte de reflexão sobre virtudes:

Que mandamento me proporcionarás para os costumes, para ordenar a vida de um modo bom e feliz que tenha alguma vez sido expresso por homens sábios, para o qual não haja algum esplêndido e ilustre exemplo em Homero? Que obrigação há na vida ou que atividade há em geral do qual não haja uma imagem expressa nele?” (CR 11: 402)<sup>34</sup>

Aqui se destaca a dimensão figurativa que o texto literário possui enquanto fonte de inspiração positiva para a vida atual. Assim, embora às vezes Melanchthon também chegue a recorrer a leituras alegóricas, em geral a sua aproximação dos textos prioriza a compreensão deles enquanto fonte de um saber acumulado que pode ser reapropriado de um modo relativamente simples. Evidentemente, isso é expressão daquela sua visão teológica de que existe um conhecimento das normas divinas impresso no âmago da consciência humana. O que transparece, por exemplo, assim: “O poema de Homero está cheio de tais sentenças que tem como que o peso e a autoridade das leis” (CR 11: 402).<sup>35</sup>

Mais surpreendentemente, Melanchthon encontra ali ensinamentos valiosos inclusive no que diz respeito à piedade religiosa: “Se a natureza humana luta com suas próprias capacidades, o que ela pode imaginar de melhor ou mais sublime relativo à vontade de Deus do que que Ele ama, favorece e ajuda o bom, odeia os ímpios e os malignos e os aflige com penas, e que ele cuide e governe as questões humanas?” (CR 11: 410)<sup>36</sup> “Homero quis celebrar a noção da imortalidade da alma, a qual sustentaram os homens mais sagazes e nobres de todos os séculos” (CR 11: 411).<sup>37</sup> Melanchthon sabe muito bem que a religião de Homero é diferente da sua, e nesse sentido ele também não deixa de apresentar críticas teológicas a escritos clássicos em geral. Entretanto, ele reconhece a possibilidade de um fundo de elementos religiosos comuns, transmitidos por um lado através da impressão da vontade divina na mente, por outra transmitidos historicamente pelas gerações, apesar de desvirtuamentos nesse processo. Que Deus favorece o bem, castiga o mal, representa a providência e reserva à alma a imortalidade

<sup>34</sup> “Quod enim dabitis mihi praeceptum ad mores, ad vitam bene et foeliciter instituendam, unquam a viris sapientibus proditum, cuius non sit in Homero aliquod speciosum et illustre exemplum? Quod in vita officium, aut quod omnino negocium, cuius non in eodem expressa sit imago?”

<sup>35</sup> “Plenum est poëma Homeri talibus sententiis, quae velut pondus et autoritatem legum habent [...].”

<sup>36</sup> “Quid humana natura, si suis viribus nitatur de voluntate Dei melius aut sublimius cogitare potest, quam quod pios et bonos amet, foveat, iuvet, impios et sceleratos oderit, poenisque afficiat, res hominum curet, gubernet?”

<sup>37</sup> “[...] Homerum voluisse celebrare illam sententiam de immortalitatem animarum, quam omnium saeculorum cordatores et honestiores viri tenuerunt [...].”

estão entre esses elementos comuns que, no caso de Homero, constituem um saber a ser preservado. Note-se que se trata de conhecimentos que, para Melanchthon, são importantes para a vida prática, porque mantém a confiança da justiça, no futuro terreno e na eternidade.

Homero, que era padrão para a educação grega antiga, também continua sendo para Melanchthon expressão da confluência entre refinamento cultural e educação centrada em valores humanistas:

Nem a ética, isto é, a graciosidade e fineza dos costumes, tal qual a moderação e a humanidade da mente, foi expressa em quaisquer escritos assim como no poema de Homero. Portanto, se é verdade que, como se costuma dizer, os estudos se transformam em costumes, como é verdade que a ira não deve se materializar, então que, pelo contato com o mais humano e prazeroso poeta, também as mentes cresçam gentis e se tornem mais humanas e pacíficas. (CR 11: 404)<sup>38</sup>

Esta intencionalidade educadora para a paz se afina com os ideais humanistas que Melanchthon tão constantemente expressou. A ideia de que a prática habitual dos bons costumes constrói o caráter do ser humano Melanchthon tomou de Aristóteles, e aqui aplica essa noção ao refinamento pessoal através do enriquecimento cultural.

Em grande parte dos humanistas, esse tipo de perspectiva levou a uma certa idealização das capacidades do ser humano, da cultura letada, da educação e da religião. Melanchthon não é diferente, e o seu esforço concreto pela paz a qualquer custo, mesmo diante de injustiças, deve ser visto dentro desse contexto. Ainda assim, Melanchthon não é um sonhador ingênuo. Mesmo a arte da guerra faz parte da formação de quem se prepara para a responsabilidade do governo. Também esta dimensão conflitiva da existência ele encontra em Homero:

E em primeiro lugar, não há dúvida disso, de que na Ilíada o poeta quis descrever as artes do exército e da guerra, na Odisseia as da civilidade e da paz; e assim, no poema inteiro ele intencionou formar, educar e preparar o tipo de intelecto que um dia deve governar o Estado por qualquer um dos meios. (CR 11: 404)<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> “Neque TÒ ETHIKÒN [em caracteres gregos no CR], hoc est, venustas et suavitas morum, ingenii quod moderatio ac humanitas ullo in scripto ita expressa est, ut in Homeri poëmate. Quapropter, si verum est quod dici solet, studia abire in mores, ira ut verum est, fieri non potest, quin humanissimi et dulcissimi Poëtae tractatione, ingenia quoque mitescant, fiatque humaniora et magis placida.”

<sup>39</sup> “Ac primum hoc non est dubium, quin in Iliade militiae bellique artes, in Odyssea togae et pacis describere, atque ita in toto poëmate utroque genere artium tale ingenium, quod Rempub. aliquando gubernare deberet, informare, erudire, ac praeparare voluerit.”

É importante notar, entretanto, que essa arte da guerra está reservada em Melanchthon só para os soberanos instituídos, uma vez que sua visão da estrutura social ainda é totalmente medieval.

A compreensão de Melanchthon de que a literatura expressa a cultura e o intelecto humano enquanto dimensão que exprime a lei divina permite conjugar esta esfera como expressão concomitante da natureza existencial e da preocupação com ideais humanos. Ele valoriza na literatura homérica o que ela consegue expressar dos dramas que caracterizam o humano. Critica os que não aceitam a caracterização humana que o poeta confere a seus personagens:

[...] objeção feita a ele (Homero) de que tenha atribuído lágrimas a homens grandes e heroicos; eu não vejo por que isto mereceria censura. Pelo contrário, a mim parece ser muito louvável que ele não sonhou com aquela estúpida e imaginária liberdade estoica das paixões (*apatheia*), mas que apresentou tais imagens das questões e dos homens como elas eram na natureza das coisas e na vida; ele não inventou opiniões prodigiosas, inconsistentes com o senso comum humano, mas expressou em seu poema as coisas que eram mais usuais na vida e consistentes com o senso comum. Ele quis mostrar como grandes homens lutam com casos muito sérios e tristes, e como são vencidos por grandes emoções da alma – tal como o poeta romano diz do seu Eneias: ‘Ele finge esperança na sua face e no fundo do seu coração sufoca a angústia’. [Virgílio *Eneida* 1.209]. (CR 11: 410)<sup>40</sup>

Nesse mesmo sentido se expressa o desprezo pelos bens passageiros. Uma verdadeira educação humanista visa fortalecer o espírito, e a mera recompensa material precisa ser encarada como ilusória no que diz respeito à realização pessoal.

Mas nós, caros jovens, que não possuímos vasos adornados com ouro ou com joias, ainda assim imitemos quanto pudermos Alexandre o Grande e guardemos este tesouro tão precioso em uma caixinha nem um pouco menos nobre, qual seja, em nossos corações, e adornemos e enriqueçamos esta parte mais excelente e divina de nós mesmos com ele. (CR 11: 412)<sup>41</sup>

Note-se nessa passagem o recurso a uma interpretação alegórica. Ainda assim, não se trata de uma alegoria que visa algum tipo de especulação transcendente, mas sim

<sup>40</sup> “Obiicitur autem [...], quod magnis et heroicis viris lachrymis attribuerit: id cur reprehensionem mereatur, non video, imo vero praecipue laudandum hoc mihi videtur esse, quod non stultam illam et imaginariam Stoicorum APÁTHEIAN [originalmente em caracteres gregos no CR] somniavit, sed tales rerum atque hominum imagines proposuit, quales essent in rerum natura et vita, non finxit prodigiosas, et a communi humano sensu abhorrentes opiniones, sed ea suo carmine expressit, quae quam maxime essent usitata in vita, et consentanea communi sensui. Voluit autem significare magnos viros cum gravissimis et tristissimis casibus conflictari, magnoque animorum motu percelli, ut de suo Aenea Romanus Poëta: ‘Spem vultu simulat, premit alto corde dolorem’.”

<sup>41</sup> “At nos adolescentes, quibus aurea et gemmata vasa non sunt, quod poterimus tamen Alexandrum Magnum imitantes, interim in non paulo nobiliorem nempe pectorum nostrorum scrinio, hunc tam preciosum thesaurum condamus, et illam partem praestantiorem ac diviniores nostri eo pariter ornemus atque ditemus.”

novamente um fim prático e existencial: a valorização da própria interioridade humana como um tesouro que guarda a lei divina.

Essa valorização pedagógica do texto homérico, por outro lado, também pode ser utilizada para a crítica de quem estabelece ideais que são contrários a esse refinamento cultural. Daí a rejeição de uma priorização da riqueza material como índice da felicidade. O texto literário mostra um outro tipo de valor que precisa ser reconhecido pelo leitor como congruente com a lei divina universal.

Aqueles que consideram tudo em relação à sua utilidade para si e que medem a felicidade pela possessão dos bens da fortuna deveriam lembrar que estão agarrando bens frágeis e muitíssimo instáveis, os quais muitas vezes são até mesmo destrutivos para aquele que os possui, e que no movimento de um momentinho toda aquela felicidade e de fato eles mesmos podem ser completamente derrubados. Pois se estes estudos são evitados por causa de indigência e desprezo, então, no mesmo ato, são excluídos a humanidade, a virtude e a honestidade, que são as discípulas das Musas de quem Homero é pai e tutor, e tudo aquilo que é verdadeiramente bom, santo e piedoso no mundo é excluído [...]. (CR 11: 412-413)<sup>42</sup>

Por fim, a dimensão prática da apropriação textual de Melanchthon se encontra na identificação que ele chega a fazer entre a sua própria situação histórica e os dramas representados literariamente. O procedimento adotado é o de ler em Homero a representação de uma situação universal e daí encontrar o paralelo com o contexto pessoal em que se encontra. No seu caso, identifica a luta da causa da Reforma com os desafios retratados por Homero. Entretanto, por mais que essa identificação em particular possa ser objeto de reparos, a interpretação que ele está fazendo de Homero é de que ele retrata em seu texto a percepção de uma situação que revela traços daquela lei divina impressa nas mentes, apesar de qualquer obscurecimento pelo pecado:

É uma condição universal das melhores coisas que elas sejam desprezadas nesta vida miserável e cheia de erros e cegueira. Aqueles que proclamam a palavra de Deus, os pregadores da salvação eterna, que anunciam a libertação da morte, do pecado e do tormento eterno dos infernos e de todos os males sempre foram recebidos e tratados deste modo pelo mundo ingrato; e como são tratados hoje? Não deve parecer muito surpreendente ou novo para nós se as coisas boas são negligenciadas e as inferiores, por contraste, são engrandecidas; isso não é uma situação nova no mundo, e está começando quase a ser costumeiro a partir de um hábito depravado. Mas, nós, por outro lado, consideremos assim: que Homero não compôs para ganho, mas melhor do que isto, pois

---

<sup>42</sup> “Meminerint vero illi, qui ad utilitatem suam omnia referunt, qui possessione bonorum fortunae felicitatem metiuntur amplecti se fragilia et inconstantissima bona, atque ipsi possessiori saepe exitialia, uniusque horulae momento universam illam felicitatem, seque adeo ipsos funditus everti posse. Nam si propter inopiam et contemptum excluduntur haec studia, excludatur eadem opera humanitas, excludatur virtus et honestas, quae sunt alumnae Musarum, quarumque parens ac nutricius Homerus est, excludatur quidquid vere bonum, sanctum, piumque est in mundo [...].”

a virtude e as musas recusam a se vender, e, para ganho, a sentar no lugar das meretrizes, como diz aquele [poeta] [OVÍDIO, *Ex ponto*, II.iii.20] (CR 11: 412)<sup>43</sup>

#### 4.2.2 A utilidade das fábulas

Também no discurso sobre a utilidade das fábulas Melanchthon fala da literatura como modelo para a vida. Nesse caso das fábulas, tradicionalmente a aplicação prática, com uma finalidade moral ou pedagógica, já faz parte do próprio gênero. Cabe destacar, entretanto, que ele acentua que no gênero fábula se encontra uma característica que se mostra como fonte: “Pois que parte das letras ou da vida não empresta algo da fábula?” (CR 11: 116)<sup>44</sup> A verdade da fábula é compartilhada para com a vida e para com as letras em geral. Além de se perceber aqui a apropriação pedagógica para a vida, esse texto também mostra como, de certa forma, tudo aquilo que acima se viu sobre Homero também já era visto como fábula. Assim, aqui se expressa de um modo exemplar aquele caráter educativo humanista que a realização cultural significa enquanto expressão da vontade divina para o ser humano.

Mas as fábulas em si mesmas são mais apropriadas para as mentes frágeis. Ou seja, elas manifestam sua finalidade pedagógica de modo expresso. Ao transmitirem conhecimento prático de modo gracioso, elas são didáticas ao mesmo tempo que são artísticas. Nesse sentido, “[...] a verdade precisa ser recomendada com alguns encantos, e precisa ser insinuada para os ânimos incultos” (CR 11: 117-118).<sup>45</sup> Pode-se compreender, então, que o modelo pedagógico das fábulas, próprio para quem está iniciando a sua educação, é na verdade transplantado por Melanchthon para a compreensão da literatura em geral. Ali, entretanto, um nutriente mais substancioso, ao ser voltado para mentes mais desenvolvidas, pode prescindir da aplicabilidade imediata que caracteriza o gênero fabular.

<sup>43</sup> “Comunis haec est conditio rerum optimarum, ut sint contemptae in hac misera et plena errorum ac caecitatis vita. Concionatores verbi divini, ministri aeternae salutis, qui liberationem a morte, a peccato, ab aeternis inferorum cruciatibus, ab omnibus malis annunciant, quo illi modo ab impio et ingratissimo mundo semper accepti tractatique fuerunt, quo modo hodie tractantur? Non nobis mirum valde aut novum videri debe, si res bonae negliguntur, deteriores contra magni fiant, vetus hoc est in mundo, et consuetudine prava iam pene usitatum esse coepit. Nos contra sic cogitemus, non seruit quaestui Homerus, eo melior: deditgnatur enim virtus, deditgnantur Musae prostare, et in quaestu, ut ille ait, pro meretricibus sedere.”

<sup>44</sup> “Quae enim literarum, quae vitae pars non aliiquid a fabula mutuatur?”

<sup>45</sup> “[...] lenociniis quibusdam commendanda veritas est, et rudibus animis insinuanda.”

Com isso se ilustra também o modo como Melanchthon se apropriou da tradição retórica entendendo-a como fornecendo instrumentos que precisam ser levados em conta para a correta interpretação de textos. Que esse seja o caso verifica-se na aplicação que Melanchthon faz à compreensão de textos bíblicos:

[...] como há tantos contos nas Escrituras Sagradas que é suficientemente claro que o próprio gênio celeste considerou este tipo de discurso o mais eficaz para moldar as mentes das pessoas. Eu te pergunto, que louvor maior pode ser dado aos contos do que a sua aprovação também pelo gênio celeste? (CR 11: 120)<sup>46</sup>

Claro, para ele o texto da Bíblia tem uma natureza distinta, a de fonte e critério para a teologia. Entretanto, Melanchthon também sabe que esse texto foi composto por pessoas – é comum ele compreender os escritos bíblicos como pregações. Sendo assim, as técnicas de interpretação da literatura devem ser empregadas também no caso da Bíblia para que ela seja corretamente compreendida. E particularmente a presença do gênero “fábula” aponta para a dimensão pedagógica e prática que em sua opinião também na interpretação bíblica deve estar presente.

Assim, nenhuma justificação “sobrenatural” que encubra o valor intrínseco das obras literárias é necessária. A beleza do texto tem uma finalidade em si e sua aplicação também. A fábula revela seu caráter especial por conseguir reunir ambas: “Pois que gênero de discurso há em que da mesma maneira a extrema graciosidade esteja unida ao extremo proveito?” (CR 11: 120)<sup>47</sup> Para nós, entretanto, cabe observar que nesse discurso se revela uma chave importante para a compreensão do modelo interpretativo de Melanchthon, o que também já antecipa o limite que ele próprio se impõe.

#### 4.2.3 O louvor da eloquência

Por fim, ainda algumas considerações relativas ao discurso em louvor da eloquência, já mencionado anteriormente na introdução do ponto. Este louvor visa a apropriação existencial do que é belo, não entende a eloquência simplesmente como um recurso decorativo ou mesmo frívolo, como a decadência em que os estudos retóricos entraram acabou por sacramentar. Essa apropriação significa para Melanchthon um aprimoramento

<sup>46</sup> “[...] cum in sacris literis tam multum extet apologorum, ut satis appareat, ipsum coeleste numen ita iudicasse efficacissimum hoc orationis genus, ad flectendos hominum animos esse. Quaeso te, quae potest laus amplior contingere apologis, quam quod eos coeleste numen etiam approbat?”

<sup>47</sup> “Quod est enim dicendi genus, in quo perinde cum summa utilitate summa gratia coniuncta est?”

na capacidade de compreensão e de juízo – tanto de discursos, quanto de textos, quanto também da vida.

Eu indiquei estas passagens somente a fim de produzir a confiança nos jovens estudantes de que não somente a boca e a língua, mas também o coração, são formados pelo conhecimento de bons escritores. Em minha opinião, antigamente este era o motivo por que os gregos quiseram que Homero fosse o mais intimamente conhecido pelos seus homens.” (CR 11: 57)<sup>48</sup>

A direção contrária, a negligência diante do estudo da literatura, leva à decadência. O espírito humanista não deve se apagar, porque isso significa simultaneamente ruína humana e espiritual: “A menos que estes escritos sejam estudados, teremos uma posteridade que não seja de modo algum mais saudável que os séculos passados, quando a ignorância das letras tinha fragilizado todos assuntos humanos e divinos” (CR 11: 63).<sup>49</sup> Uma tal decadência cultural, por sua vez, também implica para ele uma decadência espiritual. A própria piedade religiosa perde sua vitalidade num ambiente cultural degradado. “E a impiedade pública acompanha a ignorância da literatura” (CR 11: 64).<sup>50</sup>

Isso é assim porque a eloquência está intimamente ligada com a capacidade de juízo. Juízo racional e juízo de gosto não estão completamente separados. Diz Melanchthon: “Os nossos antepassados, em seu contexto, percebiam essas duas coisas: por natureza estão conjugados a ciência do bem dizer e o juízo da alma. Por isso também disseram que o discurso de alguém não inepto é a razão expressa da alma” (CR 11: 55).<sup>51</sup> A habilidade de falar é a razão explicitada. Essa não se reduz à sua capacidade calculatória, que Melanchthon também reconhece claramente, pois inúmeras vezes aponta as leis morais e os conhecimentos matemáticos como inatos. Entretanto, da tradição retórica ele assume esta conjunção do juízo racional com a capacidade de expressão. Assim, falar é ser racional, e falar bem é conseguir articular melhor a sua racionalidade. Ora, é evidente que essa capacidade pode ser educada. Ler bons autores e ouvir bons oradores possibilita o incremento, então, da própria articulação e, simultaneamente, da própria racionalidade.

<sup>48</sup> “Tantum hos indicavi, ut studiosis adolescentibus fidem facerem, bonorum scriptorum cognitione non os tantum ac linguam, sed pectus etiam formari. Id opinor in consilio quondam Graecis fuit, cur Homerum familiariss. notum esse suis hominibus voluerint.”

<sup>49</sup> “Quae nisi discantur, posteritatem sumus habituri nihilo saniorem superioribus saeculis, cum literarum imperitia res omnes humanas ac divinas labefactasset.”

<sup>50</sup> “At literarum inscitiam publica comitatur impietas.”

<sup>51</sup> “Videbant inter se maiori nostri haec duo: bene dicendi scientiam, et animi iudicium natura cohaerere: quare et non inepti quidam orationem esse dixerunt explicatam animi rationem.”

É por isso que, logo a seguir, ele pode afirmar a conexão entre a fala e a leitura de textos como algo necessário na educação. “Há duas razões por que o estudo do bem falar torna o juízo da alma agudo. A primeira é que é necessário que aqueles que se entregam a estas artes se comparem aos exemplos dos escritores afins que são versados em lidar e tratar das coisas mais excelsas [...]” (CR 11: 55-56).<sup>52</sup> Ou seja, assim como o hábito da prática da boa escrita – e do bom raciocínio – permitiu bons criadores no passado, também hoje é preciso incorporar nos próprios hábitos essas habilidades que se expressam nas obras clássicas. A capacidade de bem julgar está dada intrinsecamente, é preciso se apropriar de bons modelos que aprimorem essa capacidade inata.

Pode-se perceber, pois, nesse conjunto de discursos, a expressão da utilização da literatura com uma função pedagógica e moral. Dada a configuração teológica cristã do pensamento de Melanchthon, o uso de textos da Antiguidade pagã para um aprimoramento ético e mesmo religioso precisa ser entendida como manifestação de um outro princípio defendido por ele – o de que as mentes criativas do passado conseguiram apresentar elementos de verdade fundamentais em seus escritos a partir de uma capacidade de que Deus dotou a humanidade na criação. É a partir de tal princípio que ele consegue evitar uma “iconoclastia” literária e se tornar um dos nomes importantes a fomentar no seu contexto o resgate da cultura clássica. Por outro lado, além desse elemento, a sua concepção da formação que deve ser implementada nas escolas e universidades prioriza fortemente a dimensão ética. Mesmo que na leitura dos discursos se perceba que a beleza da forma literária também é objeto de atenção e admiração, a ênfase prática em grande parte o faz acentuar a possibilidade de apropriação de valores morais nos textos literários, quase que os tornando todos em fábulas.

#### 4.3 Limites da obra melanchthoniana

A despeito das várias contribuições que Melanchthon possibilitou, seja direta, seja indiretamente através da atividade de seus discípulos ou da valorização humanista no contexto protestante, também são perceptíveis os limites que sua obra apresenta. A apreciação das suas concepções não visa simplesmente uma glorificação laudatória, mas

---

<sup>52</sup> “Duae sunt autem causae, cur recte dicendi studio animi iudicium acuatur. Prior est, qui iis artibus operam dant, ad eiusmodi scriptorum exempla se comparent, necesse est, qui in maximis rebus gerendis ac tractandi versati [...].”

sim uma compreensão da sua importância no seu próprio ambiente e no desenvolvimento posterior. Reconhecer os limites é parte necessária de tal apreciação. Mas o presente texto não tem o caráter de um estudo crítico meticuloso, ele apresenta apenas uma introdução geral à contribuição de Melanchthon para o tema tratado. Nesse sentido, também quanto a seus limites bastam aqui as sínteses das conclusões oferecidas por Bernd Effe (2009) e Heinz Hoffmann (2009).

Effe comprehende a dedicação de Melanchthon à literatura antiga no contexto do lema renascentista da volta às fontes e do estabelecimento de um padrão literário e moral humanista. Os textos são dotados de um caráter normativo, tanto em seu aspecto formal quanto no que diz respeito ao conteúdo (EFFE 2009: 113). O método é principalmente o da coleção de máximas, no que o conteúdo pedagógico quer ser instigado através da excitação poética (*ibid.*: 119). Mas um grande problema surge diante da crítica que Platão faz a Homero. Se os gregos são o modelo normativo supra-temporal, como lidar com uma contraposição interna entre eles? Aqui Melanchthon se vê obrigado a recorrer à leitura analógica que o precede para resguardar Homero da crítica platônica, o que ilustra bem a limitação de sua abordagem. Além disso, a fixação a conteúdos literários enquanto modelos, a redução da interpretação sob critérios de utilidade ou moralidade e o método que privilegia máximas sem atenção suficiente a contextos se mostram como limitações problemáticas (*ibid.*: 120-121).

Hoffman ressalta a importância da valorização por Melanchthon do estudo literário e humanista para além de um utilitarismo imediatista. Entretanto, mostra também como se apresentam aspectos idealizadores no procedimento do pensador. Homero para ele é paradigma a partir do qual comprehende toda a cultura grega, principalmente a poesia. E o faz sempre com um triplo olhar, para os aspectos de filosofia natural, história e ética que se manifestariam em seus textos. É assim que comprehende a sua obra como uma obra universal que apresenta uma dimensão filosófica fundamental (HOFFMANN 2009: 103). Também Hesíodo é apreciado em função, por um lado, de seu interesse cosmológico – que é como os mitos teogônicos são lidos – e por outro de seu interesse ético. No caso de Teognis, ainda mais se ressalta a dimensão ética. Diante desse autor Melanchthon pode chegar a dizer que sua elaboração ética excede a formulações cristãs (*ibid.*: 103-106). Entretanto, como restrições a serem consideradas, Hoffman afirma que falta a Melanchthon tanto a elaboração de crítica textual quanto histórica. Justamente a

idealização que ele faz dos gregos é causa para esta carência em particular. Além disso, o método de abordagem utilizado por ele prioriza simplesmente a coleção de passagens, em busca de máximas significativas para o seu tempo. Este método é afim às intenções pedagógicas e morais dos humanistas em geral, além de também refletir a idealização com que os antigos gregos são percebidos. Mas tal método leva a descuidar, por vezes, das intenções do próprio texto analizado. A aproximação ligeira entre passagens literárias gregas e textos bíblicos exemplifica esse tipo de síntese cultural imediata, idealização, intenção pedagógica e falta de contextualização crítica (*ibid.*: 106-107; 112).<sup>53</sup>

## 5 Conclusão

Esta breve apresentação permite a percepção da configuração fundamental em que o humanismo teológico de Melanchthon se desenvolveu. Como pano de fundo há uma distinção básica entre uma dimensão propriamente religiosa e uma outra dominada pela racionalidade, pela cultura e pela convivência civil. Mas essa distinção não significa uma exclusão mútua, e sim uma proteção da especificidade de cada um desses âmbitos. Uma visão teológica abrangente oferece uma síntese entre eles. É ela que fundamenta o tipo de valorização das humanidades que se encontra em Melanchthon e que continuou influenciando a tradição posterior.

A função dos estudos literários e das humanidades em geral, nesse contexto, não visa atingir a beatitude. Esse seria, aos olhos de Melanchthon, o erro em que se desvirtuou a tradição anterior. Não, esses estudos visam superar a bestialidade e promover a verdadeira humanidade. Conhecer as produções supremas da cultura humana eleva o espírito humano e o torna cultivado. Esse processo é frágil, dada a condição caída em que a humanidade se encontra, de modo que precisa ser promovido de modo contínuo por quem tem conhecimento dessa situação – os eruditos, os governantes responsáveis e os religiosos conscientes. Nesse sentido, a promoção da humanidade – e, o que não é outra coisa, dos estudos das humanidades – tem uma fundamentação teológica. A bestialização ignorante é diabólica.

---

<sup>53</sup> Para uma apreciação geral das consequências da idealização grega no ambiente protestante, cf. a interessante tese de Ben-Tov (2009) sobre a visão da antiguidade grega entre os humanistas no ambiente do luteranismo.

Aos olhos modernos, evidentemente, se percebe um direcionamento exagerado na apreciação das letras a uma função ético-pedagógica. Thorsten Fuchs chega a falar de uma recusa a uma apreciação poética em função do mero deleite: “Somente para o deleite esses autores não deveriam ser lidos. Antes, eles mesmo queriam ser proveitosos” (FUCHS 2017a: 593).<sup>54</sup> Com certeza, esse elemento platônico agostiniano soa hoje como interferência religiosa moralista indevida sobre a apreciação literária e deve ser encarado como uma limitação contextual. Para uma leitura proveitosa da reflexão de Melanchthon é necessário compreender a sua contribuição como uma valorização da busca pela preservação do humano através da preservação da cultura. Ou seja, é preciso compreender como dimensão ético-pedagógica um ambiente muito mais complexo do que aquele imaginado por ele. O próprio prazer estético – e não só o estético – precisa ser incluído como exigência ética, como um direito à plena fruição do humano.

Em que pesem os limites contextuais, revisitar o tipo de humanismo melanchthoniano oferece suas próprias virtudes. Por um lado, torna consciente como no processo histórico a valorização humanista se constituiu a partir de uma fundamentação teológica. Por outro lado, manifesta assim, de modo patente, o vazio que caracteriza o ambiente pós-fundacionalista. Voltar simplesmente ao passado não é mais possível, mas revisitá-lo nos obriga a refletir como enfrentar hoje a desvalorização das humanidades no novo ambiente.

O tipo de pragmatismo que caracterizava o pensamento de Melanchthon exaltava a formação humana enquanto uma edificação de natureza ética. Pragmaticamente continua relevante sua advertência com relação ao engano que representa a carência de dedicação a estas disciplinas pretensamente inúteis, mas que expressam um desejo de superação constante em relação ao âmbito não humano:

Eu indiquei em poucas palavras o que o conhecimento do bem falar contribui no tratamento dos escritos seculares e sagrados. Agora é tarefa de vocês se voltarem à literatura mais elegante e abraçá-la com avidez. Eu vejo muitos se apressarem prematuramente em direção às disciplinas assim chamadas mais sérias; alguns a esperança de ganho arrasta para o estudo do direito ou da medicina, outros dirigem o seu curso para a teologia,

---

<sup>54</sup> “Nur zum Vergnügen (*voluptatis tantum causa*) dürften die Autoren nicht gelesen werden; vielmehr wollten sie selbst nützlich (*prodesse*) sein.” Ele faz referência, nesse ponto, ao *Encomium eloquentiae*, CR (11: 56). A sua interpretação de modo geral não pode ser considerada errônea, embora no texto referido Melanchthon de fato não esteja afirmando a impossibilidade ou a proibição de uma leitura deleitosa, mas sim privilegiando uma leitura em que o caráter edificante tenha precedêncica.

antes de construir certa solidez no estudo das artes da fala. Bom Deus, se eles empreendessem estas coisas em sua ordem, bom Deus, com quanto mais felicidade eles lidariam com a questão? Assim eles se atrasam por sua tentativa de atalho ruim. (CR 11: 65)<sup>55</sup>

## Referências bibliográficas

- BEN-TOV, Asaph. *Lutheran Humanists and Greek Antiquity*. Leiden: Brill, 2009.
- BRETSCHNEIDER, Carolus Gottlieb (ed.). *Phillipi Melanthonis opera quae supersunt omnia*. Corpus Reformatorum (CR), v. 5: Epistolae, praefationes, consilia, iudicia, schedae academicae. Halis Saxonum: C. A. Schwetschke et filium, 1838.
- BRETSCHNEIDER, Carolus Gottlieb (ed.). *Phillipi Melanthonis opera quae supersunt omnia*. Corpus Reformatorum (CR), v. 7: Epistolae, praefationes, consilia, iudicia, schedae academicae. Halis Saxonum: C. A. Schwetschke et filium, 1840.
- EFFE, Bernd. Der Bildungswert der antiken Literatur: Melanchthons humanistisches Plädoyer. In: FRANK, Günter (ed.). *Fragmenta Melanchthoniana*, Bd. 4. Humanismus und Europäische Identität. Ubstadt-Weiher: Regionalkultur, 2009, p. 113-123.
- EUSTERSCHULTE, Anne; FRANK, Günter (ed.). *Cicero in der frühen Neuzeit*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2017.
- FRANK, Günter. *Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497-1560)*. Leipzig: Benno, 1995.
- FRANK, Günter. Melanchthonausgaben. In: FRANK, Günter (ed.). *Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*. Berlin: De Gruyter, 2017a, p. 5-10.
- FRANK, Günter. *Topik als Methode der Dogmatik*. Berlin: De Gruyter, 2017b.
- FUCHS, Thorsten. Krächzender Rabe oder singende Nachtigall? Der Dichter Philipp Melanchthon und sein poetisches Werk. In: FRANK, Günter; MUNDT, Felix (ed.). *Der Philosoph Melanchthon*. Berlin: De Gruyter, 2012, p. 95-114.
- FUCHS, Thorsten. Antike Literatur. In: FRANK, Günter (ed.) *Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*. Berlin: De Gruyter, 2017a, p. 591-607.
- FUCHS, Thorsten. Literatur. In: FRANK, Günter. (ed.). *Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*. Berlin: De Gruyter, 2017b, p. 263ss.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr & Siebeck, 1993.
- GROSS, Eduardo. Introdução. In: MELANCHTHON, Filipe. *Loci theologici: Tópicos teológicos de 1521*. São Leopoldo: EST, Sinodal, 2018, p. 9-28.
- HOFFMANN, Heinz. Melanchthon als Interpret antiker Dichtung. In: FRANK, Günter (ed.). *Fragmenta Melanchthoniana*, Bd. 4. Humanismus und Europäische Identität. Ubstadt-Weiher: Regionalkultur, 2009, 97-112.

<sup>55</sup> “Indicavi paucis quid ad literarum prophanarum ac sacrarum tractationem conducat recte dicendi scientia. Nunc vestrum est cum elegantiore literatura in gratiam redire, eamque cupide amplecti. Video plerosque intempestive properare ad graviores, ut vocant, disciplinas, quosdam ad Iura discenda, ad Medicinam spes quaestus rapit, alii ad Theologiam contendunt, priusquam robur aliquod fecerint in studio artium dicendi. Qui si suo quaeque ordine adgredierentur, bone Deus, quanto rem foelicius gerent? Nunc male tentato compendio ipsi sese morantur.”

- HUMBOLDT, Wilhelm von. Teoria da formação do ser humano (Fragmento) e Ação de uma força de espírito extraordinária – civilização, cultura e formação [Bildung]. In: HEIDERMANN, Werner; WEININGER, Markus J. (ed.). *Wilhelm von Humboldt: Linguagem, literatura, Bildung*. Florianópolis: UFSC, 2006, 213-263.
- KUSUKAWA, Sachiko. *The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- MAURER, Wilhelm. *Der junge Melanchthon*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967-1969, 2 v.
- MELANCHTHON, Phillip. *Orations on Philosophy and Education*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- MELANCHTHON, Phillip. De coniunctione scholarum. Oratio de necessaria coniunctione Scholarum cum Ministerio Evangelii, a Doct. Bernhardo Zieglero recitata MDXLIII. In: BRETSCHNEIDER, Carolus Gottlieb (ed.). *Phillipi Melanthonis opera quae supersunt omnia*. Corpus Reformatorum (CR), v. 11. Halis Saxonum: C. A. Schwetschke et filium, 1843, col. 606-18.
- MELANCHTHON, Phillip. De discrimine Evangelii et Philosophiae MDXXVII. In: BRETSCHNEIDER, Carolus Gottlieb (ed.). *Phillipi Melanthonis opera quae supersunt omnia*. Corpus Reformatorum (CR), v. 12. Halis Saxonum: C. A. Schwetschke et filium, 1844, col. 689-91.
- MELANCHTHON, Phillip. De ordine discendi. Oratio Casparis Crucigeri de ordine discendi, habita in promotione Magistrorum, MDXXXI. In: BRETSCHNEIDER, Carolus Gottlieb (ed.). *Phillipi Melanthonis opera quae supersunt omnia*. Corpus Reformatorum (CR), v. 11. Halis Saxonum: C. A. Schwetschke et filium, 1843, col. 209-14.
- MELANCHTHON, Phillip. De studio linguarum. Oratio Viti Theodori, Norinbergensis, de studio linguarum, habita in promotione Magistrorum, MDXXXIII. In: BRETSCHNEIDER, Carolus Gottlieb (ed.). *Phillipi Melanthonis opera quae supersunt omnia*. Corpus Reformatorum (CR), v. 11. Halis Saxonum: C. A. Schwetschke et filium, 1843, col. 231-9.
- MELANCHTHON, Phillip. De utilitate fabularum. De utilitate fabularum oratio [1526?]. In: BRETSCHNEIDER, Carolus Gottlieb (ed.). *Phillipi Melanthonis opera quae supersunt omnia*. Corpus Reformatorum (CR), v. 11. Halis Saxonum: C. A. Schwetschke et filium, 1843, col. 116-20.
- MELANCHTHON, Phillip. Encomium eloquentiae. Necesarias esse ad omne studiorum genus artes discendi, Phil. Mel. Declamatio MDXXIII. In: BRETSCHNEIDER, Carolus Gottlieb (ed.). *Phillipi Melanthonis opera quae supersunt omnia*. Corpus Reformatorum (CR), v. 11. Halis Saxonum: C. A. Schwetschke et filium, 1843, col. 50-66.
- MELANCHTHON, Phillip. Praef. in officia Cic. Praefatio in officia Ciceronis MDXXXIV. In: BRETSCHNEIDER, Carolus Gottlieb (ed.). *Phillipi Melanthonis opera quae supersunt omnia*. Corpus Reformatorum (CR), v. 11. Halis Saxonum: C. A. Schwetschke et filium, 1843, col. 257-61.
- MELANCHTHON, Phillip. Prefat. in Homerum. Praefatio in Homerum Viti Winshemii [1538?]. In: BRETSCHNEIDER, Carolus Gottlieb (ed.). *Phillipi Melanthonis opera quae supersunt omnia*. Corpus Reformatorum (CR), v. 11. Halis Saxonum: C. A. Schwetschke et filium, 1843, col. 397-413.
- MÜLLER, Ralf. *Die Ordnung der Affekte: Frömmigkeit als Erziehungsideal bei Erasmus von Rotterdam und Philipp Melanchthon*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 2017.
- MUNDHENK, Christine. Rhetorik und Poesie im Bildungssystem Philipp Melanchthons. In: BEUTEL, Albrecht (ed.). *Lutherjahrbuch*. N. 78 Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, p. 251-275.

- SCHEIBLE, Heinz. *Melanchthon: Uma biografia*. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2013.
- SCHMIDT-BIGGEMANN. Topik und Loci Communes: Melanchthons Traditionen. In: FRANK, Günter; MUNDT, Felix BEUTEL, Albrecht (ed.). *Der Philosoph Melanchthon*. Berlin: De Gruyter, 2012, p. 77-93.
- WENG, Gerhard. Philipp Melanchthons Gedichte zum akademischen Leben an der Leucorea zu Wittenberg. In: FRANK, Günter; LALLA, Sebastian (ed.). *Fragmenta Melanchthoniana*. Band 1. Zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Heidelberg: Verlag Regionalkultur, 2003, p. 179-241.
- WEAVER, William P. Rhetorik. In: FRANK, Günter (ed.). *Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*. Berlin: De Gruyter, 2017, p. 535-546.

Recebido em 15 de outubro de 2019

Aceito em 7 de abril de 2020

# Tagebücher und Memoiren deutschsprachiger Immigranten in Brasilien: Zum Selbstbild und zur Wahrnehmung des Anderen

[Diaries and memoirs of German-speaking immigrants in Brazil: About self-image and the perception of others]

<http://dx.doi.org/10.11606/1982-8837234174>

Izabela Drozdowska Broering<sup>1</sup>

**Abstract:** After the abolition of slavery in 1888, the Brazilian economy turned towards cheap workforce, which attracted many Middle European settlers, among them German-speaking settlers and refugees seeking better life conditions. This article verifies the perception of “others” and the self-image (including resignifications of self and acculturation) in some mostly unedited diaries and memoirs of German-speaking immigrants in Brazil in 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century. Among other topics, the target group and function of each memoir, its construction, and the omitted and disparate representations of topics and events are analyzed.

**Keywords:** Migration, Diaries, Self-image, Postcolonial studies

**Zusammenfassung:** Nach der Abschaffung des Sklaventums 1888 brauchte Brasilien neue billige Arbeitskräfte und zog viele mitteleuropäische Siedler, unter ihnen deutschsprachige Kolonisten, an, die sich in Übersee ein besseres Leben erhofften. Das Ziel des Artikels ist es, die Wahrnehmung des Anderen sowie das Selbstbild in einigen, mehrheitlich nicht publizierten Tagebüchern und Memoiren deutschsprachiger Immigranten in Brasilien im 19. und 20. Jahrhundert zu untersuchen. Einige der Fragen, die angesprochen werden, sind beispielsweise die nach der Zielgruppe der jeweiligen Memoiren, nach deren Aufbau, sowie nach den Auslassungen und disperaten Darstellungen von Themen und Geschehnissen.

**Stichwörter:** Migration, Tagebücher, Selbstbild, *Postcolonial Studies*

---

<sup>1</sup> Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Departamento de Língua e Literatura Estrangeiras, Rua Eng. Agrônômico Andrei Cristian Ferreira, s/n, Trindade, Florianópolis, SC, 88040-900, Brasil. E-mail: izabela.broering@ufsc.br. ORCID: 0000-0003-4371-0427



## 1 Historischer Hintergrund der Massenmigration

Die Geschichte Brasiliens, von ihren neuzeitlichen Anfängen unter der Herrschaft von Portugal bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, ist durch Kolonisation, Sklaverei, und Massenmigrationen geprägt. Große Menschenströme zogen aus Europa, Asien und Afrika in das überseeische Land, das für die einen rücksichtslose Ausbeutung, knochenharte Zwangsarbeit in menschenverachtenden Verhältnissen und verfrühten Tod bedeutete, für die anderen Aussichten auf ein besseres Leben mit sich brachte und sich oft dennoch als schmerzhafte Enttäuschung erwies.

Am 13. Mai 1888 erließ die Regentin Prinzessin Isabella von Brasilien das Dekret zur Befreiung aller Sklaven im Land.<sup>2</sup> Als letztes Land in der westlichen Hemisphäre garantierte Brasilien somit, zumindest theoretisch, die Befreiung der afrikanischstämmigen Sklaven, von denen die nach 1871 geborenen, sowie die, die im selben Jahr das 60. Lebensjahr überschritten haben, sowieso im Sinne des *Lei do ventre livre* [wörtlich: Gesetz des freien Schoßes] als frei galten. Das so genannte *Lei Áurea* [Das goldene Gesetz] besiegelte somit einen jahrzehntelangen Prozess der Sklavenbefreiung. Auf großen Plantagen fehlte es schon früher an billiger und effizienter Arbeitskraft, daher sahen sich die brasilianischen Großgrundbesitzer nach neuen Möglichkeiten um, ihr Land zu bebauen.

Die schwarze und braune Hautfarbe von großen Teilen der Bevölkerung des Landes war auch einer der Gründe für die Öffnung gegenüber ost- und mitteleuropäischen Migranten. Die brasilianische Krone, und ab 1889 die Republik Brasilien, verfolgten nämlich das Ziel, ihre Population „aufzuhellen“ (port. *branqueamento*).<sup>3</sup> An diese Bemühungen erinnert das berühmte Bild *A redenção de Cam* [Erlösung von Ham] von Modesto Brocos, einen Befürworter der brasilianischen Eugenik, aus dem Jahre 1895. In Anspielung an die biblische Geschichte, in der Ham, einer der Söhne von Noe, wahrscheinlich dunkelhäutig, von dem Vater aus Rache versklavt wird, wird hier durch eine Mischung dunkelhäutiger Frauen mit hellhäutigen Männern eine stufenweise Aufhellung und somit „Erlösung“ der schwarzen Bevölkerung gezeigt. Die jüngste

<sup>2</sup> Der 13. Mai war übrigens bis 1930 Nationalfeiertag, heute immer noch an Straßennamen in fast jeder Stadt erkennbar. Die afrikanischstämmige Bevölkerung Brasiliens feiert hingegen am 20. November, den Tag des „Schwarzen Selbstbewusstseins“ (*Dia da Consciência Negra*), der an den Tod des Anführers des Sklavenaufstandes von Palmares – Zumbi – und an den aktiven Widerstand der Sklaven erinnern soll.

<sup>3</sup> Vgl. dazu: Alterman (2001: 253-256); Carvalho de Abreu (2004: 9-16); Rocha da Costa (2010).

Generation, ein Junge, ist ganz hell, wofür seine schwarzhäutige Großmutter in einer Dankesgeste die Arme nach oben streckt. Die helle Hautfarbe erscheint also als ein Mehrwert und die hellhäutigen Einwanderer als eine aus vielen Gründen begehrte „Ware“.

Zur gleichen Zeit befanden sich große Teile der (überwiegend ländlichen) Bevölkerung Mittel- und Osteuropas wegen militärischer Auseinandersetzungen und Besetzungen sowie Unterdrückung aus ethnischen, religiösen und politischen Gründen in äußerst schwieriger Lage. Ermutigt durch Agenten der immer schneller wachsenden Migrationsgesellschaften, wie die ursprünglich aus den USA stammende *Lumber and Colonization Company*, verkauften viele ihr Hab und Gut, um in die beiden Amerikas überzusiedeln: unter anderem in das sagenumwobene Brasilien. Sie erhofften sich ausreichend Anbauflächen und wollten vor der Gefahr der „überflüssigen Hände“ fliehen. Ein anderer Grund für die Ausreise nach Brasilien, unterstützt von vielen deutschen Regierenden, war die Abschiebung von deutschen (politischen) Häftlingen nach Brasilien, die zwar nicht das Ausmaß der entsprechenden Auswanderung nach Australien annahm, immerhin aber für damalige Verhältnisse beachtliche Zahlen aufwies.<sup>4</sup>

Die neue Heimat sollte den Siedlern neben politischer und religiöser Freiheit ökonomisches Wohlergehen garantieren. In vielen Tagebüchern und Briefen, die die Erwartungen der Siedler zur Sprache bringen, wiederholt sich deshalb das idealisierte Bild von Brasilien, das einem Paradies ähnelt: „... dieses verzauberte Land mit Ackern in Hülle und Fülle, wo alles umsonst ist und alles gedeiht und wo es keinen Winter gibt und es an Brennholz nicht fehlt.“ (KRZYWICKI 1939: 77), wie man im Tagebuch eines polnischen Landwirtes im Bundesland Paraná lesen kann.

Die künftigen europäischen Kolonien wurden sorgfältig gewählt und in dem wenig bewohnten Süden des Landes angesiedelt. Bevorzugt wurden diejenigen, die, wie Samira Moratti Frazão betont (MORATTI FRAZÃO 2017), einem bestimmten Profil entsprachen. Der ideale Siedler sollte nicht allzu ausgebildet, nicht wohlhabend, aber weiß sein, und möglicherweise mit der ganzen Familie einreisen, damit das Risiko und überhaupt die Möglichkeit einer Rückkehr ins Heimatland so gering wie möglich gehalten werden konnten.

---

<sup>4</sup> Siehe hierzu: Tagebuch des Unteroffiziers Tessmann betitelt *Tagebuch einer Reise nach Brasilien im Jahre 1824*. Vgl. Manke (2015).

Tatsächlich wollten viele der ersten Migranten zurück nach Polen, Deutschland oder Italien. Neben den schwierigen klimatischen und gesundheitlichen Bedingungen in der kulturell neuen Umgebung waren sie zudem zur schweren Arbeit entweder auf Plantagen oder im Wald, bei Abholzung des Urwaldes und Vorbereitung von Ackerflächen, gezwungen. Dabei war und ist es noch heute schwer eine annähernd zutreffende Zahl der deutschen Immigranten anzugeben, da die vor 1918 einreisenden Polen oft als deutsche oder russische, seltener als österreichische Bürger registriert wurden.

In zahlreichen Briefen, manchmal in lokaler (deutschsprachiger) Presse veröffentlicht, baten die Einwanderer die heimische Regierung und die lokale Gemeinde um finanzielle Unterstützung. Die ersten Eindrücke von der Reise sowie von der Ankunft in (Süd-)brasilien hingen dabei weniger von der nationalen oder ethnischen Zugehörigkeit als vielmehr von der gesellschaftlichen Stellung und der damit verbundenen materiellen Situation ab. Während besser Situierte, wie Lehrer, Apotheker (wie Hugo Delitsch), Reisende und Wissenschaftler (wie Friedrich von Weech, Robert Avé-Lallmant, Maximilian zu Wied-Neuwied)<sup>5</sup> in ihren Aufzeichnungen den geografischen, botanischen und kulturellen Differenzen des Landes viel Aufmerksamkeit widmeten und oft mit Bewunderung das Reichtum der brasilianischen Fauna und Flora beschrieben, konzentrierten sich einfache Bauer auf erlebte Schicksalsschläge und Schwierigkeiten des Alltagslebens in dem als fremd und oft feindlich beschriebenen Land.

## 2 Heterogenität der Quellen und theoretisches Instrumentarium

Im Mittelpunkt meiner ersten Datenerhebungen stehen autobiographische Texte, die ungef. zwischen 1840 und 1950 entstanden sind. Die erste zeitliche Zäsur bezieht sich auf die Ankunft der ersten großen Migrantenwellen, die zweite ist mit der Wiederwahl, bzw. der zweiten Amtsperiode des populistischen Präsidenten Getúlio Vargas, der zwischen 1937 und 1945 als Oberhaupt des *Estado Novo* diktatorische Macht ausübte, verbunden.

Auch wenn sich die ausgewählten Texte somit nicht nur stilistisch, sondern auch formell und inhaltlich unterscheiden, sind sie dennoch auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, wenn mithilfe von theoretischen Werkzeugen wie Stereotypenforschung,

---

<sup>5</sup> Vgl. dazu: Souza Correa (2005: 227-269).

Erinnerungstheorien oder Theorien der Autorschaft der Frage nach Selbst- und Fremdzuschreibungen, nach Bild der Brasilianer und anderer Migrantengruppen sowie nach der Darstellung der alten und der neuen Heimat nachgegangen wird, ohne dabei die Vielfältigkeit der analysierten Texte aus den Augen zu verlieren.

Ein wichtiger, bei der Analyse zu beobachtender Faktor, war der potenzielle Leser und die erwünschte Rolle und Rezeption der Egodokumente: von rein privaten Aufzeichnungen über detaillierte Tagesabläufe, aufbauende, entwicklungsromanartige Memoiren (wie es im Falle von einigen von Mennoniten-Deutschen verfassten Tagebüchern der Fall war) bis hin zu zeitkritischen und rückblickenden Analysen. Von der Vielfältigkeit des (auto-)biographischen Schreibens berichtet u.a. die argentinische Forscherin Leonor Arfuch, die betont, dass sich dieses Genre schwer definieren lässt, da es sich zwischen anderen Textsorten wie Zeugnis, Roman und historischem Bericht bewegt. (ARFUCH 2010: 58) Auch der französische Literaturwissenschaftler Philippe Lejeune beschäftigt sich mit der Mehrdimensionalität des Autobiographischen und weist darauf hin, dass der Schreibende eine kommunikative Absicht hat und ein „autobiographischer Pakt“ mit dem Leser den Kern des autobiographischen Schreibens bildet (LEJEUNE 1994).

Eine andere Perspektive, die ich bei der Analyse des literarischen und biographischen Erbes der Migranten berücksichtigt habe, sind die *Colonial Studies*, also koloniale und postkoloniale Theorie (Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak), ein in letzter Zeit oft gewähltes Instrumentarium zur Lektüre und Re-Lektüre von Texten, die mit kolonisierten und besetzten Ländern und Landschaften zeitlich, geographisch oder thematisch in Berührung kommen. Die Lektüre des gewählten Textkorpus durch diese Optik ist umso mehr berechtigt, als viele der Migranten, auch wenn sie oft aus ärmlichen Verhältnissen kamen, eine gewisse zivilisatorische und kulturelle Überlegenheit verspürten, was gerade in den nicht fiktionalen Texten gut zu erkennen ist.

Seit etwa zwei Dekaden werden in den Literatur- und Kulturwissenschaften unterschiedliche Erinnerungskonzepte, die von dem Begriff der *lieux de mémoire* (NORA 1998) ausgehen, mit Erfolg angewendet. Im deutschsprachigen Raum, aber auch in vielen europäischen und nichteuropäischen Ländern, haben sich u.a. die Ansätze von Jan und Aleida Assmann (ASSMANN 2006) sowie von Astrid Erll (ERLL 2005) durchgesetzt. Vm Konzept der Erinnerungsorte ausgehend kann überlegt werden, welche Erfahrungen,

Orte, Personen usw. für die deutschsprachige Migration maßgeblich waren und als Identifikationsmarken fungierten, und ob man überhaupt so ein Ensemble an Erinnerungsorten für eine so heterogene (Erfahrungs-) Gemeinschaft zusammenstellen kann. Vor diesem Hintergrund heben sich Tagebücher jüdisch stämmigen Deutschen ab, die in den 30er und 40er Jahren des 20. Jahrhunderts Zuflucht in Übersee suchten und die verständlicherweise mit anderen Erinnerungsbildern arbeiten.

Trotz der theoretischen Einteilung der Migranten in Kolonisatoren und Kolonisten (vor der Unabhängigkeit Brasiliens) und Immigranten (nach 1822) haben viele Siedler, insbesondere deutscher Abstammung, an ihre zivilisatorische Sendung geglaubt und sich wie eigentliche Kolonisatoren verhalten. Diese Haltung war besonders in Streitfragen ummit anderen Migranten geteilten Kolonien und Mikroregionen. So liest man zum Beispiel in der *Deutschen Zeitung* aus Porto Alegre im Jahre 1866 in einem Beitrag über polnische Einwanderung:

Schließlich sind das nur Pläne, die wie die stolzen Träume der Nordamerikanischen Einwanderung sich wohl bald im Schaum auflösen werden, denn die Logik der Thatsachen wird den Brasilianern beweisen, dass die einzigen Nationalitäten, die sich zu einer erfolgreichen, ackerbautreibenden Colonisation eignen, Deutsche und Schweizer sind und dass in dieser Beziehung von der lateinischen und der slavischen Race am allerwenigsten zu erwarten ist. (*Deutsche Zeitung* 1866: 1)

Gleichzeitig aber wurden Deutsche und Schweizer als begehrte „Ware“ betrachtet, was aus der brasilianischen Presse herauszulesen ist, vorzugsweise aus den Anzeigen, wie diese aus der Zeitung *Aurora Paulistana* aus São Paulo:

Vergueiro & Co. nach der Vertragschließung mit Exc. Regierung dieser Provinz zum Ziele der Einführung von Kolonisten sehen sich berechtigt den Großgrundbesitzern dieser Provinz Kolonisten anzubieten gegen Bezahlung von Schiffsreise und anderen anfallenden Kosten bis zur Einschiffung in Santos [...] in dem Monat August erwarten wir zwei Ladungen [...] und die zweite, aus Hamburg ausgehend, mit deutsch-schweizerischen Familien. (*Aurora Paulistana* 1852: 3)

In dem Prozess des Schreibens wird das Ich entworfen oder (neu-)erfunden, da das Genre der Biographie dem Schreibenden und (sich) Erzählenden das Konstruieren der erzählten Zeit erlaubt (ARFUCH 2010: 183-191). Die Neuerfindung des Ichs ist in diesem Kontext auch in den von mir untersuchten Egodokumenten zu beobachten und oszilliert oft zwischen Abweisung und Begeisterung, zwischen Akkulturation und kultureller Überlegenheit dem Gastland gegenüber.

Im Folgenden werde ich mich auf Tagebücher, Memoiren und teilweise auch Karten berufen, die von deutschsprachigen Migranten aus unterschiedlichen

gesellschaftlichen Gruppen verfasst worden sind. Ihre Autoren sind, dem Geburtsjahr nach:

- **Hugo Delitsch**, geb. 1826 in Neukirchen / Sachsen, gest. 1905 in Joinville / Santa Catarina; Tagebuch: 1844 – 1859.
- **Conrad Baumer**, geb. 1834 in Herblingen / Schweiz, gest. 1919 in Joinville sowie **Jacob Hermann (Germano) Baumer**, geb. 1875 in Joinville, gest. 1953 ebd.
- **Johann Riediger**, geb. 1868 in Blumstein, Molotschna / Südrussland, gest. 1953 in Curitiba sowie **Susanne Hamm**, geb. Riediger 1898 in Blumstein, Molotschna / Südrussland, gest. 1991 in Witmarsum, Palmeira / Paraná Tagebuch: verm. 1940 – 1969 (erzählte Zeit: 1808-1969).
- **Siegfried Friedel Goldschmied**, geb. 1910 in Frankfurt, gest. 1998 in Nova Esperança / Paraná.
- **Melitta Kliever Nikkel**, geb. Legiehn 1924 in Südrussland, gest. 2014 in Witmarsum, Palmeira / Paraná, Tagebuch: verm. 1940 – 2012 (erzählte Zeit ufg. 1930 – 2012).
- **Sybille von Moers**, Tagebuch geführt überwiegend in Ibirama / Santa Catarina zwischen 1944 und 1946 (auf Portugiesisch) sowie 1946-1948 (auf Deutsch).

### 3 Tagebücher und Memoiren als multidimensionale Dokumente deutschsprachiger Migration

Der vorgestellte Textkorpus kann bestimmt auf vielen Ebenen und aus mehreren Blickwinkeln gelesen und analysiert werden. Als Artefakte nichtfiktionaler (und meistens nicht publizierter) Literatur, bieten die Tagebücher und Briefe vor allem aber eine einmalige Möglichkeit, die Geschichte der deutschsprachigen Migration in Brasilien aus der individuellen Perspektive der Protagonisten der Auswanderung kennenzulernen, aufbauend auf die private Erinnerung und somit äußerst facettenreich.

Was die gewählten Egodokumente im Vorfeld unterscheidet ist der Grund der Ausreise aus Deutschland bzw. aus Russland (wie im Falle der Mennoniten), wobei er nicht immer in den Manuskripten thematisiert wird. Während mennonitische oder

jüdische Migranten religiöse und ethnische Verfolgung jeweils unter Hitler und Stalin in den 30er und 40er Jahren angeben, nennen andere ökonomische oder persönliche Gründe.

Aus den Aufzeichnungen des Schweizers Conrad Baumer ist das schon oben erwähnte idealisierte Bild von Brasilien herauszulesen, das viele Migranten zur Auswanderung bewogen hat und ausdrücklich von Migrationsagenten gestärkt und teilweise präpariert worden ist. Baumer schreibt: „Hungern brauchte man in Brasilien nicht: es gäbe so viel Wild: Hühner, Wildschweine [...] und es gäbe viele Sorten Früchte, ein (sic!) Frucht sieht gleich einer Wurst aus (Banana)“ (Baumer 1941). Dieses Bild von unbesorgtem Leben in Übersee, einfacher Landwirtschaft und großen Ernten dank des milden Klimas wiederholt sich übrigens auch in Egodokumenten von anderen Migrantengruppen, wie, z.B. von Polen, die in der Besatzungszeit ihres Landes besonders zahlreich auswanderten.<sup>6</sup> Dieser Glaube sollte vielen Kolonisten zum Verhängnis werden, insbesondere denjenigen, die in den Hochlandteilen der Provinz Paraná sowie in Rio Grande do Sul untergebracht worden sind, wo im Winter die Temperatur nachts unterhalb der Null-Marke sinken kann.

Bei vielen Mennoniten war der Grund für die Ausreise nicht nur die materielle Not nach dem Umsturz und Revolution von 1917 in Russland, die für die meisten Enteignung oder Beschlagnahmung des Besitzes bedeutete, sondern auch religiös und ethnisch motivierte Verfolgung. Manche von ihnen warteten bis zur Schließung der Landesgrenzen in der Hoffnung, dass sich die Situation entspannt: „Dieses wurde ihnen zum Verhängnis. Kurz nach unserer Abfahrt wurden sie in Viehwaggonne geladen und nach Sibirien verschickt.“ (RIEDIGER: 7) schreibt in seinen Erinnerungen Johann Riediger. Seine Tochter Susann, die die Memoiren fortsetzt, beschreibt in einem separaten Kapitel die Gründe für die Auswanderung („Entscheidung zur Flucht“, S. 19-20). Während der Anwesenheit von deutschen Truppen („Deutsche Besatzung“, S. 13) 1918 in der Ukraine kam es für die Mennoniten zu einer kurzen Phase der Entspannung. Susann Riediger berichtet darüber, mit welcher Freude die Minderheit die deutschen Truppen begrüßt hat: „Auch durch unser Volk ging ein Jubeln. Es war Freude nach dem Leid.“ (RIEDIGER: 11) Noch im selben Jahr zogen die deutschen Truppen jedoch ab und es „kam schlimmer als wir erwartet hatten. Es wurde immer hoffnungsloser [...]“

---

<sup>6</sup> Wie man in dem Tagebuch eines aus Galizien stammenden Bauer liest, lebte er im Glauben, er fahre „in dieses magische Land, wo es Unmengen an Ackern gibt und man nichts bezahlen muss und alles alleine wächst, wo es keinen Winter gibt und es an Brennholz nicht fehlt.“, Tagebuch Nr. 8. In: Krzywicki; Stempowski (1939: 77). Übersetzung, wenn nicht anders angegeben, IDB.

(RIEDIGER: 11). Bei der Entscheidung, Südrussland zu verlassen und auf Umwegen nach Brasilien zu gelangen wird eine aufgeschlagene Bibelstelle als ausschlaggebend zitiert.

Judenverfolgung in Deutschland hingegen bewegte Siegfried „Friedel“ Goldschmied dazu, sein Heimatland ein Jahr vor dem Kriegsausbruch zu verlassen. Nach der Verhaftung seines Vaters und seiner Inhaftierung im KZ Buchenwald sah sich Friedel Goldschmied gezwungen, mithilfe einer holländischen Hilfsorganisation ins Meer zu stechen. Anhand des Tagebuchs von Goldschmied, das er übrigens seit seiner frühen Pubertät führte, wird sichtbar, mit welchen Aufnahmeproblemen in der so genannten „Ära Vargas“ jüdische aber auch arabische Geflohene nach Brasilien rechnen mussten.

Nach 10 Wochen Seereise und Zwischenaufenthalt in Uruguay wurden die Migranten endlich in die Stadt Rio de Janeiro eingelassen, von der in Goldschmieds Tagebuch am 30. Dezember zu lesen ist: „Ich habe nicht viele Städte gesehen, aber Rio de Janeiro muß die schönste Stadt der Welt sein... Rio de Janeiro, Brasilien – meine neue Heimat!“ (GOLDSCHMIED 1938). Bald darauf ändert sich jedoch Goldschmieds Perspektive und seine ersten Tage in Brasilien lassen ihn am 7. Januar notieren: „Nein, Brasilien ist nicht meine Heimat... ich hatte etwas vergessen -: daß wir, mein Reisekamerad Throm, ich – viele Tausende von Ausgestossenen, Verfolgten – ja gar keine ‚richtigen‘ Menschen sind“ (GOLDSCHMIED 1939).

Als er in Brasilien unter Getúlio Vargas eingelassen wurde, hatte Goldschmied allerdings mehr Glück als andere rund 16.000 Juden, die in Brasilien Asyl beantragt haben. Ungefähr so viele Visaanträge wurden nämlich in der Zeit des nationalsozialistischen Regimes in Brasilien abgelehnt, wie neue Recherchen, vor allem die Studien von Maria Luiza Tucci Carneiro (Tucci Carneiro 2012), nahelegen. Obwohl Friedel Goldschmied sein Tagebuch kurz nach der Ankunft in Brasilien abschließt, kann man aus den hinterlassenen Briefen von seinem weiteren Schicksal erfahren. Nach der Übersiedlung nach Paraná führte er ein ziemlich ruhiges Leben in Nova Esperança, einer Stadt, die auf Deutsch, passenderweise, „neue Hoffnung“ heißt.

Fast in allen Memoiren der jeweils ersten Generation von Immigranten in Brasilien, die auf dem Land arbeitete oder zumindest ohne Geldmittel nach Brasilien kam, wird von enormen Schwierigkeiten und von Not in den ersten Jahren in Brasilien berichtet, in Worten, die das imaginäre Bild des „gelobten Landes“ schnell dekonstruierten. Die versprochenen Anbauflächen mussten zuerst abgeholt werden, wobei der angeblich fruchtbare Boden eine andere Bestellung und unterschiedliche

Bepflanzung erforderte, die erst ausprobiert und erlernt werden musste, vor allem in bergigen Regionen, die manchmal nach einer mühevollen Probezeit wieder verlassen wurden.<sup>7</sup> Vielleicht ist eben der Bezug auf die Mühen der ersten Jahre in Brasilien einer der wenigen Erinnerungsorte, der fast alle Autoren der Memoiren verbindet.

Nicht desto weniger ist eben in den Tagebüchern deutscher (meist protestantischer) Migranten gleichzeitig ein aufbauender Ton zu verzeichnen, der auf den Erfolg trotz der erlebten Schicksalsschläge eingestellt ist. Bei Jacob Hermann (Germano) Baumer lesen wir:

Falls zukünftige Generationen dieses Buch lesen und damit dieselben, falls sie sich nicht reindenken können, möchte ich bitten, wenigstens versuchen sich reinzudenken: wie schwer es wohl für die ersten Generationen mag gewesen sein, wenn einer ohne Geld-Mittel auf einem Grundstück, wie es die Natur geschaffen (Urwald) nur auf seine eigenen Fäuste angewiesen ist. Aber die Energie, der Wille, das Vertrauen auf Erfolg und vor allem die Zufriedenheit und Genügsamkeit führten zum gesetzten Ziel. (BAUMER 1940)

Diese Zielstrebigkeit, gepaart mit der Überzeugung von göttlicher Vorsehung, findet man auch in mennonitischen Tagebüchern, die übrigens nicht nur als historisches, autobiographisches, literarisches und nicht zuletzt soziologisch relevantes Material von Interesse sind, sondern auch die Wege der Mennoniten, beginnend in Deutschland, über Russland, Paraguay, Kanada bis hin zu Brasilien, anhand der mehrsprachigen Einschübe in Form von Redewendungen, Zitaten, Speise- und Eigennamen sowie nicht zuletzt Gedichten, nachvollziehbar machen.<sup>8</sup>

Was aber im Kontext dieses Beitrags als bezeichnend erscheint ist die Tatsache, dass auch die Emigrationskompanien, wie die schon erwähnte Lumber, die potenziellen Migranten in den späteren Jahren der Auswanderung dadurch anspornten, dass sie auf die Sendung nicht nur der deutschen, sondern auch allgemein der europäischen Kultur durch ihre Werbeanzeigen hindeuteten. Als Beispiel kann hier eine Anzeige der Lumber Colonization Company in der Werbejahreszeitschrift *Anuario Propagandista Sul do Brasil* aus dem Jahre 1936 dienen, wo ein zur Hälfte sichtbarer nackter Mann zwei enorme Araukarien zu Seiten schiebt. Das Wichtige daran: der kräftige Mann trägt eine Hermes-Mütze und hinter ihm ist die aufgehende Sonne zu sehen, eine ganz klare symbolische Darstellung der „Sendung“ der westlichen Kultur in Südbrasilien. Der

<sup>7</sup> So geschah es zum Beispiel mit der mennonitischen Kolonie Witmarsum in Santa Catarina, die Anfang der 50er Jahre verlassen worden ist. Daraufhin ist eine Gemeinde mit demselben Namen (nach dem Geburtsort des Gründers Hugo Simas) im Bundesland Paraná aufgebaut worden.

<sup>8</sup> Vgl. dazu: Drozdowska-Broering (2016: 78-88).

jeweils Andere erscheint somit als Vertreter einer unterlegenen, minderwertigen Kultur bzw. wird der (wilden) Natur gleichgesetzt, der Kolonist wird zum Kolonisator.

Eben um diese Zeit, in den 30er Jahren, beginnt sich auch die nationale und fremdfeindliche Stimmung in Brasilien zu verdichten und die Bemühungen, alle Bewohner Brasiliens sollen nur eine Sprache, nämlich Portugiesisch sprechen, gewinnen an Gestalt. Allmählich wird der Gebrauch anderer Sprache als Portugiesisch in der Öffentlichkeit unterbunden und alle, die entweder in Wort oder Schrift dagegen verstößen, müssen mit Geld- oder Haftstrafen rechnen. Das neue Gesetz trifft in gleicher Weise Polen, Deutsche, Italiener, Japaner und andere Minderheitsgruppen in Brasilien. Nicht nur der Unterricht in einer Fremdsprache, sondern auch das Publizieren wird somit verboten, was insbesondere die florierende deutschsprachige (aber auch u.a. polnischsprachige) Presse trifft.

Seit den Anfängen der deutschsprachigen Presse in Brasilien im Jahre 1852 (*Der Kolonist* aus Porto Alegre, sowie, handgeschrieben, *Der Beobachter* aus der damaligen Kolonie Dona Francisca, heute Joinville) wurden in unterschiedlichen Zeitspannen und mit unterschiedlicher Periodizität mehr als 200 Titel herausgegeben, darunter sowohl Tages- als auch Wochenzeitungen, Zeitschriften zu bestimmten Themen, die sich an jeweils unterschiedliches Publikum wandten (wie z.B. *Brasilianische Bienenpflege* [1897] und *Der Deutsche Imker* [1933], *Deutsch-Brasilianische Handelsnachrichten* [1905] oder *Das Landleben in Brasilien* [1927]), die alle politischen Fraktionen und religiöse Gruppen bedienten (als Beispiele kann man hier Titel wie *Reichsbanner Schwarz-Rot-Gold* oder *Sozialdemokratische Zeitung für Brasilien* [1913], *Kreuz des Südens*, *Der Kompass* [1902], oder die mennonitische *Bibel und Pflug* [1954] nennen).<sup>9</sup> Die meisten der Periodika, die vor dem Zweiten Weltkrieg kursierten, mussten ihre Tätigkeit noch Ende der 30er Jahre einstellen, wobei die meisten nach 1945 nicht neu aufgelegt wurden. Weniger zahlreich erschienen andere Titel, zunehmend zweisprachig oder ganz auf Portugiesisch geführt, die zum Teil bis heute bestehen.

Eins der Zentren der deutschsprachigen Presse in Brasilien war zweifelsohne die heutzutage größte Stadt des Bundeslandes Santa Catarina – Joinville, wo 1862 die

<sup>9</sup> Vgl. dazu das Projekt an der Universidade Federal do Paraná unter der Leitung von Paulo Soethe, <https://dokumente.ufpr.br/pt-br/dbpdigital.html>. Bei dem Projekt geht es um erneute Erfassung und Einordnung sowie Digitalisierung und Aufarbeitung von deutschsprachiger Presse in Brasilien, insbesondere von Titeln, die bis 1938 kursierten; vgl. auch ältere Bibliographien, wie: Arnd; Olson (1973); erste, jedoch etwas lückenhafte Auffassung der deutschsprachigen Periodika in Brasilien: Gehse (1931).

*Kolonie-Zeitung* gegründet wurde. Eben bei dieser Zeitung fand der gelernte Setzer Conrad Baumer Anstellung, wobei nur das Gründungsjahr, nicht aber der Titel dieses „Zeitung-Blattes“ in seinen Memoiren genannt wird. Später erinnert sich sein Sohn Hermann, dass „auf Anordnung der Regierung vom 31. Juli 1941, vom 1. August an in Brasilien keine Zeitungen und Zeitschriften in deutscher Sprache mehr veröffentlicht werden durften“ (BAUMER: 57). Somit verloren nicht nur die bei der Verfassung und Herausgabe des Blattes tätigen Menschen ihre Beschäftigung, sondern zugleich verloren die zahlreichen deutschen Einwanderer der ersten und teilweise zweiten Generation ihre Informationsquelle, wovon in demselben Tagebuch berichtet wird:

Durch diese Maßnahmen von der Bundesregierung wurden die vielen älteren Kolonisten und dessen [sic!] Söhne mit einem schweren Hieb der Verachtung getroffen. Denn diese vielen Kolonisten, welche sich mit Recht „Brasilianer“ nennen dürfen, hatten seinerzeit keine Gelegenheit die Landessprache in Wort und Schrift zu lernen [...] Erst nachdem unser werter? Getulio Vargas am Ruder ist, wurde getan, dass auch in den ausserhalb der Stadt errichteten Schulen die Landessprache eingeführt wurde. (BAUMER: 57)

Diese erbitterten Worte schreibt Hermann Baumer 1942 nieder, wobei er betont, dass künftig von „jedem Brasilianer, ganz gleich von welcher Nation“ die Beherrschung der Landessprache verlangt werden kann. Hier macht wiederum das Verständnis des Deutschtums bzw. Brasilianertums auf sich aufmerksam. Einerseits wird auf die starke Verbindung zu Deutschland durch Sprache und Kultur hingewiesen, andererseits werden Elemente der Gastkultur, die eigentlich an sich ein reiches Mosaik aus Sprachen und Kulturen ist, als eigene empfunden und akzeptiert. Somit erscheint das Brasilien des Hermann (Germano) Baumers als ein dritter Raum im Sinne von Homi Bhabha (BHABHA 1994), der gleichzeitig als ein Hybrid- und Übergangsraum verstanden werden kann, wo ein Dazwischen und zur gleichen Zeit ein Mehr an kultureller Zugehörigkeit entsteht und das Nationale erst dann als solches zum Vorschein kommt, wenn es angegriffen wird. Eventuell so kann man auch das Fehlen des näheren Bezuges zum Zweiten Weltkrieg in diesem Tagebuch sehen, oder vielmehr, wenn vom Zweiten Weltkrieg gesprochen wird, dann nur im Kontext der ungerechten Gleichschaltung der Deutsch-Brasilianer mit den Reichsdeutschen.

Gleichzeitig klingen hier Überlegenheitsgefühle mit, die nicht nur Lusobrasilianer als „böse Sperlinge“ und deutsche Siedler als „unschuldige Schwalben“ erscheinen lassen, sondern auch von der Vorrangstellung der deutschen Siedler und ihrer Rolle sprechen, indem

das Bestehen der Welt vom Arbeiterstand ab[hängt] und vor allen Dingen vom Kolonisten. Und was diese Kolonisten anbetreffen (sic!), so handelt es sich um Brasilianer deutschen Ursprungs (sic!) Undank ist der Welt Lohn. Zum Beispiel: Wenn die liebe Schwalbe ihr Nestchen gebaut hat, dann kommt der Sperling und jagt die unschuldige Schwalbe heraus und setzt sich selbst hinein! (BAUMER: 58)

Sogar in diesem und in ähnlichen Auszügen aus den Memoiren ist jedoch zu sehen, dass sich der Sohn des ersten Autors (erste Generation von Migranten) als „Deutschbrasilianer“ oder „Brasilianer deutschen Ursprungs“ bezeichnet und sich somit weder eindeutig nur mit dem Deutschen Reich noch mit der Republik Brasilien identifiziert.

## 4 Sich selbst und die Anderen erzählen – Zur Konstruktion und Funktion der Memoiren

Schon anhand der oben angeführten Zitate aus den Tagebüchern wird sichtbar, dass auch ein Tagebuch, trotz seines Wahrheitsanspruches, ein Konstrukt, oder vielmehr ein doppeltes Konstrukt ist, und nicht nur mit der Selbstdarstellung des Schreibenden und der „biographischer Illusion“ (BOURDIEU 1990) zu tun hat, sondern auch eine gewisse Rolle (auch in Bezug auf andere im Text dargestellte Personen) zu erfüllen hat. Die gemeinte doppelte Konstruktion resultiert meiner Meinung nach sowohl aus der konstruktiven Beschaffenheit der Erinnerung selbst, die sie von dem Geschehen „an sich“ unterscheidet, als auch aus der Auffassung, nach der autobiographisches Schreiben als „autobiographische Fiktion“ beschrieben wird. Durch das Narrativ der Erinnerung sind, wie Robert Musil in seinem Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* bemerkt, „die meisten Menschen [...] im Grundverhältnis zu sich selbst Erzähler“ (MUSIL 1978: 650). Im Falle der Egodokumente kommt noch zusätzlich ein vermeintlicher Empfänger ins Spiel, die Erinnerung wird also nicht nur von dem Autor sich selbst erzählt, sondern es wird, je nach Adressat, eine parallele Selbst-Geschichte entworfen.

Darin lassen sich die Nähe zwischen dem Erlebten, der Erinnerung an das Erlebte und der angestrebten Wirkung erkennen, je nach dem Grad des Bewusstseins um das eigene Schreiben und den schriftstellerischen Fähigkeiten des Autors. Manchmal wird aber das eigene Schreiben selbst zum Thema der Überlegungen. Und zwar: Wie soll in einem Tagebuch, in Memoiren erinnert werden? Und wer ist Adressat dieser Erinnerungen?

Hugo Delitsch, der Apotheker, der gleich nach der Gründung der Kolonie Dona Francisca nach Brasilien kam, überlegt an einer Stelle:

Wie aber fange ich es an, den Zwischenraum auszufüllen, der zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart in diesem Buche liegt? Mein Gedächtnis ist zu schwach, die hervorragenden Thatsachen wiederzugeben, wie sollte es sich der Gefühle erinnern? Wie die Stürme beschreiben, die in dieser Zeit unsre Familie zerreissen, die mein Herz durchtoben? (DELITSCH 1858)

Auch der Sohn des Setzers Conrad Baumer – Hermann Baumer – machte sich darüber Gedanken, wie wohl spätere Generationen bzw. seine eigene Generation die Erinnerungen seines Vaters und somit das Gedächtnis an die Anfänge der deutschen Kolonisation in Santa Catarina empfangen werden und vermutete, dass seine Ausführungen auf Unverständnis stoßen können, was der oben ausführlicher zitierten Stelle zu entnehmen ist: „Falls zukünftige Generationen dieses Buch lesen und damit dieselben, falls sie sich nicht reindenken können, möchte ich bitten, wenigstens versuchen sich reinzudenken.“ (BAUMER 1940)

Die Erinnerungen von Susanne Hamm, Tochter von Johann Riediger, haben eine sichtbar aufbauende Funktion und sind eher an eventuelle mennonitische Leser bzw. auch Familienmitglieder gerichtet. Es werden ausführlich die Verfolgung in Russland, die Folgen des Zweiten Weltkrieges für Deutschland und für Deutschsprecher, sowie private Schicksalsschläge beschrieben – stets mit dem Hinweis auf die göttliche Vorsehung. Diese Hinweise findet man auch in den angehängten Briefen, wie in dem folgenden Brief aus Deutschland aus dem Jahre 1946:

Mit Grauen denken wir zurück an die schreckliche Nacht als es schien wie wenn die Welt unterging und unsere schöne Stadt Dresden in Flamen aufging. Alles was wir retteten war der Kinderwagen und ein Kopfkissen [...] Da fragten wir uns warum Gott so etwas wohl zuließ. Doch jetzt habe ich schon oft gesagt, der liebe Gott verlässt die Seinen nicht. (RIEDIGER: 68-69).

Die Einschübe auf Plattdeutsch und Russisch werden nicht übersetzt und dienen eher der Hervorhebung der Originalität und Besonderheit des Erinnerungsfundus und zeugen davon, dass eventuelle Leser auch diese Sprachen beherrschen. Sporadisch findet man Umschreibungen oder Übersetzungen der portugiesischen Begriffe (meistens aus dem Agrarbereich) in den Briefen an Verwandte in Deutschland, die nebst anderen Briefen den eigentlichen Memoiren angehängt worden sind.

Das Tagebuch von Melita Kliewer-Nikkel scheint an einen breiteren Adressatenkreis gerichtet zu sein: Außer der näheren Beschreibung der Gegebenheiten,

Speisen und Bräuche in Paraguay und in Brasilien findet der Leser meistens Erklärungen oder Übersetzungen sowohl aus dem Plattdeutschen als auch aus dem Portugiesischen oder Spanischen. Anders fällt hingegen das handgeschriebene Tagebuch der Krankenschwester Sybille von Moers aus, das, wie bereits erwähnt, zweisprachig, nämlich zuerst auf Portugiesisch und nach 1946 auf Deutsch, geführt worden ist. Erinnert wird vor allem an den beruflichen Werdegang in dem Krankenhaus von Hammonia, wobei die reichlich vorhandenen Fotos eine wichtige zusätzliche Informationsquelle sind.

Sowohl bei Sybille von Moers als auch im Falle von Friedel Goldschmied findet man zahlreiche Abbildungen, die den Memoiren beinahe eine Reisetagebuch-Aufmachung verleihen und als eine zusätzliche Quelle fungieren, das Beschriebene zu untermauern. Manchmal sprechen die Bilder jedoch eine eigene Sprache, was zu einer gewissen Diskrepanz führt, wie im Falle der Jagdfotos bei Sybille Moers. Sie beschreibt eine Jagdszene als äußerst fröhliches, entspanntes Ereignis. Besonderer Beliebtheit erfreuen sich wilde Tiere, wie „Tiger“ (womit wohl Jaguare gemeint werden). Auf den folgenden Fotos werden die erlegten „Tigerwelpen“ so gezeigt, als ob sie noch lebten und eine „Gefahr“ darstellen würden; ein aufmerksamer Beobachter bemerkt jedoch, dass ihre Köpfe auf Holzstöcken gestützt sind.

Die Bilderflut in den beiden Erinnerungstexten schreibt sich in die Strömung der von Gerhard Paul propagierten *Visual History*.<sup>10</sup> Bei Paul heißt es, dass dieses *Iconic Turn*,<sup>11</sup> die Macht der Bilder, die nun (wieder einmal) das Bewusstsein der Menschen beherrscht und Wissenschaftler beschäftigt, bereits das ganze 20. Jahrhundert umfasst.

Im Falle der deutschen Massenmigration nach Südamerika, insbesondere nach Brasilien, sind die Bilder, die das Gedächtnis prägen, nicht wegzudenkende Komponenten des kollektiven Gedächtnisses in Brasilien selbst und auch jenseits des Ozeans. Bilder einer Schiffreise, des "Großen Wassers", Bilder einer Hütte mitten im Urwald, eines Pinienwaldes, einer jeweils ärmlich gekleideten oder festlich-bürgerlichen Gesellschaft vor der Kulisse des brasilianischen Hochlandes, eines modernistischen Krankenhauses auf einem Hügel umgeben von Palmen, wie das in Ibirama bei Hammonia in Santa Catarina. Die Bilder und Illustrationen aus den Memoiren und Tagebüchern

<sup>10</sup> Vgl. dazu: Paul (2009); ders. (2008); ders. Visual History, Version: 3.0. *Docupedia-Zeitgeschichte*. Abgerufen am 15.01.2019.

<sup>11</sup> Vgl. dazu u.a. Didi-Huberman (2007); Bachmann-Medick (2014); Belting (2011); Bredekamp (2010); Knoch (2005).

sprechen oft ihre eigene Sprache und sind bestimmt ein ausgesprochen wichtiges Thema für einen separaten Aufsatz.

## 5 Worüber die Memoiren schweigen

Im letzten Abschnitt dieses Beitrags widme ich mich hingegen dem, was aus den Tagebüchern wie ein weißer Fleck ragt, worüber in den meisten Memoiren Stille herrscht. Erwähnt werden auch disparate Stellungnahmen zu komplexen historischen Ereignissen, wie der Zweite Weltkrieg.

Zu den ausgelassenen Themen gehört wohl die Situation der indigenen Bevölkerung auf den kolonisierten Territorien. Vor allem im Süden des Landes waren große Teile der heutigen Bundesländer Paraná und Santa Catarina nicht kolonisiert und von Indios bewohnt, die im 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts entweder vertrieben oder getötet worden sind. Noch viele Jahre nach der Besiedlung und Bebauung der Landflächen durch Europäer kam es zu Auseinandersetzungen mit den Einheimischen, was eher Stoff für Abenteuer- und Jugendromane<sup>12</sup> lieferte als zum Grund selbstreflektierender Überlegungen wurde. In diesem Fall fungiert der Andere als einer, der anscheinend keiner Erwähnung wert ist, oder dessen Geschichte mit dem eigenen Werdegang in der dargestellten Form nicht vereinbar scheint und daher verdrängt wird. Aleida Assmann deutet die Erscheinung des Vergessens und Verdrängens folgenderweise:

Das Gedächtnis, [...] die Dynamik von Erinnern und Vergessen auf der Ebene des Individuums [...] ist kein statistischer Behälter, in dem Erfahrungen unverändert konserviert werden. Persönliches Erinnern ist ein dynamischer Prozeß, in dem man sich von den Bedingungen und Bedürfnissen der Gegenwart aus immer wieder etwas anders auf die Vergangenheit einlässt und dabei gerade so viel von ihr zuläßt, wie man gebrauchen oder ertragen kann. (ASSMANN 2004: 84)

Am Beispiel des Tagebuches von Sybille Moers wird es besonders sichtbar, wie sehr dieses Thema ausgeblendet wird. Die Schreibende erwähnt mit keinem Wort die Tatsache, dass in Ibirama, wo sie arbeitet, ein innovatives Projekt entstand, das Schutz der indigenen Bevölkerung zum Ziel hatte. Der Ideengeber, Eduardo Lima e Silva Hoerhann, nahm den ersten friedlichen Kontakt zu den Indios aus dem Stamm der Xokleng mit dem Zweck auf, sie in einem Reservat unterzubringen und somit ihre

---

<sup>12</sup> Vgl. dazu u.a.: Rambo (1934); Böttner (1930).

Ausrottung durch deutsche und vor allem italienische Siedler zu verhindern.<sup>13</sup> Nach Verhandlungen wurde ihr Siedlungsgebiet 1916 abgegrenzt, was die Übergriffe der europäischen Kolonisten verringerte, jedoch nicht völlig aufhielt. In den 40er und 50er Jahren hielt sich Hoerhann weiterhin in Ibirama auf, wo er 1976 verstarb.

Auch in den beiden erwähnten mennonitischen Tagebüchern ist kaum von Indios die Rede, wobei aber andere Migrantengruppen ebensowenig erwähnt werden. Dafür ist von der indigenen Bevölkerung in Paraguay und Brasilien in einem Brief von Fritz Kliewer an das Auswärtige Amt die Rede, wo er die Unmöglichkeit betont, „aus einem Indianer einen Mennoniten“ (KOSOK 1960: 370-371) zu machen, da, wie er behauptet, Mennonit zu sein so viel wie Deutscher und Christ zu sein bedeutet. Diese Haltung entsprach jedoch nicht der Grundeinstellung. Insbesondere in dem paraguayischen Chaco gab es mennonitische Missionen und ansonsten unterhielten die mennonitischen Migranten, wie Peter Klassen betont (KLASSEN 1991), gute nachbarschaftliche Beziehungen zu den indigenen Stämmen.

Auch wenn der Zweite Weltkrieg die Titelseiten der meisten deutschsprachigen Periodika in Brasilien zwischen 1939 und 1945 okkupierte, so wird er in den von mir bislang gefundenen Tagebüchern wenig bis kaum thematisiert. Im Falle der Krankenschwester Sybille von Moers, die am Ende des Krieges in der deutschen Siedlung Hammonia, Santa Catarina tätig war, wird der Krieg nur einmal mit einem Satz erwähnt: an seinem Ende. Bedeutend ist jedoch, dass in der deutschen Kolonie in Hammonia Mennoniten mit Distanz als Russendeutsche oder sogar Russen bezeichnet werden. Auch die Sprache der zwei erhaltenen Tagebücher ist nicht ohne Bedeutung: Während das erste Tagebuch, das 1944 anfängt und 1946 endet, auf Portugiesisch verfasst wurde, ist der zweite Band, ab Juni 1946, auf Deutsch verfasst: ein wahrscheinlich wegen des Verbotes der deutschen Sprache angewandtes Manöver, auch wenn mit jeweils einigen deutschen / portugiesischen Einschüben und interessanten zweisprachigen Komposita, die von der Akkulturation zeugen.<sup>14</sup>

Mit einem ganzen Kapitel wird dafür der Krieg, bzw. seine Reperkussionen in Lateinamerika auf die mennonitische Gemeinde in Paraguay in den Erinnerungen von

<sup>13</sup> Vgl. Zur Pazifikation bei Ibirama: Zemke (2018), abgerufen am 26.10.2019; Hoerhann (2005).

<sup>14</sup> Bei den zusammengesetzten Wörtern handelt es sich um deutsch-portugiesische Komposita, wo die portugiesische Komponente nur manchmal in der deutschen Sprache nicht existent oder schwer übersetzbare ist. Außerdem kommen auch Doppelwörter, wie der „Caminhão-Verunglückte“, vor, wo das portugiesische Wort durchaus eine deutsche Entsprechung hat (hier: Lastkraftwagen).

Melitta Kliewer Nikkel beschrieben. Bei dem Buch, das auch online zugänglich ist, handelt es sich um eine bearbeitete Auswahl der Einträge ins Tagebuch, die seit der Kindheit und Flucht aus Russland über die Jugend in Paraguay bis zum hohen Alter in der Kolonie Witmarsum bei Palmeira (Paraná) reichen. Der Krieg wird erst 1943 erwähnt („Die Donner des Krieges“) und 1944 thematisiert in Bezug auf die nahende deutsche Niederlage und damit verbundene Verfolgung der Mennoniten (Kapitel 4 – „Der zweite Weltkrieg und seine Folgen für uns“). Es wird darauf hingewiesen, dass Mennoniten, die Reichsdeutsche waren, Paraguay verlassen mussten; die Konsequenzen des Krieges in Europa werden jedoch ausgeblendet. Das Kriegsende wird nicht mit Erleichterung, wie in dem Tagebuch der Schwester Sybille, sondern mit Trauer erwähnt:

Ansonsten war der Mai überschattet von dem Zusammenbruch Deutschlands am 8. Mai. In unserer Nähe hatte das Ehepaar Ernst und Anni Krone einen Laden und ein Radio. Abend für Abend fanden sich dort die Oldenburger Männer ein und verfolgten die Geschehnisse in Europa. Fritz traf Deutschlands Niederlage hart, hatten wir doch immer noch auf einen „Sieg“ gehofft. Doch das Leben ging weiter [...].<sup>15</sup>

Melitas 19 Jahre älterer Ehemann sowie ihr Vater wurden ihren Berichten zufolge verhört und mussten wegen der Anklage ihrer vermeintlichen NSDAP-Zugehörigkeit, die sie bestritten, mit ihren Familien mehrmals umziehen. Aufgefordert von einem Beamten, ihm die im Haus vorhandene „NS-Literatur“ vorzulegen, präsentierte Melita Kliewer bei einer der Durchsuchungen empört, Hetzblätter gegen das Dritte Reich sowie Märchen der Gebrüder Grimm; an anderer Stelle erwähnt sie aber, dass sie sich auf die Geburt ihres ersten Kindes u.a. durch die Lektüre des Buches *Die deutsche Mutter und ihr erstes Kind* vorbereitet, ein Standardwerk verfasst von Dr. Johanna Haarer, das in den Mutterschulen des Dritten Reiches benutzt wurde und in dem Kapitel zur Erziehung dem Zeitgeist äußerst treu blieb.

Interessanterweise ist die Geschichte von Fritz Kliewer vor seiner Ankunft in Brasilien auch aus anderen Quellen bekannt.<sup>16</sup> Dort werden u.a. Mennoniten, die gegen religiös motivierten Pazifismus mit dem Nationalsozialismus liebäugelten, genannt, unter ihnen Fritz Kliewer als einer der wichtigsten Unterstützer des NS-Staates in Paraguay. In seinem, wie auch in anderen ähnlichen Fällen, führte die politische Einstellung nicht nur zu Problemen mit dem paraguayischen Staat, sondern auch zu Spannungen zwischen

<sup>15</sup> Kliewer Nikkel (2013). Abgerufen am 30.01.2019.

<sup>16</sup> Vgl. dazu: Goossen (2016), abgerufen am 30.01.2019; Thiesen (1999).

dieser Gruppe und anderen, orthodoxen und teilweise strikt antinazistischen Mennoniten, wie Thiessen betont (THIESEN 1999).

## 6 Schlussbemerkungen

Abgesehen von der starken Bindung vieler Schreibenden aus der ersten Generation an ihr altes Heimatland ist eine stufenweise Akkulturation zu verzeichnen, sogar bei Autoren, die in zeitweise hermetischen und ethnisch wenig differenzierten Gemeinschaften aufwuchsen und lebten. Einige, wie Hermann Baumer, nennen sich selbst „Deutschbrasiliener“ oder „Brasilianer deutscher Herkunft“ und fühlen sich durch eigene harte Arbeit und kulturellen Beitrag als Teil der aufwachsenden brasilianischen Gesellschaft. Andere, wie Friedel Goldschmied, können sich im national gesinnten Brasilien des Getúlio Vargas nicht zurechtfinden. Manche sehen ihren Werdegang in Brasilien als eine Erfolgsgeschichte an, andere trauern ihrer verlorenen Heimat zeitlebens nach. Im Kontrast zu dem kulturell jeweils Anderen zeichnet sich ein neues Selbstbild der Migranten ab, das teilweise die vermeintliche Überlegenheit der „älteren“, deutschen Kultur miteinbezieht und eine Schicksalsgemeinschaft, einen gemeinsamen Erinnerungsraum, zumindest in den ersten Jahren der Emigration, entstehen lässt.

Auch wenn die deutsche Sprache und die Bindung an deutsches Kulturgut alle Memoiren verbindet, darf man jedoch nicht die Tatsache aus den Augen verlieren, dass trotz der Massenemigration alle Schreibenden ihre individuellen Geschichten aufschreiben und ihre Aufzeichnungen an verschiedene potenzielle Leserkreise richten, was trotz einiger gemeinsamer Berührungspunkte und Erfahrungen unterschiedliche Erzählungen entstehen lässt. Das Reichtum und die Komplexität der Tagebücher und Memoiren als Quellen der Literatur- aber auch der Kultur- und Sprachwissenschaft beruht dabei auf der Multidimensionalität der Überlieferung, die auf sprachlicher und visueller Ebene geschieht.

## Referências bibliográficas

- ALTERMAN BLAY, Eva. Imigração ou os paradoxos da alteridade. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 43, n. 1, p. 253-256, 2001.
- ARFUCH, Leonor. *O Espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea*. Trad. Paloma Vidal. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2010.

- ARND, Karl J.R.; Olson, May E. (eds.). *Die deutschsprachige Presse der Amerikas 1732-1968. Geschichte und Bibliographie.* v. 2, Pullach bei München: Verlag Dokumentation, 1973.
- ASSMANN, Aleida. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses.* München: C.H. Beck, 2006.
- ASSMANN, Aleida. Persönliche Erinnerungen und kollektives Gedächtnis in Deutschland nach 1945. In: Mauser, Wolfram; Pfeiffer, Joachim (eds.). *Erinnern.* Würzburg: K&N, 2004.
- Aurora Paulistana.* 26.08.1852, p. 3.
- BACHMANN-MEDICK, Doris. *Cultural Turns. Neuorientierung in den Kulturwissenschaften.* 5. Auflage, Hamburg: Rowohlt Verlag, 2014.
- BAUMER, Conrad *Tagebuch* (manuscrito). Joinville, 1941 (?).
- BELTING, Hans. *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft.* Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2011.
- BHABHA, Homi K. *The location of culture,* London / New York: Routledge, 1994.
- BÖTTNER, Kurt. *Para Kaboclo: Erlebnisse deutscher Kolonistenjungen in Brasilien,* Stuttgart: Loewes Verlag Ferdinand Carl, 1930.
- BOURDIEU, Pierre. Die bibliographische Illusion. *BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History.* Trad. Eckhart Liebau, v. 1, p. 75-81, 1990.
- BREDEKAMP, Horst. *Theorie des Bildakts. Frankfurter Adorno Vorlesungen 2007.* /M.: Suhrkamp, 2010.
- CARVALHO DE ABREU SODRÉ, Gilberto. 'Branqueamento' como política brasileira de exclusão social dos negros (séculos 19 e 20). *Revista da ASBRAP,* São Paulo, n. 21, p. 9-16, 2004.
- CRANE, Ethel Eva. *The World History of Beekeeping and Honey Hunting,* London: Taylor & Francis, 1999, p. 454.
- DELITSCH, Hugo, *Tagebuch* (manuscrito).
- Deutsche Zeitung* (Porto Alegre). 1866, v.80, n. 6, p. 1.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Bilder trotz allem.* Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2007.
- DROZDOWSKA-BROERING, Izabela. De Sproak det is miene kleine Heijmat. Mennonitengemeinden in Südbrasilien. *Studia Germanica Gedanensia,* v. 35, p. 78-88, 2016.
- ERLL, Astrid. *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung.* Stuttgart: J.B. Melzer Verlag, 2005.
- GEHSE, Hans. *Die deutsche Presse in Brasilien von 1852 bis zur Gegenwart,* Gießen: Phil. Fak. Diss. vom 4. Mai 1931.
- GOLDSCHMIED, Siegfried. *Tagebuch* (manuscrito), 1938.
- GOOSSEN, Benjamin W. Mennonites in Latin America: A Review of the Literature. *The Conrad Grebel Review* v. 34, n. 3, 2016. Online: [https://uwaterloo.ca/grebel/publications/conrad-grebel-review/issues/fall-2016/mennonites-latin-america-review-literature#\\_ftn43](https://uwaterloo.ca/grebel/publications/conrad-grebel-review/issues/fall-2016/mennonites-latin-america-review-literature#_ftn43). Abgegrufen am 30.01.2019.
- HOERHANN, Rafael Casanova de Lima e Silva. *O serviço de proteção aos índios e os Botocudos: A Política Indigenista através dos Relatórios* (1912 -1926). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina / UFSC, 2005.
- KLASSEN, Peter P. *Die Mennoniten in Paraguay: Begegnung mit Indianern und Paraguayern,* v. 2, Bolanden-Weierhof: Mennonitischer Geschichtsverein, 1991.
- KLIEWER NIKKEL, Melita. *Erinnerungen werden wach,* 2013. Online: <https://melita-kliewer-nikkel.webnode.com/news/a4/>. Abgerufen am 30.01.2019.
- KNOCH, Habbo. Renaissance der Bildanalyse in der Neuen Kulturgeschichte. In: Brun, Matthias; Borgmann, Karsten (eds.). *Die Sichtbarkeit der Geschichte. Beitrag zu einer Historiographie der Bilder* (= Historisches Forum. Vol. 5). Berlin: Selbstverlag des Herausgebers, 2005.

- KOSSOK, Manfred. Die Mennoniten-Siedlungen Paraguays in den Jahren 1935-1939. *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, v. 8, p. 370-71, 1960.
- KRZYWICKI, Ludwik; Stępowski, Stanisław (eds.). *Pamiętniki emigrantów. Ameryka Południowa*. Warszawa: Instytut Gospodarstwa Społecznego, 1939.
- LEJEUNE, Philippe. *Der autobiographische Pakt*. Trad. Dieter Hornig, Wolfram Bayer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.
- MANKE, Matthias (ed.). *Kapitäne, Konsuln, Kolonisten: Beziehungen zwischen Mecklenburg und Übersee*. Lübeck: Schmidt-Römhild, 2015.
- MORATTI FRAZÃO, Samira. Política (i)migratória brasileira e a construção de um perfil de imigrante desejado: lugar de memória e impasses. *Antiteses*, v.10, n. 20, p. 1103-1128, 2017.
- MUSIL, Robert. *Der Mann ohne Eigenschaften*. In: *Gesammelte Werke in neun Bänden*. hg. v. Adolf Frisé, v. 1-5, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, 1978.
- NORA, Pierre. *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Fischer, 1998.
- PAUL, Gerhard (ed.). *Das Jahrhundert der Bilder: 1900-1949*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- PAUL, Gerhard (ed.). *Das Jahrhundert der Bilder: 1949 bis heute*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- PAUL, Gerhard. Visual History, Version: 3.0. *Docupedia-Zeitgeschichte*. Online: [http://docupedia.de/zg/Visual\\_History\\_Version\\_3.0\\_Gerhard\\_Paul](http://docupedia.de/zg/Visual_History_Version_3.0_Gerhard_Paul). Abgerufen am 15.10.2019.
- RAMBO, Balduin. *Der Held vom Berge Tayó: Erzählung vom Untergang der Guaranimissionen in Paraguay*. Freiburg: Herder, 1934.
- RIEDIGER, Johann; Susanne Hamm. *Wie Gott führt oder Aus dem Steppenvolk ein Bergvölklein*. Witmarsum, ohne Jahr.
- ROCHA DA COSTA, Ricardo Cesar. O pensamento social brasileiro e a questão racial: a ideologia do ‘branqueamento’ às divisões perigosas. *Revista África e Africanidades* v.3, n.10, 2010. Online: [http://www.africaeafricanidades.com.br/documentos/10082010\\_16.pdf](http://www.africaeafricanidades.com.br/documentos/10082010_16.pdf). Abgerufen am 10.11.2019.
- SCHMITZ, Paulo Clóvis. Eduardo de Lima e Silva Hoerhann protagonizou um feito que entrou para a história do país. Online: <https://ndonline.com.br/noticias/eduardo-de-lima-e-silva-hoerhann-protagonizou-um-feito-que-entrou-para-a-historia-do-pais/>. Abgerufen am 26.10.2019.
- SOUZA CORREA, Sílvio Marcus de. Narrativas sobre o Brasil alemão ou a Alemanha brasileira: etnicidade e alteridade por meio da literatura de viagem. *Anos 90*, v.12, n. 21/22, p. 227-269, 2005.
- THIESEN, John D. *Mennonite and Nazi? Attitudes Among Mennonite Colonists in Latin America, 1933-1945*. Kitchener: Pandora Press, co-published by Herald Press, 1999.
- TUCCI CARNEIRO, Maria Luiza. Rompendo o silêncio: a historiografia sobre o antisemitismo no Brasil. *Cadernos de História*, v.13/2012, n.18, p.79-97.
- ZEMKE, Marcelo. Pacificação em Ibirama, 2018 Online: <https://www.diarioav.com.br/pacificacao-em-ibirama-e-historia/>. Abgerufen am 27.10.2019.

*Recebido em 14 de novembro de 2019  
Aceito em 18 de fevereiro de 2020*

# História, analogia e natureza em Novalis

[The history, analogy, and nature of Novalis]

<http://dx.doi.org/10.11606/1982-88372341125>

Eduardo Guerreiro Brito Losso<sup>1</sup>

**Abstract:** By determining the three stages of the historical fate of the West in *Christendom or Europa*, Novalis promises a future synthesis between the Middle Ages and the Enlightenment from the point of view of the German romantic savant. In this future, the scientific and philosophical enthusiasm converge with mystic and poetic rapture instead of countering it. It reconciles art and science, sensitivity and spirituality, nature and history, sacred and profane. However, in the novel *The Novices of Sais* there is a series of vertiginous correlations between nature, spirit, body and history that could not have been made by a scientist. They could have only been fashioned by a poet, the only one who comprehends the meaning of nature. This article describes how the concept of re-enchantment in both books is connected to the analogous renaissance understanding which, according to Hartmut Böhme, introduces a semiology of nature based on the connecting similarities of things. If, during the Renaissance, it is the natural philosopher who deciphers the meaning of things, in Novalis's work it is the poet who uses language as the key to re-enchanting and freedom. This paper concludes by reflecting upon the conflict of illusion and reality in modern poetry.

**Keywords:** Novalis; Modern Poetry; Nature; Analogy; Re-enchantment.

**Resumo:** Ao formular as três etapas do destino histórico do Ocidente em *Cristandade ou Europa*, Novalis oferece a promessa de uma síntese futura entre a Idade Média e o Iluminismo na figura do erudito alemão romântico. Nele, o entusiasmo científico e filosófico irá ao encontro do arrebatamento místico e poético, em vez de o combater. Ele reconciliará arte e ciência, mundo sensível e espiritual, natureza e história, sagrado e profano. Já no romance *Os discípulos de Sais* há uma série de correlações vertiginosas entre natureza, espírito, corpo e história que não podem ser feitas por um cientista. Só podem ser geradas pelo poeta, o único que comprehende o sentido da natureza. O artigo pretende mostrar o quanto o ideal de reencantamento dos dois livros está ligado ao saber analógico renascentista que, segundo Hartmut Böhme, introduz uma semiologia da natureza baseada em vínculos de semelhança entre as coisas. Se, na Renascença, é o filósofo natural que decifra a assinatura das coisas, em Novalis é o poeta que faz da linguagem a chave do reencantamento e da liberdade. O artigo termina refletindo sobre o conflito entre ilusão e realidade na poesia moderna.

**Palavras-chave:** Novalis; poesia moderna; natureza; analogia; reencantamento.

**Zusammenfassung:** In *Die Christenheit oder Europa* schildert Novalis drei Etappen des historischen Werdegangs des Okzidents und verheißt die künftige Verschmelzung des Mittelalters

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro, Avenida Horácio Macedo, 2151, Cidade Universitária, Rio de Janeiro, RJ, 21941-917, Brasil. E-mail: edugbl@msn.com. ORCID: 0000-0002-5050-0957. Pesquisa realizada com bolsa de produtividade do CNPq.



mit der Aufklärung in Gestalt des gelehrten, deutschen Romantikers. In dessen Gestalt richtet sich das wissenschaftliche und aufklärerische Streben nicht weiter gegen die mystische und poetische Verzückung, sondern ist davon erfüllt; Sinne und Geist, Kunst und Wissenschaft, Natur und Geschichte, Heiliges und Profanes werden versöhnt. Schon im Roman *Die Lehrlinge zu Sais* bilden Natur, Geist, Körper und Geschichte ein außergewöhnliches Geflecht, welches sich nicht dem Wissenschaftler, sondern allein dem Poeten enthüllt, der den Sinn der Natur erfasst. Der Artikel erörtert, inwiefern das Inbild der Rückverzauberung in beiden Büchern dem Geiste der Renaissance verpflichtet ist. Die Renaissance begründete laut Hartmut Böhme eine Semiologie, die die Ähnlichkeiten der Dinge in der Natur in den Blick rückt. Während es allerdings in der Renaissance der Naturphilosoph ist, der die Signatur der Dinge aufschlüsselt, so ist es bei Novalis der Dichter, der sich durch die Sprache der Freiheit und Verzauberung der Welt eingedenkt. Am Schluss reflektiert der Text über die Spannungen zwischen Illusion und Realität in der Poesie der Moderne.

**Stichwörter:** Novalis; Moderne Poesie; Natur; Analogie; Rückverzauberung.

“Nós somos habitantes da floresta. Nossa  
estudo é outro. Aprendemos as coisas  
bebendo o pó de yakoana com nossos xamãs  
mais antigos”

*Davi Kopenawa*

## 1 Religião e poesia moderna

Estamos acostumados hoje a dissociar liberdade do escritor de religião. A literatura ganhou autonomia precisamente porque conseguiu se libertar das amarras da doutrina de qualquer instituição religiosa. Geralmente assinalamos, nas declarações de poetas do século XVIII e XIX, onde e quando eles demonstraram independência diante da moral cristã ou, quanto aos mais ousados, onde parecem tê-la provocado deliberadamente, como William Blake, no *Matrimônio do céu e do inferno*, Charles Baudelaire, em *As litanias de satã, O Discurso do Cristo morto do alto do universo no sentido de que não existe Deus*, de Jean Paul Friedrich Richter, e *Uma estadia no inferno*, de Arthur Rimbaud. Se o poeta é obediente ao cristianismo, onde estaria sua esperada ousadia? Temos a tendência a pensar que, se ele assim o for, não produz mais do que discursos pastorais.

É por isso que o ensaio de Georg Philipp Friedrich von Hardenberg, mais conhecido como Novalis, intitulado e canonizado como *Cristandade ou Europa*, de 1799, é considerado o seu momento mais fraco. Ele idealiza um governo medieval eclesiástico que harmonizava e unia homens simples. Estes viviam sossegados, sempre seguros de

poder contar com a autoridade de governantes sábios, que “amenizavam e iluminavam os momentos mais conturbados da vida”. Eles não permitiam que dissensos perturbassem a paz geral. Suas palavras suscitavam, por si mesmas, uma alegre obediência, pois a “maravilhosa beleza da Senhora da Cristandade” reluzia de sua fé infinita e contagiava todo o povo. Dos templos saíam tocantes imagens, doces fragrâncias, música exaltada, executadas por magníficas assembleias; as pessoas sentiam sua grandeza monumental, “carregada de mistério” (NOVALIS 1991: 18).

Discursos inspirados e grandes rituais proporcionavam aos fiéis uma mistura de firmeza moral e encantamento estético. Ninguém desejaría obter algo a mais. A ingenuidade se justificava por tornar a sociedade feliz e pacífica. Esse é o quadro, ou melhor, o vitral colorido da Idade Média, descrito por Novalis. Ele não nega que essa perfeita simplicidade era frágil e indefensável. Neste momento os protestantes iniciaram mudanças: introduziram a leitura literal da Bíblia e a traduziram, vulgarizando-a. Em seguida, a frieza do saber mundano iluminista motivou um ódio contra o livro sagrado, depois contra os irracionalismos da fé, acusada de ignorância e, por fim, contra todo sentimento religioso. Isso levou a Europa à decadência. A principal nação responsável por esse estado de coisas foi a França.

Finalmente, Novalis introduz uma profecia: a anarquia da revolução francesa levará, inescusavelmente, a uma irresistível reação a si mesma, a um novo interesse pela religião, e o catolicismo voltará a dominar a Europa. Novalis observa que está em curso uma grande fermentação cultural, nas artes, na filosofia, nas ciências naturais, especialmente sediada na Alemanha. Se o entusiasmo religioso foi parcialmente banido, está em pleno vapor o entusiasmo intelectual, que, percebe-se, fermenta o potencial de resgatar o primeiro. Por conseguinte, tudo indica que haverá uma grande síntese entre indivíduo e sociedade, subjetividade e objetividade, fé e razão, espiritualidade e ciência, mística e crítica, sentimento e conhecimento. E que povo será responsável por esse heroísmo histórico? O alemão – por coincidência, os conterrâneos de Novalis. O reencantamento do mundo acabará com as guerras, inúteis e sofridas, entre as nações. Toda a corrupção da fé perpetrada pela arrogância dos eruditos, pela confusão das brigas políticas, chegará a um final feliz. No fundo, a erudição também está a serviço do desenvolvimento da humanidade e, num futuro reconciliador, tenderá para o lado da fé. Por fim, a ressurreição da religiosidade é a ressurreição da Europa.

Saímos da leitura do “discurso” (*Rede*) decepcionados. Afinal, não foi o pré-romantismo alemão aquele que não só antecipou todo o movimento romântico europeu, inclusive francês, como ainda produziu uma reflexão filosófica que fundamentou as bases da crítica literária moderna, ultrapassando o paradigma judicativo? Não foi Friedrich von Hardenberg que, junto com Friedrich Schlegel, introduziu uma nova reflexão sobre a linguagem, que antecipou todo o *linguistic turn* das ciências da linguagem e da teoria da literatura do século XX? Podemos, inclusive, citar um trecho que mostra como Hardenberg havia já pensado a autorreferencialidade da linguagem e sua centralidade na poesia:

Se apenas se pudesse tornar compreensível às pessoas que com a linguagem se dá o mesmo que com as fórmulas matemáticas — Elas constituem um mundo por si — Jogam apenas consigo mesmas, nada exprimem a não ser sua prodigiosa natureza, e justamente por isso são tão expressivas — justamente por isso espelha-se nelas o estranho jogo de proporções das coisas. (NOVALIS 1998: 195, do “Monólogo”).

Aqui, vê-se como ele está chamando atenção ao fato de a linguagem não ser apenas mero apêndice da realidade, um instrumento de comunicação meio ineficiente, mas, ao contrário, ser um mundo especial, de rica expressividade, isto é, possuir um “espírito musical” que abre a possibilidade de se fazer a relação entre as coisas. A linguagem nunca é “pobre” mas sempre “universal demais”, “inesgotável em melodias” (NOVALIS 1998: 121), “um mistério tão prodigioso e fecundo”, que “somente em seus livres movimentos a alma cósmica se exterioriza e faz delas um delicado metro e compêndio das coisas” (NOVALIS 1998: 195). Esse excesso de universalidade, esse veículo de exteriorização e “instigação” da alma (“a eficácia da linguagem em mim” NOVALIS 1998: 196), esse espaço de medida e nomeação de tudo é misterioso e prolífico, mágico e musical, faz da linguagem a chave do reencantamento e da liberdade, e isso só é possível mergulhando em suas relações internas.

O ar messiânico de *Cristandade ou Europa* parece, de início, ter pouco a ver com tais *insights*. De qualquer forma, não há dúvida de que é um dos textos mais emblemáticos do romantismo. Ele contém boa parte das características enumeradas pelos manuais de história da literatura: nostalgia e idealização da espiritualidade medieval, recusa do mecanicismo, racionalismo e empirismo; repulsa ao espírito capitalista burguês; nacionalismo (ainda que, no caso alemão, seja sem nação, o que não deixa de ser uma ironia) que pretende incorporar uma “individualidade universal”; devaneios utópicos; visão escatológica da história. Não interessa ao romântico a realidade concreta, antes, o

“mundo de possibilidades” da imaginação, e se ele for aberto pela linguagem, como vemos no trecho acima citado, tanto melhor.

Isso significa que, nesse trecho, onde encontramos um *insight* raro, o caráter autárquico da linguagem está ambigamente ligado à liberdade do eu, seja para corroborá-lo, seja para ameaçá-lo com um fator impessoal que espelha tanto a objetividade neutra da matemática quanto o maravilhamento com o livro do mundo, isto é, os nexos entre as coisas. O arrebatamento místico com o movimento independente da linguagem despersonaliza o sujeito ao mesmo tempo em que o potencializa. Não seria insensato dizer que essa junção de matemática e encantamento, tornada um instrumento capaz de impor sua própria vontade ao sujeito, sua própria cadência, se assemelha ao terceiro momento sintético profetizado em *Cristandade ou Europa*. Por isso, mesmo as reflexões mais avançadas de Novalis estão ligadas ao horizonte hermenêutico da época, e o presente ensaio nos ajudará a entender algumas dessas contradições românticas.

## 2 Proposta

Novalis produziu uma obra poética que se tornou referência de toda a poesia moderna mais avançada, e é um precursor central da teoria literária do século XX. Ainda assim, como foi possível, no auge de sua produção, pouco antes de morrer, escrever um ensaio tão retrógrado e conservador? Essa é a pergunta que tantos especialistas se fazem, lamentando o deslize de nível. Especulações filológicas desconfiam que seu irmão mais novo, Karl von Hardenberg, poderia simplesmente ter inventado as partes mais suspeitas, há até os que duvidam do próprio Schlegel (que se converteu ao catolicismo em 1808; SCHIERBAUM 2002: 531-535). Contudo, a controvérsia do conservadorismo apareceu já quando o “discurso” foi lido no círculo dos românticos. O texto foi indicado por Schlegel para ser publicado na revista *Athenäum*. Goethe foi consultado e, como o grande poeta de Weimar não era afeito a apologias à religião, não recomendou a publicação. Isso significa que, por mais modificações que tivessem sido feitas posteriormente, a versão canonizada não está muito distante do que Novalis apresentou aos seus contemporâneos.

O grande erro de *Cristandade ou Europa*, especialmente aos olhos hodiernos, é investir a esperança utópica religiosa, católica, na história. Quem busca na história esperanças utópicas, é porque desistiu do pessimismo teológico diante da imanência. Não faz sentido juntar as duas áreas. Se ele sugere uma antecipação de certas visões

escatológicas do marxismo, que depois farão história, seu gesto ainda trai a fantasia idealista. Isso sem contar seu descarado nacionalismo (sem nação) e eurocentrismo. Como hoje já passamos por uma série de estágios de desconstrução do eurocentrismo, vindas de dentro e de fora da Europa, sua aspiração por santificar almas europeias, para que elas se juntem a outros continentes e entoem cânticos sagrados como membros de uma única família religiosa soa indubitavelmente muito mal (NOVALIS 1991: 49).

Aparecem estudiosos que, contudo, procuram demonstrar como as exaltações religiosas do pré-romântico estão intrinsecamente relacionadas ao seu avanço artístico e crítico, e que passagens brilhantes como a acima citada estão ligadas a uma concepção da literatura livre e autônoma, mesmo que seja, do mesmo modo, religiosa. Para isso, é preciso, sim, reconhecer o que se evidencia como ultrapassado nesse texto, mas ler nas suas entrelinhas traços pouco reconsiderados que, no meio das intenções conservadoras, passam despercebidos. Nesse sentido, é inevitável uma leitura analítica e interpretativa do imaginário que o fantasmagoriza, assim como uma leitura historiográfica de uma das primeiras propostas de interpretação histórica do destino europeu.

No Brasil, não era fácil entender, para muitos estudiosos laicos, como que Jorge de Lima e Murilo Mendes, em pleno modernismo, foram católicos engajados, fervorosos e conseguiram ser, ao mesmo tempo, ousados na forma, na linguagem e também no assunto, sem deixar de falar sobre temas e símbolos tipicamente místicos (LIMA 1968: 158, 247, 339; CANDIDO 1989: 188-189; ANDRADE 1953: 42). Tais casos se somam ao questionamento da tese da progressiva secularização da civilização e do desencantamento weberiano do mundo, que estava em alta até os anos 1960 (AGAMBEN 2011: 15-16). Ela começou a ser discutida não só diante da retomada de crescimento das religiões e sua importância geopolítica, mas também, como é o caso do nosso autor, de elementos oriundos da literatura mais progressista. Se, dentro da tese da secularização, casos como esses eram vistos como pequenas falhas, restos ainda comprometidos com o passado na trajetória de grandes nomes (ROMANO 1997: 67-70, 79-81, 87-92), eles passam a ser lidos a partir de uma visão menos linear e mais atenta à série de fatores delicados que permeiam a relação entre religião e esclarecimento, espiritualidade e cultura, desencantamento técnico e reencantamento da natureza.

Verificam-se duas propostas mais recorrentes, na bibliografia crítica, de abordar esse ensaio. Uma é fazer a leitura contextual dos pressupostos de sua filosofia da história, e da forma específica de síntese entre um modelo de desenvolvimento histórico

progressivo e outro cíclico (KUSTER 1979; ZANUCCHI 2006: 71-75). Outra é estudar como sua estrutura é obediente a manuais de retórica da época (KUSTER 1979; ZANUCCHI 2006: 71-75). São estudos interessantes, uns bem filológicos, outros associados à filosofia da história. Não é o que faremos.

Aqui, nosso interesse se concentra numa interseção entre três áreas: estudos literários, estudos de religião (especialmente do aspecto místico) e estudos ecológicos, atualmente chamada de ecocrítica. Minhas questões são: que tipo de defesa da religião ele propõe; qual a relação da sociedade e da história humana com a natureza; qual o papel da poesia na mediação entre missão histórico-religiosa e natureza e, por fim, como essas noções estão inseridas no imaginário espacial romântico da Europa.

Por fim, pretendemos comparar a compreensão que o poeta adquire do **sentido da natureza** em *Os discípulos de Sais* com o esquema histórico de *Cristandade e Europa*. Com a ajuda de Hartmut Böhme, ressaltarei o papel da analogia na ligação intrínseca entre poesia e natureza.

### 3 Antinomia e analogia

Há um antagonismo de dois princípios que norteiam o discurso, em que um é defendido, outro é atacado. Novalis caracteriza os “membros da alta corporação” eclesiástica ou aristocrática como homens capazes de “piedoso recolhimento [*göttlichen Betrachtungen*, a tradução literal seria “contemplação divina”] do lado de dentro das solitárias paredes de um mosteiro”. Eles buscam a “contemplação atenta do seu mundo interior” (*zur aufmerksamen Betrachtung der inneren Welt*) (NOVALIS 1991: 22; NOVALIS 1977a: 509). Seu modo de vida ascético é explicitamente louvado. Embora tal ideal de vida seja nobre, houve um “cisma” (*Spaltung*) na história e ele foi “denunciado como fraude e ilusão” (*als Trug und Wahn ausgeschrien*) (NOVALIS 1991: 21; NOVALIS 1977a: 509). Assim surgiu seu antagonista, o homem avaro, egoísta, que dirige todas “as aspirações apenas para o bem-estar material” (NOVALIS 1991: 22; NOVALIS 1977a: 509). Ele se ocupa tanto disso que não tem mais tempo para a contemplação: encontra-se sempre azafamado, à procura de saber e posse. Mais adiante, o autor fala da figura do erudito (*Gelehrter*), inimigo por excelência da “antiga organização clerical” (NOVALIS 1991: 32; NOVALIS 1977a: 515). À medida que o saber e a fé travam batalha, ele ganha terreno, e o “sentido do sagrado” é

ressecado (*die Vertrocknung des heiligen Sinns*) (NOVALIS 1991: 28; NOVALIS 1977a: 512).

Nessa guerra entre “o antigo e o novo”, onde estará a poesia? Novalis sempre associa o entusiasmo poético ao religioso. Quando o “poder secular tornou-se soberano, o sentido artístico sofre em consonância com o sentido religioso” (NOVALIS 1991: 28; NOVALIS 1977a: 512). O templo medieval é todo ornado com produções artísticas sublimes e piedosas. Quando os protestantes e, depois, os iluministas eruditos atacam a ingenuidade devota, a arte sofre tanto quanto a religião. A “obediência matemática” suprime “todos os vestígios do sagrado” (*jede Spur des Heiligen zu vertilgen*) e, embora se arvore de possuir a virtude da tolerância, na verdade impõe um espírito de neutralidade e indiferença à exaltação da fé e da poesia. O mundo se torna desencantado por um motivo muito simples: a luz do conhecimento científico não quer outra coisa senão “expurgar de todo e qualquer elemento poético a natureza e a terra que vivemos” (NOVALIS 1991: 34; NOVALIS 1977a: 516). Novalis está exagerando? Afinal, o iluminista não é amigo das artes, inclusive lutando por sua independência? Novalis, sem dúvida, idealiza o catolicismo e força a mão para relacionar desenvolvimento artístico com governo clerical. Mas nota-se um momento de verdade em sua argumentação. Ele enfatiza que há um **sentido** estético que une estados místicos e poéticos, mas, com o avanço da matematização do mundo, com o paradigma mecanicista, é essa sensibilidade que começa a se perder.

Depois de nosso percurso em torno da dicotomia que ele constrói, fica mais claro, nessas passagens, qual o potencial crítico do romantismo novaliano. O exagero desse poeta em usar verbos fortes como “suprimir” (*vertilgen*) e “expurgar” (*säubern*) traços do sagrado é justificado ao repararmos como ele se insurge contra figuras que representam o futuro sucesso de um paradigma econômico, tecnocrático e administrativo - em termos atuais. A neutralidade do cientista e do burguês busca a dominação da natureza e, com todo atrevimento, cega os olhos a uma valorização estética de minúcias profanas, que, em termos românticos, são entendidos como “vestígios do sagrado”, “elementos poéticos” da natureza. “A poesia contrasta na sua riqueza oriental com a desolada e fria Espitisberga desse saber de gabinete” (NOVALIS 1991: 47). Ardor subjetivo e exótico não têm lugar na algidez objetiva do conhecimento.

Assim, o desenvolvimento histórico europeu resultou numa máquina de destruição da “beleza da fé”, num empreendimento de extinção da poesia da natureza,

aniquilamento do deslumbramento espiritual. Percebe-se que geralmente a crítica moderna à religião separa o dogmatismo da fé do desinteresse estético para defender a autonomia da arte, mas Novalis os une indissoluvelmente, pois não enxerga na religiosidade senão qualidades artísticas e entusiásticas.

Chegamos a uma verdadeira antinomia, em que Novalis já tomou posição desde o início. A Europa começou muito bem e acabou muito mal. Sua origem é sublime e perfeita, o desenrolar da secularização é monstruoso e repugnante. Nada mais antimoderno, nada mais retrógrado – até aqui. Se Novalis terminasse o texto nesse ponto, não seria mais do que um mero tradicionalista, avesso a qualquer ideia de modernidade. Seria uma enorme contradição imaginar que um dos grandes precursores (junto de Edgar Allan Poe) dos fundadores da poesia moderna (Baudelaire, Rimbaud e Mallarmé), segundo Hugo Friedrich (1978: 141), não fosse mais do que um conservador dicotômico.

No entanto, precisamos fazer algumas observações que irão abalar a dicotomia. Embora Novalis defenda, essencialmente, a era medieval, e ataque os protestantes, há um elemento quase não abordado por ele que está por trás de boa parte de tudo o que diz sobre beleza espiritual, poesia e natureza. Trata-se da filosofia hermética renascentista, da qual foi leitor assíduo e compenetrado. Ele se refere a ela rapidamente, de forma positiva, quando cita as misteriosas sociedades secretas (alusão aos Rosacruzes, NOVALIS 1991: 56) e Jakob Böhme (1575-1624), o teósofo mais dileto dos românticos, autor da *Assinatura das coisas* (*Signatura rerum*, BÖHME 2009). Em seu painel histórico, Böhme é, junto com os jesuítas, uma estrela solitária (ainda que formando em torno de si uma “pequena comunidade”, segundo Novalis) de reencantamento cósmico em meio à marcha da literariedade e vulgaridade protestante (NOVALIS 1991: 28). Porém, sabe-se que Böhme não foi tão solitário em seu tempo: desde Marsilio Ficino (1433-1499), há toda uma filosofia renascentista que releu e reinterpretou Platão junto ao lendário Hermes Trismegisto, deus de nome grego mas de origem egípcia (que remonta ao deus Toth), suposto autor do *corpus hermeticum*. Segundo Frances Yates, a partir de Ficino, houve todo um movimento cultural que buscava a formulação de uma magia reformada e erudita (YATES 1995: 13-32). Tais filósofos, como Giordano Bruno (1548-1600), ousaram propor uma reforma mágica da Igreja a partir do que Foucault chamou de “saber da semelhança” (FOUCAULT 2000: 24). Pelo destino de Bruno, condenado pela inquisição à morte na fogueira, em 1600, já se sabe que eles fracassaram. Mesmo assim, seu legado se espalhou pela Europa, e o chamado “idealismo mágico” de Novalis é um de seus mais importantes

herdeiros (é o que defendem BERGENGREN 2003: 39-42 e BÖHME 1988: 25, 40-41, 97-115).

Portanto, quando Novalis caracteriza os encantos da era medieval, está se referindo, sub-repticiamente, a toda uma linhagem que vai de nomes da filosofia antiga, como Plotino (205-270), e medieval, como Pseudo-Dionísio Areopagita (*Corpus Dionysiacum*, escrito entre 485 e 528), até Marsilio Ficino (1433-1499), Heinrich Cornelius Agrippa (1486-1535), Paracelso (1493-1541), Giordano Bruno (1548-1600), chegando a Jakob Böhme (1575-1624), isto é, ao neoplatonismo cristão e renascentista. Novalis tem grande simpatia por diferentes manifestações da espiritualidade: o ascetismo, a mística cristã e o hermetismo, mas a influência neoplatônica, com sua cosmologia anagógica e analógica, perpassa todos eles. Nas passagens que vimos, ele se refere à capacidade de interiorização e recolhimento, exercícios poético-analógicos e admiração pela estética eclesiástica. Não é à toa que todo esse olhar estético para as belezas da Igreja dará frutos na poesia simbolista, pois, para ela, a Idade Média conservava o sentido do símbolo, o acesso a “camadas superiores da alma” (MICHAUD 1961: 19), ou seja, no simbolismo verifica-se o segundo momento de uma nostalgia romântica medieval, com aspirações espirituais. A mistura do meio esotérico com o meio poético no *fin de siècle* francês tinha Novalis como uma de suas leituras diletas (MICHELET 1890: 9; MICHAUD 1961: 21-23, 469). Só para ficar com um exemplo da literatura brasileira, encontram-se vários poemas de Cruz e Sousa que devaneiam sobre as esculturas das catedrais, com seus Cristos e anjos (CRUZ E SOUSA 1995: “Cristo de Bronze” 67, “no recolhido silêncio de igrejas góticas” 460, “Glória en Excelsis” 475-476, “Artista sacro” 490-492).

Se o neoplatonismo medieval e renascentista comparece subterraneamente no texto, a famosa referência de Novalis da “varinha mágica da analogia” (*Zauberstab der Analogie*) como instrumento de leitura dos segredos da história, introduz, aqui, elementos que não estão na Renascença. “É para a História que vos remeto; procurai nesse tecido rico de ensinamentos os momentos idênticos e aprendei a manejar a vara mágica da analogia” (NOVALIS 1991: 37; NOVALIS 1977a: 518; KREMER 2008: 467).

Esse uso da analogia na história vem já de Hamann, Herder e chega a Schiller. Logo, faz parte de um historicismo pós-iluminista. Mas o seu caráter “mágico” acentuado por Novalis, emblematizado numa expressão muito usada por ele e Schlegel, *Zauberstab*, reforça, sem dúvida, a raiz neoplatônica da figura da analogia dentro das correlações da filosofia da história, o que é um complexo epistemológico rico de sugestões: as relações

de semelhanças que os alquimistas e filósofos ocultos do Renascimento buscavam entre as coisas e as esferas, o filósofo poeta romântico busca na leitura das relações enviesadas de fenômenos históricos. Não é preciso insistir que essa hipótese foi singularmente explorada por Walter Benjamin, tempos depois, ligada a sua interpretação do fragmento alegórico de Novalis (SELIGMANN-SILVA 1999: 92-93). O uso da varinha, como usualmente se sabe na forma como a indústria cultural de filmes fantásticos de inspiração medieval divulga (como *Harry Potter*), está ligado à magia, mas as fontes renascentistas falam frequentemente na relação entre feito mágico e adivinhação: “A fé põe em suas mãos a varinha mágica da adivinhação, faz apagar as velas, girar as chaves, atrai as tesouras e faz rodar o cernidor” (PARACELSO 1973: 416), “havia uma estátua [em Dodona, Grécia arcaica] segurando uma varinha que batia em uma vasilha, a qual dava respostas por meio de toques moderados” (AGRIPPA 2008: 802). Percebe-se que, se a fé (que “remove montanhas”) é capaz de adivinhar e fazer prodígios e se a estátua é capaz de responder a questões sobre o futuro com a varinha devido ao balanço feito pelo vento, segundo os magos filósofos, em Novalis o olhar deles para o futuro pode ser deslocado para o passado e fazer prodígios interpretativos, isto é, revelar sentidos ocultos da história por meio de analogias. Nesse caso, a analogia é o instrumento mágico, a varinha intelectual do historiador. No entanto, Novalis também não é menos pretensioso em relação a visões de futuro.

#### 4 Síntese

Depois do diagnóstico de decadência da Europa, do ponto de vista de um “observador objetivo”, o estado de dissenso anárquico que se instaurou faz brotar, de seu próprio declínio, a “ressurreição da religiosidade” (NOVALIS 1991: 36; NOVALIS 1977a: 517). O ensaísta cria esse personagem hermenêutico determinado para que ele, no diagnóstico da situação, chegue a uma conclusão que é perfeitamente favorável a sua maior paixão. É da própria crise da religião que ele vê despertar a “vingança da face interior da humanidade, de sua face criadora, do seu caráter ilimitado, da sua infinita variedade, da sua natureza sagrada” (NOVALIS 1991: 40).

Mas não é só do declínio que surgirá a revanche dos valores elevados. Todo o empenho iluminista, todos os seus estragos e mesmo sua injustiça com a fé serão justificados porque, nesse estágio, haverá uma reconciliação entre os inimigos, e aquilo

que fez com que um enfraquecesse o outro vai se reverter em potencialização recíproca. Assim como Novalis mistura magia com teologia mística (ligação que advém do ocultismo renascentista, por exemplo em Paracelso a medicina está nascendo da magia e é acompanhada pela teologia: “Porque assim como o corpo é o domicílio da alma, a teologia e a medicina devem caminhar juntas, iluminando-se mutuamente”, PARACELSO 1973: 195), ele agora nos diz que se o Estado revolucionário secular quiser se sustentar, precisa se unir “às alturas celestes” (NOVALIS 1991: 37), isto é: não há Estado sem uma nova religião, “uma aspiração mais elevada” que deve, naturalmente, retomar a força e os ideais da antiga religião. Não há poder terrestre sem ajuda do poder divino.

Se, na França, a religião é vista por Novalis como privada do direito de cidadania, é na Alemanha que se delineia “uma época superior na formação dos homens”, o que a levará a “uma grande preponderância sobre os outros povos”. A Alemanha é capaz de juntar aquilo que a França separou, ela pode abraçar os antigos monumentos da história e fecundá-los “com renovada paixão” (NOVALIS 1991: 39). Em suma, nesse futuro promissor, o entusiasmo científico e filosófico irá ao encontro do arrebatamento místico e poético, em vez de o reprimir, de o perseguir, de o estrangular.

Novalis chega ao ponto de usar uma típica imagem da mística nupcial (*Brautmystik*) para profetizar a vinda do novo messias, que não é outro senão a nova humanidade. Diz que ele nascerá do abraço da “jovem Igreja maravilhada” com “o seu Deus amantíssimo” (*einer jungen überraschten Kirche und eines liebenden Gottes*) (NOVALIS 1991: 40; NOVALIS 1977a: 519). Desde a homilia de Orígenes (185-254) do Cântico dos Cânticos que a união mística de Deus com seu povo se estabeleceu solidamente interpretada no cristianismo (antecedentes judaicos e no próprio Novo Testamento são vários, por exemplo, Paulo em Efésios 5:23; ORIGÈNE 1953: 11, 14). Nesse ponto, fica mais explícito todo o erotismo místico que atravessa a imagética criada no discurso. Agora se percebe que o tom revoltado e denunciatório do segundo momento era o preparo para uma erotização espiritualizada das promessas do futuro, cujos vestígios já estão em curso no desenvolvimento da cultura alemã. Essa “era profética” será capaz de alcançar a cura mágica do passado e do presente: conseguirá “operar milagres” e “serrar feridas” (NOVALIS 1991: 41).

A essas alturas, uma imagem semelhante à dos governantes medievais é usada para caracterizar o trabalho dos intelectuais: eles são os “anacoretas do deserto do entendimento” (NOVALIS 1991: 42). Agora são vistos como ascetas do saber, que

renunciaram a todo prazer, inclusive à “beleza da fé”, para edificar um tempo em que ela vai ressurgir com firmeza e segurança. Eles anunciarão, portanto, a “sacralidade da natureza, a infinita liberdade da arte, a necessidade do saber, o respeito pelo mundo sensível e a onipresença da verdade da história” (*die Heiligkeit der Natur, die Unendlichkeit der Kunst, die Notwendigkeit des Wissens, die Achtung des Weltlichen, und die Allgegenwart des wahrhaft Geschichtlichen*) (NOVALIS 1991: 42; NOVALIS 1977a: 520). Eles reconciliarão arte e ciência, mundo sensível e espiritual, natureza e história, sagrado e profano. Se, nos tempos iluministas, o segredo da natureza se resguardava no seu íntimo mistério, se ela se mantinha “maravilhosa e incompreensível”, “poética e infindável” (NOVALIS 1991: 32), impassível a tentativas de mecanizá-la, agora ela revela sua essência sagrada, pois eruditos dos nossos tempos possuem o “sentido religioso” e “artístico”. Assim, eles veneram os monumentos da fé e respeitam o mundo sensível, ocupam-se das coisas externas e da interioridade, somente eles são capazes de produzir a espiritualização das ciências e a concretização sensível da fantasia e do sagrado. Só nesse estágio se evidencia como havia beleza estética na experiência religiosa e valor espiritual na experiência poética. O que a filosofia renascentista analógica já tinha proposto e praticado pouco tempo antes do nascimento da ciência experimental, Novalis quer reatualizar, depois da ruptura iluminista. Aos olhos desse filósofo romântico, a religião não prejudica a autonomia da poesia; ao contrário, é a própria predisposição artística que se revela nos arrebatamentos místicos. Assim, o impasse que foi colocado no início deste artigo, do antagonismo entre religião e poesia moderna, encontra agora uma resposta do autor. Novalis propõe um ataque à neutralidade burguesa e empírica, de modo a produzir uma fantasia filosófica e profética onde o canto poético e religioso, são, no fim das contas, reconciliados, readmitidos e celebrados conjuntamente com os avanços técnicos. Retomando o trecho do “Monólogo” citado acima, a comparação da autorreferencialidade da linguagem com “fórmulas matemáticas” faz mais sentido agora: a reconciliação entre religião, poesia e ciência se dá no espelho em que a linguagem (especialmente usada pelo poeta) transparece do “estrano jogo de proporção das coisas”. Em outras palavras, se a ciência eliminou a assinatura das coisas, ela pode também contribuir para seu ressurgimento se se aliar ao saber da semelhança (afinal, na linguagem “a alma cósmica se exterioriza e faz delas um delicado metro e compêndio das coisas”, NOVALIS 1998: 195), impregnado na autorreferencialidade da linguagem, ou, em termos piercianos, no caráter icônico do signo.

Quando Novalis afirma que a “física atingiu seu apogeu” está se referindo aos trabalhos científicos de Goethe. Ele o considera “o primeiro entre os físicos do seu tempo” (NOVALIS 1991: 44), porém, aos olhos de hoje, Goethe está muito longe de ser um cientista. Segundo Hartmut Böhme, no seu livro *Natur und Subjekt*, Goethe também era leitor entusiasta da filosofia renascentista e tentou retomar alguns desses princípios em seu tempo. Por isso mesmo o professor de Teoria da Cultura da Universidade Humboldt de Berlin afirma que Goethe se coloca numa posição marginal de defensor de um paradigma passado e busca resgatar seus traços perdidos (BÖHME 1988: 147). Ele pretende introduzir uma experiência científica que, em vez de se separar da objetividade natural, possa se colocar como parte da “natureza vivente” “em ligação com o todo (GOETHE 1851: 322; BÖHME 1988: 153, sempre que citamos obra de outro idioma a tradução é nossa). O que Novalis vislumbra como o prenúncio da futura vitória da conciliação entre ciência e experiência estética revelou-se um delírio de mais um poeta que se intromete em assuntos científicos.

Isso quer dizer que, infelizmente, a ciência dura não foi “contagiada pela chama da vida eterna” (NOVALIS 1991: 40). O poder da magia poético-musical, do qual Novalis é tão devoto, do qual retira toda sua formidável musicalidade verbal, não foi capaz de influenciar em nada o desenvolvimento da ciência, muito menos o destino da humanidade; não, pelo menos, nos termos messiânicos por ele colocados.

Vale observar, com isso, como todo o esforço atual dos estudos ecológicos de reformular a separação entre cultura e natureza ganha algum sentido num ensaio romântico idealista que pretende reconciliar racionalismo e subjetividade, exterioridade e interioridade, civilização científica e experiência poética da natureza (RIGBY 2017: 111-128). Hoje, observa-se quanto esforço a antropologia faz para mostrar que a cosmovisão indígena produziu uma cultura não predatória, uma sensibilidade que não desmata florestas, mas as multiplica (KOPENAWA 2015: 52, veja a descrição de Bruce Albert da última parte de *A queda do céu*: “Este último relato, construído na forma de uma série de viagens xamânicas, é entremeado com meditações comparativas a partir de uma etnografia crítica de certos aspectos de nossa sociedade” isto é, é um olhar de fora do mundo civilizado, “e desemboca numa profecia cosmoecológica sobre a morte dos xamãs e o fim da humanidade”). Isso, inclusive, lembra um trecho de Heinrich von Ofterdingen (1800), o trecho em que se afirma que, no passado, os homens experimentavam vida e sentido intenso na natureza. O saber dos sinais das estrelas e da natureza são uma ciência

do mistério, abrem a “vida secreta das florestas” (NOVALIS 1998: 107; NOVALIS 1977b: 211).

## 5 Sentido da natureza

Se há em Novalis um núcleo de resistência à dominação da natureza, que é interessante reler sob um olhar epistemológico atualizado nas questões do antropoceno (RIGBY 2017: 111-128), teóricos como Hartmut Böhme defendem que é em *Heinrich de Ofterdingen* que ele está mais claro, ao expor uma relação com as montanhas e a mineração voluntariamente desvinculada de frios propósitos extrativistas. No entanto, uma defesa da valorização poética da natureza está mais clara no romance *Os discípulos de Sais*. Nele, uma ambientação egípcia lendária indiretamente acompanha a adoração renascentista à sabedoria hieroglífica do Antigo Egito (YATES 1995: 17-18, adoração do Egito em Giordano Bruno: 241-242, 251-252) mediada pela herança de Atlântida que Platão, no *Timeu*, atribui aos sacerdotes de Sais (BLUMENBERG 1989: 246-247; YATES 1995: 494). O romance mostra a relação entre um mestre e seus discípulos na localidade de Sais, sendo o narrador um deles. A ideia da cidade vem da tradição neoplatônica da leitura desse trecho de *Timeu*: “Há no Egito – começou Crítias –, no extremo inferior do Delta, em redor da zona onde se divide a corrente do Nilo, uma região chamada Saiticos; e da maior cidade dessa região, Sais” (PLATÃO 2011: 22e, 81; ver a leitura da Atlântida pelo neoplatonismo renascentista em FICINO 2010: 5; VIDAL-NAQUET 2007: 56).

Segundo Mario Zanucchi, a escolha de ambientar um diálogo sobre poesia e natureza no Egito está ligada à polêmica que Johann Gottfried von Herder (1744-1803) travou com Johann Joachim Winckelmann (1717-1768). Em *Geschichte der Kunst des Altertums* (1764), Winckelmann defendia que a arte egípcia não desenvolveu a beleza: ela se enrijeceu na representação dos deuses e apresentou um reconhecimento social deficiente dos artistas, sem o desenvolvimento de academias, como se comprova a existência delas na Grécia (ver a primeira parte do segundo capítulo “Von der Kunst unter den Ägyptern”, WINCKELMANN 1825: 141-256). O jovem Herder, em algumas obras de sua primeira fase, como *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Geschichte der Menschheit* e *Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts* (1774), defende que o modelo de Orfeu vem de Hermes e, mais arcaicamente, de Toth. Egito e não Grécia é, para ele, a origem do mundo ocidental (ver o capítulo “Ägypten”, HERDER 1965: 80-

88). Entretanto, essa fascinação pela estética oriental dura somente de 1769 a 1777, depois, ele não se refere mais a ela. Novalis, contudo, é um sucessor do jovem Herder nesse sentido: sua ambientação de uma discussão sobre poesia e natureza em Sais mostra que ele corroborava a tese da influência dominante do Egito para os gregos e reconhecia um “elemento oriental-dionísaco de entusiasmo no caráter originário do helenismo” (ZANUCCHI 2006: 334-336). A proximidade de uma sabedoria oriental com a natureza é utilizada para ambientar uma reflexão poética de grande alcance. Vale mencionar como o Ocidente, grego e europeu, já nessa época, é associado à racionalidade e à subjugação da natureza, enquanto o Oriente seria um lugar de refúgio de uma sabedoria arcaica e tradicionalmente profunda. Mais importante ainda assinalar que o iluminismo, nesse caso, toma para si o destino utilitarista do Ocidente e apaga anseios teosóficos do Renascimento. Se em *Cristandade ou Europa* o saber da semelhança renascentista quase não se vê, na ambientação lendária dos *Os discípulos de Sais* ele está estabelecido como algo ao mesmo tempo subterrâneo e onipresente. O que é apresentado – o Egito – é uma imagem arcaica que reflete o saber renascentista oculto, que, por ter sido desconsiderado pelo século XVII e XVIII, deixou de ser “ocidental”, já se tornou um Oriente dentro do próprio Ocidente.

O uso espacial de uma cidade de culto para um diálogo filosófico entre discípulos pretende vitalizar, romantizar a filosofia com sua dramatização (LEUSING 1993: 76), seguindo aqui a origem dialógica platônica, assim como, por outro lado, dar a um romance o objetivo da busca da sabedoria. A palavra “Sais”, inclusive, ao ter menos características concretas de descrição do que sugestão lendária, cria uma singularidade de dimensão sonora no seu vazio contextual (LEUSING 1993: 78-79). Inclusive, Leusing observa que a palavra Sais “é uma mistura de signo e imagem acústica da palavra da deusa Isis” (LEUSING 1993: 79). Eu diria que é quase um anagrama.

Por conseguinte, não há propriamente enredo: o romance é um ensaio em que as reflexões sobre a natureza são apresentadas em diferentes monólogos de personagens, que são discípulos viajantes ao encontro do mestre, sendo a cidade de culto um ponto de encontro nuclear de peregrinos.

Na segunda parte, intitulada “Natureza”, o narrador demonstra o desejo de “recuperar, à vontade, o estado natural primitivo” que foi perdido por “homens recém-chegados” que dividem o interior e o enfraquecem. O que pode fazer com que essa recuperação ocorra é “voltar a misturar as cores internas do seu espírito” de modo que ele

consiga interligar de novo cada parte separada (NOVALIS 1989: 39). A divisão do interior deve ser combatida com a mistura de pressentimentos internos.

Essa é a solução para o problema que foi apontado no início do livro (na primeira parte, “O discípulo”): por trás da diferença de percursos dos homens, há “figuras” nos mais diversos fenômenos materiais, que são arrolados na forma de uma enumeração caótica: “na neve, nos cristais, na forma das rochas” etc. A beleza de cada figura delineia uma “escrita miraculosa” (*Wunderschrift*, aqui discordamos da tradução Luís Bruhein, “escrita singular”) e levanta o pressentimento (*Ahndung*, que na forma mais corrente atual seria *Ahnung*) de uma chave que, contudo, não se revela. Novalis emprega um termo alquímico inventado por Paracelso, *Alkahest* (líquido tido como dissolutor de todas as substâncias, que motivou tanto especulações de alquimistas quanto do nascimento da química no século XVII, mais detalhes em JOLY 1996: 305-344), que serve como metáfora para a purificação das sensações que ora se fixam em desejos e pensamentos, ora desaparecem da atenção no instante seguinte: “Dir-se-á que um *alcahest* qualquer se espalhou nos sentidos dos homens com desejos e dores que aparecam fixar-se, apenas por momentos, numa rigorosa forma”. Se primeiramente há adensamento da percepção, conduzido pelo *Alkahest* alquímico dos sentimentos purificados, em seguida há dissolução: “Assim nascem os seus pressentimentos; mas não tarda que à frente dos seus olhos, como outrora, tudo comece a girar” (NOVALIS 1989: 31-2).

A incapacidade de decifração está ligada à dissociação do interior. O pressentimento é uma sensação de reunificação para o encontro de um sentido, que, contudo, é perdido, por causa da decadência profana de nossa atenção, que associa a dispersão do pensamento com a compartmentalização da racionalidade científica. A possibilidade de superar o mero pressentimento e, numa leitura concentrada da natureza, decifrá-la, está em outra ideia do médico alquimista.

Paracelso é autor de uma afirmação bem inusitada: “Portanto Deus permanece sendo o maior escritor em todas as coisas, o primeiro, o mais elevado e fonte de todos os nossos textos” (PARACELSUS 1970: 77). A metáfora do livro do mundo vem de muito cedo e não é novidade. No campo cristão, foi estabelecida por Santo Agostinho (BLUMENBERG 1989: 29-31, 48-56), mas Paracelso aqui caracteriza Deus de forma bem precisa como “escritor” de “textos” (BLUMENBERG 1989: 69). Esse é o pano de fundo do *Wunderschrift* de Novalis logo nas primeiras frases de seu romance (BLUMENBERG 1989: 246-250).

Hartmut Böhme publicou um livro chamado *Natur und Subjekt*, em 1988, que é central para todas as questões que estamos tratando, pois foi um precursor do que hoje é chamado de **ecocrítica** e abriu a possibilidade de ler a tradição europeia com a problemática ecológica (GOODBODY 2007: 19, 30, 257-260; RIGBY 2017: 115-116). Ele afirma, justamente, que, quando Paracelso introduz Deus como autor do livro do mundo, ele se torna o ponto de comutação de “uma filosofia semiótica da natureza”. “Paracelso é o primeiro que estabelece como programa de uma pesquisa da natureza profana o conceito teológico de *lingua naturae*”, isto é, “o espaço integral da criação divina é reconstruído pela semiologia paracelsiana da ‘luz da razão’”. Não é uma razão experimental nem matemática, é a razão que decifra a assinatura das coisas por meio de uma semiologia conduzida pela semelhança de aparências, ou seja, é uma razão gnóstica que se alia à magia, em vez de rejeitá-la. Essa formulação mantém-se como grande influência não só para medicinas alternativas (homeopatia) como “para uma forte corrente subterrânea de mística natural e fisionomia natural da Renascença até o tempo de Goethe”. Mas é no romantismo de Novalis que tal influência “vai se transformar no conceito de ‘linguagem da poesia’” que “busca traçar o ‘livro absoluto’ para onde a ‘escrita cifrada da natureza’ e a ‘linguagem do poeta’ devem convir” (BÖHME 1988: 25). O que as medicinas alternativas transpuseram para uma atualização moderna do programa paracelsiano, a estética romântica conduziu para uma decifração especificamente poética, em que a semiologia medicinal se converte no elo íntimo da escrita natural com a linguagem poética.

Hartmut Böhme traça, então, em termos gerais, a trajetória filológica que estamos observando num ponto bem específico do romance. O que Novalis entende como capacidade dos homens antigos, perdida pelos homens modernos, e que deve ser resgata modernamente, foi postulada por Paracelso, com precisão, como programa de filosofia natural, nas bases pré-modernas renascentistas. Isso não significa outra coisa senão que os antepassados não são tão arcaicos assim, apenas estão no momento imediatamente anterior à “idade clássica” racionalista e iluminista de divisão e enquadramento de saberes de que fala Foucault, o que só evidencia o abismo da ruptura que se formou com o advento do paradigma taxinômico da ordenação da empiricidade feita de “uma representabilidade geral do ser e o ser manifestado pela presença da representação”. A ontologia do pensamento dos séculos XVII e XVIII postula que “o ser é dado sem ruptura à representação” (FOUCAULT 2000: 285), ao passo que na do Renascimento não há tal

transparência nem equivalência, há simpatias e similitudes. A idade clássica busca a exatidão instaurada por um “sistema de signos que fosse transparente à continuidade do ser” (FOUCAULT 2000: 287), a semiologia paralcesiana busca a assinatura, a cifra sagrada da concretude profana.

A semiologia novaliana, por consequência, reage contra a ordenação empírica clássica transfigurando a assinatura à serviço da redescoberta e recriação poética do mundo. Nesse caso, a crítica ao iluminismo que vimos em *Cristandade ou Europa*, que obliterou o Renascimento na oposição entre Idade Média e Iluminismo, se repete em *Os discípulos de Sais* numa oposição ainda mais geral entre homens primitivos e homens de saber que perderam a sabedoria, os quais, por sua vez, serão o lado destruidor da natureza, enquanto o poeta é aquele que resguarda e resgata vínculos primordiais (NOVALIS 1989: 41). Os homens empíricos “dividiram e transformaram essa ilimitada Natureza em elementos diferentes [...] procuravam descobrir, a machado e à enxada, a estrutura interior e as relações entre as diversas partes”. Conclusão: “Fizeram, estes últimos, a amiga Natureza perecer” pois quem só a procura sem “amor de coração inteiro”, só “para ampliar os seus conhecimentos”, não frequenta outros lugares senão “os hospitais e os ossuários”. Em contraposição, “mas para o poeta ela [a natureza] reviveu como se um vinho generoso a reanimasse pelos mais calmos e divinos sons”, pois os espíritos sonhadores “se interessavam, sobretudo, pelas coisas fluidas e fugidias”, é o poeta, então, que “entrega o seu maravilhoso coração” dedicado a conhecer sua “alma a fundo” (NOVALIS 1989: 41). Essa passagem evidencia que toda a ambientação lendária do romance não perde a chance de expor uma franca crítica ao ordenamento estrito das identidades, à dissecação cadavérica no experimento da natureza buscando somente o que é repetível. E não há como conceber tal crítica, tal origem da crítica ao cientificismo, senão a partir daquela episteme que a ciência combateu e silenciou: a ordem da semelhança.

A dissociação psíquica vinda da compartimentação de saberes e interesses não ocorria no homem primitivo. Como “à natureza da sensação corresponde a natureza do sentido”, nossos antepassados harmonizavam uma com a outra e possuíam um conhecimento mais profundo da natureza e do espírito (NOVALIS 1989: 40). Novalis defende a busca de conformidade entre a história do universo e a do homem, de modo que “o caráter accidental da Natureza” não esteja afastado da “Natureza humana”, isto é, a natureza deve ser considerada “como criatura humana” para ser mais “inteligível”.

Quem é capaz de entender a natureza tão bem quanto um homem, como se fosse um próximo, com o qual pudesse confabular? O poeta.

Por isto mesmo foi a poesia o instrumento favorito do amigo da Natureza; e nos poemas é que mais claramente surgiu o seu espírito. Quando lemos ou escutamos um verdadeiro poema [*ächte Gedichte*], sentimos que uma inteligência muito íntima da Natureza se perturba [*innern Verstand der Natur sich bewegen*]; e ao mesmo tempo nela, e por cima dela, flutuamos como um corpo celeste. (NOVALIS 1989: 40; NOVALIS 1977b: 84)

Não é possível, então, entrar em comunhão real com a natureza sem exercitar a sensibilidade poética. Um genuíno (*ächt*) poema transmite o entendimento interno (*innern Verstand*) da natureza. Só assim o homem é capaz de imergir na natureza e elevar-se, ao mesmo tempo. Mergulho e ascensão são um mesmo deslocamento sublime, não se diferenciam: “e se o desejo insatisfeito quiser levantar-se a alturas imensas, há-de o ditoso amor comprazer-se numa descida às profundidades sem fim” (NOVALIS 1989: 75). Assim como a analogia é a varinha mágica da leitura cifrada da história, a poesia é o instrumento da *philia* do homem com tal *physis* romântica. O entendimento dos segredos naturais é possível com o desenvolvimento de um dispositivo pessoal interno: “ninguém pode compreender a Natureza se não possuir o necessário órgão, o instrumento interior que cria e analisa” (NOVALIS 1989: 75). Observa-se a instrumentalização do ininstrumentalizável: analogia e poesia são práticas intelectuais que, em vez de servir à dissecação da matéria, anseiam a reunificação com o cosmos, isto é, a totalidade do tempo (história) e do espaço (natureza) a partir da associação de suas partes (acontecimentos e coisas). A aproximação dos componentes que habitam o que Kant chama de formas puras da intuição sensível (espaço e tempo) pretende recuperar a totalidade universal que o filósofo de Königsberg via como inacessível.

Mais próximo do final do romance, no meio de um diálogo intenso entre os discípulos, um recém-chegado diz que é preciso tanto dar “o máximo de atenção à totalidade daquilo que executa”, para que os pensamentos tomem forma, quanto dividir, por causa deles, a atenção “deixando-a vaguear à vontade”. É nessa variabilidade flexível de atenção e distração que “o homem descobre a sua real e específica liberdade”, quando “o mundo exterior faz-se transparente, e o interior complexo e cheio de significado” (NOVALIS 1989: 62). A preocupação com o exercício de diferentes modos de apreensão dos fenômenos naturais mostra a importância, para Novalis, do treino do olhar para a alteração da percepção, em que o material e o espiritual, o exterior e o interior, devem criar um vínculo: “Deste modo o homem passa a um vivo estado íntimo entre dois

mundos, na mais completa liberdade e em suave consciência da força que tem” (NOVALIS 1989: 62). Liberdade, intimidade e potência são indissociáveis de um pensamento extenso e profundo, intenso e delicado.

Tal prodígio do estado poético não cansa de “perseguir estas associações dos dois mundos, nem de procurar conhecer-lhe as leis, as simpatias e as antipatias” (NOVALIS 1989: 63). Vê-se em toda essa reflexão que as simpatias e antipatias entre as coisas e as esferas estão em primeiro plano. Um dos grandes nomes da filosofia renascentista, Henrique Cornélio Agrippa, no primeiro livro do *De occulta philosophia*, de 1531, esclarece: “Ora, essa espécie de atração por meio da correspondência mútua das coisas entre si, de superiores com inferiores, os gregos chamavam de *συμπάθεια*” (AGRIPPA 2008: 202). Percebe-se uma empolgada busca das leis que regem as associações entre os extremos universais, em outras palavras: é a clara retomada da busca de uma gnose, que anseia leveza e poder, prazer e soberania, inocência e sabedoria.

A locomoção ágil e inopinada entre corpo, espírito e natureza implica uma sensação de liberdade e suavidade em que não mais se vive o mundo como algo estranho. Pelo contrário, “logo lhe parece estar no universo como em sua casa” (NOVALIS 1989: 62). Como diz Octavio Paz: “É explicável: a analogia torna o mundo habitável” (PAZ 1984: 93). É a experiência da utopia realizada: a superação da alienação, no sentido estrito do termo. Porém, não deixa de ser um treinamento poético constante. O poeta não cansa, mas também não é passivo: é impelido sempre para um encontro associativo novo, um novo convite para o jogo sem fim. A descoberta da interioridade é uma exploração da afinidade entre diferentes intimidades. Tal ocupação não se esgota porque dá prazer, especialmente devido à animação do devaneio: “bem-vindo quem souber tecer uma nova fantasia sobre as coisas” (NOVALIS 1989: 65). Estudo e desfrute não se opõem, alimentam, simultaneamente, a expansividade do entusiasmo: “quem possuir o sentido da Natureza e o tiver exercitado, disfruta-a ao mesmo tempo que a vai estudando, e deleita-se com a sua complexidade infinita e as suas inesgotáveis alegrias” (NOVALIS 1989: 76) (*Wer aber einen richtigen und geübten Natursinn hat, der genießt die Natur, indem er sie studirt, und freut sich ihrer unendlichen Mannichfaltigkeit, ihrer Unerschöpflichkeit im Genusse*, NOVALIS 1977b: 105).

Tal atividade caprichosa retira a hierarquia entre homem e natureza, espírito e matéria, história humana e história natural, corpo e espírito e, especialmente, sujeito e objeto. Primeiro, observa-se uma equivalência radical entre o homem e os fenômenos

quando eles se vinculam: “As relações com as forças da Natureza, os animais, as plantas, as pedras, as tempestades e as ondas devem necessariamente tornar os homens iguais a esses objectos”. Segundo, a natureza possui um espírito que é discernido precisamente pela animação da percepção espiritual das coisas: “esta assimilação, esta transformação e esta resolução do humano e do divino em ingovernáveis forças, constituem o verdadeiro espírito da Natureza” (NOVALIS 1989: 49). Terceiro, a história pessoal, humana e natural não podem ser separadas, porque existem entre elas nexos concretos e analógicos: “Todo o divino tem história; e a Natureza é o único todo com quem o homem pode comparar-se; desta forma, por que não haveria de estar, com ele, incluída numa história?” (NOVALIS 1989: 65-66). Nesse momento, a “vara mágica da analogia” associa natureza e história. Como diz Hartmut Böhme: “a natureza não seria natureza, pois ela tem história, é uma força ativa e modeladora” (BÖHME 2004: 146). Finalmente, o corpo passa a ser não um pedaço de matéria sem sentido, mas o principal canal de ligação de nosso espírito com o espírito da natureza: “As desconhecidas e misteriosas relações do nosso corpo pressupõem as desconhecidas e misteriosas relações da Natureza” (NOVALIS 1989: 63).

Todas essas correlações vertiginosas entre natureza, espírito, corpo e história não podem ser feitas por um “homem de saber”, isto é, um mero cientista. Somente podem ser encetadas pelo poeta, dono de mente e corpo perfeitamente antenados: “Só os poetas compreendem que significado a Natureza pode ter para o homem, comentou um formoso adolescente; não há risco em afirmar que reside neles a mais perfeita solução da humanidade” (NOVALIS 1989: 66). A inferioridade objetiva dos poetas em relação aos especialistas é transfigurada, aqui, em superioridade espiritual. Como afirma Hartmut Böhme especialmente a respeito desse momento do livro, o formoso adolescente “identifica a afinidade oculta como o cerne da poesia” (BÖHME 2004: 145).

No livro *Natur und Subjekt*, Böhme vai ainda mais longe num capítulo que analisa *Heinrich de Ofterdingen*. A associação já tradicional entre alquimia e mineração foi relacionada por Novalis à arte. O poeta fala de “um saber íntimo a respeito do interior da natureza”. Isso demonstra que “o discurso romântico sobre a natureza está intrinsecamente ligado à prática pré-racional da alquimia e da cultura sagrada de mineração” (BÖHME 1988: 111). Em *Os Discípulos de Sais*, o nexo simbólico entre experiência terrestre e interiorização fica evidente quando uma voz fala que o mestre, mais velho, “Entrou em cavernas e soube de quantos estratos diferentes o edifício do Universo era formado. Moldou o barro para fazer rochas de estranhos feitios” (NOVALIS

1989: 33). Se a racionalidade faz o papel de recalque do maravilhamento operado por “combinações que uniam todas as coisas, as semelhanças, as coincidências” (NOVALIS 1989: 33), tal retomada moderna das correspondências possui a função de produzir “cifras do recalcado e do inconsciente” “que se cristalizam como uma zona ‘intraterrena’ no interior do sujeito” (BÖHME 1988: 111). Em suma: “A raiz do anticapitalismo romântico e da crítica tecnológica está na filosofia natural [...] O autoconhecimento e o conhecimento natural fluem juntos [...] A poesia se torna o meio [*Medium*] do contexto natural [*Naturzusammenhangs*] e é o sucessor histórico da alquimia” (BÖHME 1988: 115). Como já vimos no trecho do “Monólogo”, a linguagem, enquanto chave do reencantamento e da liberdade que abre a possibilidade de relação entre as coisas ao conter em sua autorreferencialidade um excesso de universalidade, é o instrumento poético instrumentalizável da religação das coisas (NOVALIS 1998: 195).

Como já foi dito acima, a primeira crítica romântica da racionalidade burguesa não teve como acontecer senão retomando o saber rechaçado, repelido e excluído das academias e do interesse público: a filosofia natural e sua semiologia da natureza. A indissociabilidade entre conhecimento natural e autoconhecimento desmonta a separação entre sujeito e objeto e permite a imersão na transfiguração do mundo, em um habitat miraculoso de combinações e coincidências.

## 6 Astúcias da ilusão e do real

Não se trata aqui de defender um retorno à episteme renascentista que acreditava em cifras divinas, muito menos de defender a retomada criativa dela por um sujeito romântico que a redescobre na infinitude de sua interioridade. Não se pode desconsiderar que tal sede de maravilhamento, tal deleite da analogia, é um narcótico poético, uma fantástica ilusão. Ao lado dessa natureza aurática, coroada de brilhos divinos, o poeta moderno se deparou com sua contraparte: a ironia (o polo oposto da analogia, segundo Octavio Paz) ou a perda da aura (segundo Benjamin).

Geralmente a crítica da poesia muito se confunde quando aborda a ambiguidade da ilusão no anseio poético: o que ilude é falso diante da realidade, mas tem seu momento de verdade como contraparte da mesma. E o momento de verdade de uma semiologia da natureza transmitida e transfigurada pela linguagem poética de Novalis é que a secura da relação entre o homem e as coisas imposta por uma mentalidade permanente de

dominação da natureza também é falsa. Ela não enxerga outra coisa em objetos, materiais e mesmo animais, e até em trabalhadores humanos, senão formas de utilizá-los e explorá-los. O que, então, é verdadeiro, a objetividade burguesa realista da dominação ou o amor pelo mistério das afinidades cifradas? Nem uma coisa nem outra: ambas são momentos de uma constelação de saberes à disposição da multiplicidade pós-moderna que, em conflito, devem ser repensados e confrontados.

Novalis, não em *Os discípulos de Sais*, mas em *Cristandade e Europa*, percebe que não há como o iluminismo banir o saber de semelhança, nem o romantismo recusar o iluminismo. O caminho que ele encontra é a grande síntese: a aliança final entre religião, ciência e poesia na figura do idealista erudito alemão. Essa utopia absurda, patentemente ingênua para olhos críticos atuais, não deixou de produzir uma lista imensa de epígonos bem mais iludidos e ingênuos: espiritismo, teosofia, antroposofia, o espiritualismo da contracultura, a Nova Era, a autoajuda, cujo exemplo culmina num *best seller* típico: *O ponto de mutação*, de Fritjof Capra, publicado em 1982. Tais desejos de unificação entre ciência e espiritualidade prometem sempre um final feliz epistêmico festejante capaz de refletir a própria felicidade de tudo e de todos numa era de Aquário plenamente reconciliada.

Pensadores tão diferentes como Walter Benjamin, Octavio Paz, Hartmut Böhme e Michael Löwy não caíram nessa credulidade, pelo contrário, apontaram o engodo da aura, o abismo do niilismo. Ao mesmo tempo, não jogaram fora o bebê junto com água: perceberam que o desejo de tantos poetas modernos (depois de Novalis temos Baudelaire, Nerval, Rimbaud, Mallarmé, simbolistas, surrealistas, beatniks e muitos outros) pelo esplendor perceptivo da analogia esteve e está ligado a algo que sempre oscila entre o já perdido e o ainda rastreável. Quem lê a melodia verbal extática de *Os discípulos de Sais* não consegue negar que a literatura é capaz de transportar o usual desencanto para uma nova experiência de reencantamento, assim como uma audição de Bach, de Wagner (que tanto marcou os simbolistas), de Debussy, de Villa Lobos (em nosso modernismo), de Pink Floyd (na contracultura), do tropicalismo e do Clube da Esquina (em nossa peculiar contracultura brasileira).

O êxtase artístico, poético ou musical, e o sublime natural não vão encontrar a perfeita paz interior, não vão resolver problemas objetivos nem psicológicos, mas não são, tampouco, meras ninharias. A antropologia pós-moderna e especialmente sua vertente ecológica não tem convencido outras disciplinas a reconsiderar visões xamânicas

ameríndias como uma espécie de um outro modo de relação com o meio ambiente menosprezado porém essencial (INGOLD 2015: 61-62)? A ilusão não é tão ilusória assim, a realidade não é tão determinada assim; uma não é tão frágil quanto se pensa e a outra não é tão dominante. Na verdade, há uma verdadeira retroalimentação entre objetividade e imaginário e é essa implicação mútua entre as duas que esotéricos e teósofos, positivistas e neopositivistas não conseguiram levar em consideração. Tais doutrinas (neoplatonismo, hermetismo, mística, esoterismo, filosofia oculta) devem ser tratadas sempre com atenção a sua dupla face: ilusão e potencial utópico. Os poetas também estão metidos no meio dessa zona instável. Por isso a poesia se torna “o sucessor histórico da alquimia”, logo, a alquimia permanece como rastro de anseios poéticos.

Em *Cristandade ou Europa*, o erudito alemão ficou encarregado do papel da resolução da guerra epistemológica entre Idade Média e Iluminismo. Já em *Os discípulos de Sais*, a tarefa do mestre é instruir os discípulos a resgatarem o saber perdido dos homens de outrora. Um livro está inserido nas primeiras propostas de filosofia da história, o outro é um romance que dramatiza as questões existenciais românticas num ambiente lendário. Se em *Cristandade ou Europa* o que predomina é uma perspectiva de síntese entre ciência, religião e poesia, em que o saber medieval cristão deve ser ressuscitado, em *Os discípulos de Sais* o ideal católico sai de cena para entrar um vago orientalismo lendário. Se a Idade Média católica estava, de certo modo, mascarando um anseio hermético não confessado no primeiro livro analisado, no segundo tal pendor analógico é incessante, constantemente exposto, mas também, ainda, mascarado de orientalismo lendário.

Vale ressaltar como o saber analógico é sempre desviado de seu assento histórico real, talvez porque ele, de fato, esteja disseminado em vários períodos históricos do passado (e certamente idealizado pelos seus defensores ingênuos como uma “tradição perene”) e ligado a profundos arcaísmos animistas e mágicos. Aliás, o antropólogo Tim Ingold, por exemplo, defende não só que o animismo seja valorizado como uma verdadeira abertura para o mundo, mas também que seja reabilitado pela própria ciência: “Será que animismo e ciência são, portanto irreconciliáveis? Será que uma abertura animista para o mundo é inimiga da ciência? Certamente não”, “nosso ato de repensar o animismo indígena levou-nos a propor a reanimação da nossa própria, assim chamada, tradição ‘ocidental’ de pensamento” (INGOLD 2015: 126). Talvez falte a antropólogos que

têm defendido esse tipo de transformação radical da ciência conhecer melhor correntes do ‘Ocidente’ rejeitadas por eles mesmos.

E nesse caso, o ressurgimento glorioso de um princípio animista no Renascimento foi trabalhado como um projeto de magia erudita, para ser definitivamente derrotado pelo racionalismo científico. Quando *Os discípulos de Sais* o coloca num ambiente de culto egípcio, está sendo fiel a suas origens mais arcaicas, mas está camuflando o fato de que ele também foi, um dia, uma aspiração ocidental. Essa exposição ainda dissimulada em *Os discípulos de Sais* é sintoma, precisamente, do quanto que o saber da semelhança é o **outro do Ocidente dentro dele mesmo**, é o seu elemento mais recalcado, tratado como desprezível dentro do Ocidente porém curioso, exótico, interessante, **conquanto esteja à distância, do lado de fora, no Oriente**.

Mesmo quem é mais lúcido, entre psicanalistas, sociólogos, antropólogos, teóricos críticos e desestrutivistas pode cair do erro de desconsiderar a importância da história do neoplatonismo, do hermetismo e da filosofia oculta para o anseio moderno por correspondências, o que os leva, inclusive, a avaliar muito mal esse campo de pesquisa essencial da poesia e desentender suas implicações e alcances. Novalis se esmerou em se fazer entender e demonstrar que há todo um treino, muito concreto, para o “sentido da Natureza” (*Natursinn*), o qual procurei destrinchar em toda a sua entusiasmada labuta com vistas à alteração da percepção. Tal trabalho é inevitavelmente comparável ao xamã ameríndio hoje em evidência, que também parte de um verdadeiro estudo minucioso dentro da experiência da alucinação ritual (só para dar um exemplo de Davi Kopenawa 2015: 458: “Nós somos habitantes da floresta. Nossa estudo é outro. Aprendemos as coisas bebendo o pó de *yakoana* com nossos xamãs mais antigos”).

Se for para se introduzir numa problemática tão mal compreendida e cheia de armadilhas, tanto para o lado mais patente da ilusão dos teósofos quanto para o lado mais intrincado da ilusão dos supostamente desiludidos, do encantamento dos supostamente desencantados, suponho que Novalis seja um ótimo ponto de partida.

## Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo. Homo sacer, II*, 2. São Paulo: Boitempo, 2011.
- AGRIPPA, Henrique Cornélio. *Três livros de filosofia oculta*. Compilação e comentários Donald Tyson; tradução Marcos Malvezzi. São Paulo: Madras, 2008.

- ANDRADE, Mario de. *O empalhador de passarinho*. São Paulo: Livraria Martins Editôra, 1953.
- BERGENGRUEN, Maximilian. Magischer Organismus. Ritters und Novalis' ‘Kunst, die Natur zu modifizieren’. In: HERMANN, Britta et al. (Org.). *Ästhetische Erfindung der Moderne? Perspektiven und Modelle 1750-1850*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, p. 39-54.
- BLUMENBERG, Hans. *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- BÖHME, Hartmut. *Natur und Subjekt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- BÖHME, Hartmut. O pétreo. Notas sobre a teoria do sublime a partir do olhar do “mais alheio ao homem”. *Pandaemonium Germanicum*, n. 8, 2004, p. 121-150.
- BÖHME, Jakob. *Werke. Die Morgenröte im Aufgang. De Signatura Rerum*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker, 2009.
- CANDIDO, Antonio. *A Educação Pela Noite & Outros Ensaios*. São Paulo: Ática, 1989.
- CRUZ E SOUSA. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.
- FICINO, Marsilio; FARNDELL, Arthur; BLUMSOM, Peter. *All things natural: Ficino on Plato's Timaeus*. London: Shepheard-Walwyn Publishers, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FRIEDRICH, Hugo. *Estrutura da lírica moderna*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Goethe's sämmtliche Werke*. Stuttgart: J.G. Cotta, 1851.
- GOODBODY, Axel. *Nature, Technology and Cultural Change in Twentieth-Century German Literature: the Challenge of Ecocriticism. New Perspectives in German Studies*. Londres: Palgrave Macmillan, 2007.
- HERDER, Johann Gottfried von. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Bd. 2*. Herausgegeben von Heinz Stolpe. Berlin und Weimar: Aufbau, 1965.
- INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- JOLY, Bernard. L'alkahest, dissolvant universel ou quand la théorie rend pensable une pratique impossible. *Revue d'histoire des sciences*, n. 49-2-3, p. 305-344, 1996.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KREMER, Detlef. Die romantische Theorie der Unverständlichkeit als ästhetisches Residuum der Esoterik. In: NEUGEBAUER-WÖLK, Monika (Org.). *Aufklärung und Esoterik: Rezeption - Integration - Konfrontation*. Tübingen: Niemeyer, 2008, p. 457-476.
- KUSTER, Bernd. *Transzendentale Einbildungskraft und ästhetische Phantasie: zum Verhältnis von philosophischem Idealismus und Romantik*. Königstein: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenaum, 1979.
- LEUSING, Reinhard. *Die Stimme als Erkenntnisform: zu Novalis' Roman “Die Lehrlinge zu Sais”*. Stuttgart: M. & P., 1993.
- LIMA, Luiz Costa. *Lira e antilira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- MICHAUD, Guy. *Méssage poétique du symbolisme*. Paris: Nizet, 1961.
- MICHELET, Émile. *De l'ésotérisme dans l'art*. Paris: G. Carré, 1890.
- NOVALIS. *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Organização Paul Kluckhohn und Richard Samuel. Stuttgart: Kohlhammer, 1977a. t. 3.
- NOVALIS. *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Organização Paul Kluckhohn und Richard Samuel. Stuttgart: Kohlhammer, 1977b. t. 1.
- NOVALIS. *Pólen: fragmentos, diálogos, monólogo*. Organização Rubens Rodrigues Torres, Filho. São Paulo: Iluminuras, 1988.
- NOVALIS. *Os discípulos de Saïs*. Tradução Luís Bruhein. Lisboa: Hiena Editora, 1989.

- NOVALIS. *A Cristandade ou A Europa: um fragmento (escrito no ano de 1799)*. Tradução José M. Justo. Lisboa: Hiena, 1991.
- NOVALIS. *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen*. Tradução Eustaquio Barjau. Madrid: Cátedra, 1998.
- ORIGÈNE. *Homélies sur le cantique des cantiques*. Introdução, tradução e notas Dom O. Rousseau. Paris: Du Cerf, 1953.
- PARACELSO. *A chave da Alquimia*. Rio de Janeiro: Editora Três, 1973.
- PARACELSUS. *Vom Licht der Natur*. Stuttgart: Reclam, 1970.
- PAZ, Octavio. *Filhos do barro: do romantismo à vanguarda*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Trad. de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.
- RIGBY, Kate. “Mines aren’t really like that”: German Romantic Undergrounds Revisited. In: SCHAUMANN, Caroline; SULLIVAN, Heather I. *German Ecocriticism in the Anthropocene*. New York: Palgrave Macmillan, 2017, p. 111-128.
- ROMANO, Roberto. *Conservadorismo romântico: origem do totalitarismo*. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1997.
- SCHIERBAUM, Martin. *Friedrich von Hardenbergs poetisierte Rhetorik. Politische Ästhetik der Frühromantik*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2002.
- SELIGMANN-SILVA, Marcio. *Ler o livro do mundo. Walter Benjamin: Romantismo e crítica literária*. São Paulo: Iluminuras, 1999.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *The Atlantis story: a short history of Plato’s myth*. Exeter: University of Exeter Press, 2007.
- WINCKELMANN, Johann Joachim; EISELEIN, Joseph. *Johann Winckelmanns sämtliche Werke. Einzige vollständige Ausgabe. 6.Bd. Geschichte der Kunst des Altertums. 1767-1768*. Donauöschingen: Deutscher Classiker, 1825.
- YATES, Frances. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- ZANUCCHI, Mario. *Novalis - Poesie und Geschichtlichkeit: die Poetik Friedrich von Hardenbergs*. Paderborn: Schöningh, 2006.

Recebido em 2 de abril de 2020  
Aceito em 11 de maio de 2020

# El concepto de cultura en la ensayística de Georg Simmel

[The Concept of Culture in Georg Simmel's Essays]

<http://dx.doi.org/10.11606/1982-88372341153>

Francisco Manuel García Chicote<sup>1</sup>

**Abstract:** This article analyzes Georg Simmel's concept of culture by reconstructing the genealogy of his theory within its historical, political, and economic context. It examines to what extent Simmel's ideas on value and division of labor cement his conception of cultural alienation. Finally, it argues that Simmel's cultural theory is significantly biased by a subjective theory of value, which entails apologetic traits.

**Keywords:** philosophy of life; alienation; subjective theory of value.

**Resumen:** El artículo indaga sobre el concepto de cultura en la ensayística de Georg Simmel. Para ello, examina ante todo el significado de la noción al interior del campo intelectual alemán en cuyo seno se desarrollaron las formulaciones teóricas del filósofo berlínés. A continuación, se abordan los factores fundamentales del concepto de cultura en Simmel: sus aspectos práctico y crítico. Se analiza en qué medida estos factores se hallan condicionados por una teoría subjetivista del valor y por un concepto ahistorical de división del trabajo. Se concluye que la teoría cultural de Simmel se encuentra condicionada significativamente por un individualismo metodológico, lo que conlleva elementos apologeticos.

**Palabras clave:** filosofía de la vida; alienación; teoría subjetivista del valor.

## 1 Introducción

Se persigue en estas líneas el siguiente objetivo: echar luz sobre un concepto que cimenta la crítica de la modernidad de quien es considerado, por lo menos en los últimos treinta años, uno de los fundadores de la sociología moderna. Se trata, pues, de Georg Simmel y de su concepto de cultura. Dos motivaciones inmediatas impulsan esta empresa. De una parte, aparece a primera vista el potencial crítico de la teoría cultural del filósofo berlínés: reclama para sí tanto una perspectiva plebeya –pues la lógica cultural anima cualquier

---

<sup>1</sup> Universidad de Buenos Aires, Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas “Dr. Amado Alonso”, Sección de Literaturas en Lenguas Extranjeras, 25 de mayo, 217, primer piso, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, C1002ABE, Argentina. E-mail: fgchicote@gmail.com. ORCID: 0000-0002-3267-390X



manifestación del espíritu sin importar la adscripción de clase, de casta, o de grupo de poder– como un punto de partida cuestionador, profundamente sensible al problema por anonomasia de la radicalidad del ser humano, esto es, su alienación, el hecho de que su falta de libertad es autoproducida. Sobre este carácter crítico de la teoría cultural de Simmel podría remitirse alguna línea de quien le adjudicara hacia mediados de la década de 1980 el epíteto de “primer sociólogo de la modernidad”. Señala David Frisby (2013: 24) en los albores del “Simmel-Renaissance” que la obra clave de Simmel –su *Filosofía del dinero*– presenta “una teoría de alienación cultural que, a primera vista, parece muy cercana a la del joven Marx”; así, en la última parte del libro de 1900 “–que destaca por derecho propio como uno de los primeros análisis sociológicos de los modos de vivir y experimentar la modernidad– Simmel establece las bases para una teoría de alienación en el contexto del desarrollo cultural moderno” (FRISBY 2013: 24). El alcance de esta teoría constituye una firma idiosincrásica de su pensamiento; acaso, tal como recuerda Jürgen Habermas (1996: 405), uno de los motivos de su difícil inserción en la academia alemana:<sup>2</sup>

Lo que lo distanciaba a Simmel del mundo académico era su mentalidad, caracterizada por una percatación sensible de las atracciones típicas de su época, de las innovaciones estéticas, de los movimientos de disposición espirituales y los cambios de orientación en las actitudes metropolitanas con relación a la vida, y de las transformaciones en las inclinaciones subpolíticas y los fenómenos cotidianos, apenas tangibles, difusos y movedizos.<sup>3</sup>

La teoría simmeliana, supuestamente “atractiva para aquellos que buscaban un camino hacia un marxismo que no se hallara lastrado por el rígido marco de base-superestructura” (FRISBY 2013: 28), abreva en una concepción descentrada, subjetivista, fortuita y evanescente de la existencia social cuyas semejanzas con el giro posmoderno no demoraron en ser señaladas. El otro impulso para una revisión de la teoría cultural de Simmel estriba precisamente no ya en su adecuación con su objeto, sino en la sugerente afinidad que mantiene, a pesar de su ya avanzada edad, con formulaciones propias del capitalismo tardío. Remitiéndose a la centralidad que presentaría en la obra de Simmel la fragmentación de la experiencia, el propio Frisby (1992: 14) afirma en otro contexto que el filósofo “prefiguró en algunos aspectos su acentuación en la llamada posmodernidad”.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Recién en 1914, a los 56 años de edad y luego de una serie de intentos fallidos, obtuvo Simmel una cátedra.

<sup>3</sup> Cuando la versión referida la sección de bibliografía no se encuentra en español, la traducción es nuestra.

<sup>4</sup> La misma afinidad es advertida, ya tres décadas más tarde, por Karl-Siegbert Rehberg (2018: 304) al definir la idiosincrásica dialéctica de sujeto y objeto que funda el concepto simmeliano de cultura: “En tiempos de una abierta y al mismo tiempo subjetivización, el relacionismo de Simmel y su conexión entre

Las siguientes páginas dividen su propósito en dos partes. Un análisis del concepto simmeliano de cultura debería ante todo recuperar los elementos socio-históricos básicos del significado del término: aquellos sobre los que la teoría de Simmel se apoya insoslayablemente. Esto resulta tanto más importante cuanto que la pregunta por la actualidad debería comenzar por la constatación de que el término estaba lejos de significar lo que hoy en día se entiende por él.<sup>5</sup> Se intentará dar con una definición esquemática de tres rasgos superpuestos, cada uno más concreto que el anterior: la cultura 1. como ámbito de los valores; 2. como forma de la autoconciencia de la burguesía en ascenso; 3. como forma específica del desarrollo alemán al capitalismo: la cultura como **vía prusiana**. Luego, en segunda instancia, se analizará el concepto de cultura de Simmel a la luz de su teoría del valor para comprender las implicancias que dicha teoría, anclada en una visión insoslayablemente subjetivista, imprime sobre el concepto de cultura. Se sostiene que la teoría cultural de Simmel descansa sobre una concepción subjetivista y ahistorical de la relación sujeto-objeto: su alfa y omega es el individuo particular burgués que se determina a sí mismo. Así, se cercenan las posibilidades críticas del concepto y asoman en cambio trazos apologéticos.

## 2 Cultura en el campo intelectual alemán

En 1952, Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn (1952: 41) registraron 154 diferentes definiciones *modernas* del concepto, que categorizaron “con gran artificialidad” en seis grupos semánticos, más un conjunto de siete definiciones “incompletas”. Mucho más simple es el esquema dual ofrecido en 2002 por Dirk Baecker: “cultura” implica una noción o bien “estética” o bien “empírica”. Esta última pretende ser ante todo axiológicamente neutral: se concentra en un grupo humano al describir su origen, su estructura y sus funciones con arreglo a sus modos peculiares de interacción entre

---

relaciones recíprocas personales y patrones de orden suprapersonales permiten hoy entrever una perspectiva –enfriada hoy empero desde el punto de vista de la filosofía de la historia– como la que fue llevada a cabo en los descentramientos posmodernos”.

<sup>5</sup> Paul Nolte (1998: 235), en su fundamentación sobre la actualidad de la teoría sociológica de Simmel, afirma que el concepto de cultura de este “va mucho más allá de un concepto idealista de cultura y sigue más bien una comprensión moderna, amplia que no ha tenido problemas en incluir la cultura material y dentro de ella incluso los objetos aparentemente banales de la vida cotidiana”. Al sopesar, en 1983, los alcances de la actualidad de su pensamiento llega Habermas a una conclusión difícilmente avenible con la de Nolte: “Es la noción neokantiana de cultura lo que señala aquello que nos separa de Simmel” afirma Habermas (1996: 407).

individuos. El concepto estético de cultura, en cambio, “impulsa esta comprensión empírica con intenciones humanas. En un nivel estético, el concepto de cultura aspira al devenir completamente cultural de la cultura” (BAECKER 2002: 510). De acuerdo con Baecker, los abordajes estéticos pueden adoptar o bien una agenda universal e interesarse entonces en la humanización de la humanidad (las *Cartas* de Schiller o el *Wilhelm Meister* de Goethe serían casos en cuestión), o bien una agenda particular, “ecológica”, en la que “cultura” es entendida como una “identidad cohesiva de organismo, *pysche* y comunicación, que solo puede concebirse ‘ecológicamente’ y percibirse solo ‘estéticamente’”. Heinrich Rickert (1943: 54), un filósofo neokantiano que desempeñó un papel considerable en la investigación que condujo a *Filosofía del dinero*, definió el elemento constituyente de la cultura estética: el valor. “Sin un punto de vista afianzado en los valores”, dice en 1899 al proponer cambiar la designación de ciencias del espíritu por ciencias de la cultura, “sin un punto de vista que separa los **bienes** de otras **realidades sin valor**, es imposible hallar una distinción aguda entre naturaleza y cultura”. No es de extrañar que la perspectiva que abre una teoría cultural estética ponga en el centro de sus intereses el problema de la alienación. O, en otras palabras: las teorizaciones axiológicas de la cultura presentan como tarea principal el examen de aquello que obstaculiza la humanización. La teoría cultural estética es por necesidad intencionalmente crítica, tan pronto como deja de aparecer como crítica, cesa de ser teoría cultural. Análogamente, nociones tales como “alienación”, “humanización”, corrompen las teorías empíricas de la cultura tan pronto como cesan de referirse a fenómenos simbólicos estrictamente observacionales y pretenden actuar metódicamente en tanto categorías fundamentales.

Esta variante axiológica del concepto de cultura tiene un origen histórico y político preciso: comienza con la consolidación de la sociedad burguesa. No es de extrañar que el concepto asuma pues la forma de la conciencia típica de la clase que lo impulsa en tanto reflejo de sí.<sup>6</sup> En 1911, György Lukács, que había asistido al seminario de Simmel durante 1907 y 1908, señaló la fragilidad conceptual detrás de la fachada de la cultura. Así aparece en su ensayo de 1911 “Cultura estética” (LUKÁCS 2015: 185-200), que marca un buen contrapunto con el trabajo de Simmel, publicado el mismo año, “Sobre el concepto y la

---

<sup>6</sup> El ya citado Baecker (2002: 512) y Georg Bollenbeck (1996: 55-61) adjudican un impulso decisivo para la carga conceptual moderna del término a la segunda edición de la obra de Samuel von Pudendorf *De jure naturae et gentium*, de 1684. Para ambos críticos, decisivo es el hecho de que Pudendorf vea la cultura ya no como un proceso de “cultivación” moral, sino como una esfera propia, cualitativamente distinta de la naturaleza, en la que se incluyen de manera central elementos políticos.

tragedia de la cultura”. El joven húngaro parte de la contraposición, ciertamente extendida por entonces, entre la cultura en tanto dominio de realización interior, auténtica y espiritual y, por el otro, la civilización como ámbito de lo material, lo exterior, lo meramente técnico. Para Lukács (2015: 188-194), “la mentira fundamental de la cultura estética” consistía precisamente en aquello que compartía con otros conceptos clave para la formación de la autoconciencia burguesa: el carácter adialéctico de su idealismo. La teoría cultural asume que la vida auténtica puede ser alcanzada únicamente en el ámbito de la **interioridad** (por medio de la cultivación del alma, etc.), sin poder así admitir la dependencia de este ámbito respecto de lo exterior, lo que significa no poder reconocer el condicionamiento histórico y social del alma. 25 años más tarde, y retomando la crítica lukácsiana de las antinomias del pensamiento burgués de 1923, Herbert Marcuse (1970) definió la cultura como un **dominio inmaterial de existencia** en el que las promesas sociales alguna vez hechas por el liberalismo burgués hallarían su concretización exclusiva. Marcuse (1970) llama, de hecho, esta esfera de humanización puramente espiritual “cultura afirmativa” y sostiene que los valores universales que propone derivan de la prevalencia del trabajo abstracto en el capitalismo. En la medida en que la teoría cultural propone vías de humanización, constituye una feroz crítica de los procesos alienantes que penetran la cotidianidad capitalista. En la medida, sin embargo, en que necesariamente desconoce su consanguinidad con lo material, con la civilización, la teoría cultural no solo tiene una tendencia a comprender la cultura como algo de hecho universal y eterno, sino que también deja intacta la miseria de la vida. Detrás de sus elementos críticos, la cultura afirmativa esconde pues una verdadera función social: la reproducción de la miseria actual. Una vez que se tornó evidente que la burguesía no podría honrar el rol universalmente redentor que se había imputado en la historia mundial, se elevaron “demandas acusadoras”, a las que

la burguesía dio una respuesta decisiva: la cultura afirmativa. Esta es, en sus rasgos fundadores, idealista. A la penuria del individuo asilado responde con la humanidad universal, a la miseria corporal, con la belleza del alma, a la servidumbre externa, con la libertad interna, al egoísmo brutal, con el reino de la virtud del deber. Si en la época de la lucha ascendente de la nueva sociedad, todas estas ideas habían tenido un carácter progresista destinado a superar la organización actual de la existencia, al estabilizarse el dominio de la burguesía, se colocan, con creciente intensidad, al servicio de la represión de las masas insatisfechas y de la mera justificación de la propia superioridad: encubren la atrofia corporal y psíquica del individuo. (MARCUSE 1970: 52)

Hacia 1940, esta función ideológica fue denunciada por Bertolt Brecht (1995) en la parábola “Si los tiburones fueran hombres”. Allí se describe un mundo imaginario en

el que los tiburones asumen comportamientos humanos; los pececillos, pues, ya no son instintivamente comidos por los selaquimorfos, sino que devienen presa de un refinado y minucioso proceso ideológico de sometimiento, en el que ellos mismos participan activamente de su propia ruina. La parábola termina así: “En suma, habría ante todo una cultura en el mar, si los tiburones fueran hombres” (BRECHT 1995: 448).<sup>7</sup>

No es casual que estas críticas emanen de contextos alemanes. En los comienzos de su desarrollo, hacia la segunda mitad del siglo XVIII, el concepto de cultura configuraba una constelación de nociones (entre otros: formación, personalidad, ilustración) que resultaron decisivas para la constitución de una autoconciencia intelectual de sectores medios burgueses, en su lucha contra la nobleza cortesana. El carácter ilustrado del concepto, vinculado a la perfectibilidad del ser humano, aparece ya en un ensayo de 1784 de Moses Mendelssohn (1974: 4), en el que se afirma que “formación, cultura e ilustración son modificaciones de la vida social, el resultado de la industria y los esfuerzos de la humanidad para mejorar su condición social”. Sobresale aquí una signatura particular del modo en que los intelectuales alemanes de la segunda ilustración “rechazaron” (BOLLENBECK 1996: 117) el pesimismo cultural de Rousseau. Martín Koval (2018: 37) señala “una tergiversación” o al menos “una interpretación particular” del concepto rousseauiano de perfectibilidad, tal como aparece en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, de 1754. Mientras que, para Rousseau, la facultad de perfeccionarse, la capacidad de crear una cultura, aparta al hombre de su estado natural y confiere el fundamento de la infelicidad y los vicios, la recepción alemana durante el último tercio optó por concebir la perfectibilidad como algo “exclusivamente positivo” (KOVAL 2018: 40). Se procuró, en efecto, encontrar una vía estética para la formación del individuo, lo que, tal como afirma Hans Robert Jauss (1995: 78) “permitió dar un carácter positivo al diagnóstico de Rousseau de la autoalienación del hombre y la sociedad”.

Aquí vale destacar, junto al carácter positivo de la noción, su rasgo estrictamente *apolítico*. Demasiado débil y dispersa para conformar una esfera pública, explícitamente

---

<sup>7</sup> Una década más tarde, en 1951, Theodor W. Adorno (2001: 41-42) intenta discernir, en el concepto de cultura, un factor ideológico de un factor verdadero y críticamente auténtico. En la *Miniatür 22 de Mínima Moralia*, “cultura” es ciertamente asociada con una “mentira” que hace “creer en una sociedad humanamente digna que no existe; que oculta las condiciones materiales sobre las que se levanta todo lo humano; y que, con apaciguamientos y consuelos, sirve para mantener con vida la perniciosa determinación económica de la existencia”. Sin embargo, dado que aquello que ella niega, el cambio libre y legal, es precisamente “la mentira”, favorece a la verdad.

proscripta de la participación en las cortes, desprovista de cualquier elemento masivo al que interpelar, la intelectualidad ilustrada alemana formó una constelación axiológica en torno a la interioridad, a lo “puramente espiritual”, en la que la cultura desempeñaba un rol central. Se trata, en palabras de Norbert Elias (2009: 97), exclusivamente de “ideas, sentimientos”, desvinculados de cualquier implicancia políticamente concreta:

La constitución de los pequeños estados absolutistas de aquella sociedad no ofrecía oportunidad alguna para tal actividad política. Los elementos burgueses adquirían cada vez una mayor conciencia; sin embargo, la red de los Estados absolutos no se conmovía. Los elementos burgueses estaban excluidos de la participación política; todo lo más que podían hacer de modo autónomo era “pensar y escribir poesía”, pero no actuar. En esta situación, la actividad literaria venía a ser una especie de substitutivo de la acción política. En ella se expresan de modo más o menos oculto los nuevos sentimientos, así como el descontento con la situación existente. En este ámbito que, hasta cierto punto, dejaba en libertad al Estado absoluto, la nueva generación de clase media, provista de sus nuevos sueños y de sus ideales opositores, se enfrentó a los ideales cortesanos, y lo hizo en idioma alemán.

La marcada apoliticidad, resultante de una necesidad objetiva propiamente alemana y esencialmente diversa a los desarrollos inglés y francés, se convierte en virtud cuando, un siglo más tarde, la burguesía consolida su dominio político y económico en avenencia con el absolutismo feudal de los *Junkers*. Poco queda ya de la primigenia estructura –ciertamente problemática– ilustrada: “cultura” asumió en Alemania hacia el fin del siglo XIX elementos apologéticos del modo peculiar y tardío en que el país se integró a las formas políticas y económicas de la sociedad burguesa (cf. ELIAS 2009: 85-115; PETER 2016: 100). Lukács (1972: 327-328) y Kroeber y Kluckhohn (1952: 28) señalan que la consolidación de la noción de cultura al interior del campo intelectual alemán se halla profundamente relacionada con la desintegración del hegelianismo, al punto que una noción no dialéctica de cultura se impuso sobre la de “espíritu”, con fuertes reminiscencias, en última instancia, de ideas racionalistas y humanistas de praxis y totalidad. A partir de la integración reaccionaria, “desde arriba”, de la nación alemana, “cultura” constituye una noción decisiva en la así llamada “Filosofía de la vida” y tiene tres aspectos definitorios. **En primer lugar**, “cultura” es, en oposición a “civilización”, el tesoro distintivo de una supuesta alma alemana, involucra tanto las expresiones como la expresividad de una nación forjada de un modo único por elementos tanto históricos como metafísicos. En contraposición, “civilización” posee más bien un aspecto “acumulativo”, procedimental, empírico y superficial (cf. MERTON 1936: 110): se la asocia con Inglaterra y Francia y sus atributos políticos, económicos e intelectuales

(empirismo inglés, racionalismo francés, republicanismo, individualismo, liberalismo).<sup>8</sup>

**En segunda instancia**, dado su carácter único y su vínculo con un modo de vida supuestamente inmediato, anterior a la conceptualización formal, la cultura no solo exige para sí una coherencia irracional, sino que también desarrolla una crítica irracionalista de lo socialmente concreto. Al denunciar la cosificación en los procesos económico e intelectual, la teoría cultural ofrece en efecto una crítica del “frío entendimiento” del racionalismo, pero confunde instrumentalidad formal y categorial con razón, y legitima así modos de comprensión “inmediatas”, “intuitivas”, cuya ocurrencia es, desde el punto de vista de su conceptualización, contingente. El elitismo irracionalista que resulta de esta crítica se vincula con las nociones de secreto, misterio y latencia, tan expandidas en el círculo de Stefan George. El **tercer** aspecto del desarrollo alemán del concepto de cultura es su superioridad. Al ser la cultura especialmente alemana y la manera exclusivamente efectiva de eliminar las amenazas alienantes de la civilización, se sigue que Alemania goza, gracias a la cultura, de una posición de superioridad frente a otras naciones (primariamente Francia e Inglaterra, luego “América” y las repúblicas soviéticas del este). Esto ya aparece en el ensayo de Dilthey (1950: 162) sobre Goethe; este, presumiblemente la fruta más acabada del suelo germánico, encarnaría una síntesis descosificadora del “solipsismo” de Rousseau y el “empirismo” de Shakespeare. En última instancia, la idiosincrasia alemana se nutre del carácter cultural de su esencia: mientras que la civilización puede ser comprendida como la expresión de un espíritu fosilizado, cuya expresividad es meramente aditiva, superflua, cuantitativa, la significancia de la cultura apunta a un espíritu vivo que aún no ha desempeñado su parte decisiva en la historia universal.

A la luz del desarrollo particular del concepto en Alemania, y siguiendo la línea crítica de Lukács en 1911, Adorno examinó la función cultural del genocidio nazi. En 1966, afirma en efecto que si la cultura “aborrece el hedor es porque ella misma hiede; porque, como dice Brecht en un magnífico pasaje, su palacio está hecho de mierda. [...]

---

<sup>8</sup> El famoso ensayo de Wilhelm Dilthey acerca de Goethe, publicado por primera vez en 1877 y luego integrado a *Vida y poesía* (DILTHEY 1950), muestra los términos concretos de esta combinación de esencia e historia. Dilthey divisa un impulso inherentemente alemán hacia la armonía en una época en la que los poderes corruptores y disolventes de la Revolución Francesa amenazaban con exterminar todos los organismos vivientes. Define además el tipo concreto de sujeto histórico que mejor se corresponde con los valores culturales: la personalidad. Una personalidad es cualquier individuo que, en virtud de una misteriosa relación con el mundo (esto es, una “vivencia”, que implica la eliminación del entendimiento categorial y la emergencia de una relación orgánica, irracional, embriagante entre sujeto y objeto) ha ganado una superioridad armoniosa y puede llevar a cabo en la historia (en arte, en la política) el impulso latente del alma alemana.

En esos santuarios del espíritu, en la pretensión enfática de su autarquía es precisamente donde radica la mentira” (ADORNO 2002: 333).

### 3 Aspectos del concepto en Simmel

Cuando Simmel habla de cultura, no hay una referencia a una versión neutral, empírica del concepto, sino a un complejo de nociones axiológicas que posee cuatro características básicas: 1. remite a la humanización del hombre, 2. asume por tanto una posición crítica respecto de la situación actual, 3. es suspicaz respecto de la facultad redentora de la razón, 4. despliega por momentos una idea política peculiar de Alemania. De ningún modo empero han de constituir las premisas señaladas arriba una definición de lo que Simmel entiende por cultura; antes bien, deben considerarse como una abstracción esquemática de sus factores condicionantes. Los trazos fundamentales del concepto de cultura en Simmel son dos: sus elementos práctico y crítico; ambos reciben una coloración especial del concepto simmeliano de valor.

Las reflexiones de Simmel sobre la cultura ocupan centralmente su ensayística de las primeras décadas del siglo pasado. Si bien se perciben desarrollos un tanto originales en los últimos años –por ejemplo, que analizan la implicancia de la Primera Guerra Mundial o integran un vitalismo marcadamente metafísico al problema<sup>9</sup> que testimonian una tendencia general del pensamiento del filósofo hacia un subjetivismo radical, los parámetros teóricos básicos se establecen ya en *Filosofía del dinero*, de 1900. Decisivo es el tratamiento que allí recibe el concepto de valor. En concordancia con el giro subjetivista que caracteriza el proceso de disolución de la escuela ricardiana y, naturalmente, con los desarrollos neokantianos de la academia alemana, para Simmel el valor no resulta de una propiedad del objeto, sino que proviene de una facultad espiritual irreductible a este.<sup>10</sup> Se trata de un “fenómeno primigenio”, subjetivo en la medida en que

---

<sup>9</sup> Para una profundización de estos elementos, véanse los trabajos de Peter (2016) y Becher (2008).

<sup>10</sup> Para Frisby, existe una estrecha cercanía entre la teoría simmeliana del valor y los aportes de Carl Menger y Eugen Böhm-Bawerk (FRISBY 2013: 14; 1985: 59-60). Cabe aclarar en este punto que el propio Simmel se distancia de la comprensión marginalista según la cual el valor se halla condicionado por la utilidad que suscita al sujeto consumidor la última unidad disponible de un bien (cf. SIMMEL 2013: 82-87). Esta diferencia respecto de “los inútiles cálculos de los utilitaristas por un lado y de la escuela austriaca por el otro” fue señalada oportunamente por George H. Mead en 1900 (2003, p. 302) y también, aunque un tanto más morigerado, por el propio Gustav Schmoller (2003: 283) en la reseña que le dedicara a la obra de Simmel en 1901. En contextos más contemporáneos, Alex T. Paul (2018: 599-600) habla de “diferencias esenciales” respecto de las posiciones neoclásicas y Natàlia Cantó Milà (2005) subraya los aspectos originales de la contribución a la teoría del valor. Como Simmel no incurría en la hipóstasis del individuo

“en ningún caso es el valor de uno de los ‘atributos’ de las cosas, sino un juicio sobre ellas que el sujeto formula”: cuando el “alma” abandona una actitud desinteresada respecto de los contenidos de la realidad, los capta en un “orden completamente autónomo” (SIMMEL 2013: 44, 46 y 42). La esfera axiológica es propiedad exclusiva del ser espiritual<sup>11</sup> y surge precisamente a partir de la separación entre el sujeto y objeto;<sup>12</sup> de ahí que, tal como señala Michael Heinrich (2017: 66), la forma del valor simmeliana “no solo es independiente del intercambio, sino también en realidad de toda sociedad”. De ahí también que Simmel (2013: 69-73) comparta con el giro subjetivista de las últimas décadas del siglo XIX el carácter en última instancia ahistórico de la forma propuesta de valor: el modelo heurístico primitivo que se esboza para echar luz sobre la fijación del valor parte de la “economía natural”, del trueque entre dos individuos privados o incluso de un imaginario “productor aislado”, en quien la relación con la naturaleza se consuma en la forma de un intercambio de bienes efectuado según la ecuación de “deseo” y “sacrificio”. La posición del individuo no como punto de llegada sino como alfa metodológico, la preeminencia de la categoría de intercambio por encima de la de producción y la afirmación de una facultad valorativa no objetiva son factores que, a pesar de la idiosincrásica coloración que asumen en la obra de Simmel, indican vínculos no menores del pensamiento de este con el derrotero del pensamiento filosófico en la disolución del hegelianismo y, además, con el desarrollo de la teoría económica burguesa de finales del siglo XIX.<sup>13</sup> Al respecto de esta última, encarnada en la “escuela austriaca”,

particular empírico, su distancia respecto de los aportes de la escuela austriaca sería significativa (CANTÓ MILÀ 2005: 172). Sin menospreciar estas divergencias, lo que interesa aquí fundamentalmente es el carácter en última instancia subjetivista de la posición de valor, que, por un lado, constituye un comportamiento intelectual de época y, por el otro, tendrá implicancias significativas en la concepción simmeliana de la cultura.

<sup>11</sup> Se ve aquí la impronta neokantiana y, en particular, la de Heinrich Rickert en el concepto simmeliano de valor. En *Ciencia cultural y ciencia natural*, de 1899, Rickert (1943: 54) afirma que “[l]os procesos culturales habrán de considerarse realmente, no solo con referencia a un valor, sino al mismo tiempo con referencia a un ser psíquico de los valores; porque los valores son valorados por seres psíquicos”. Simmel ya había leído el libro a finales de 1898, pues el 31 de diciembre le escribe a Rickert que le “alegra poder concordar en casi todo. Solo que me parece que esta constatación metodológica requiere aún una fundamentación adicional en lo epistemológico, incluso en lo metafísico. Sobre algunas de las cuestiones tratadas por usted me he explayado en los capítulos ya concluidos de mi *Filosofía del dinero*” (SIMMEL 2005a: 319-320).

<sup>12</sup> El ya citado Paul (2018: 599) afirma: “Valor llama Simmel justamente a aquella distancia que se establece entre el sujeto que deviene tal y el objeto representado”.

<sup>13</sup> En un reciente trabajo, Spiros Gangas (2019: 9) argumenta que hay suficientes afinidades entre la obra tardía de Simmel –ante todo su parcialmente póstuma *Intuición de la vida*– y las interpretaciones de Herbert Marcuse sobre Hegel y la filosofía de Dilthey como para buscar, por un lado, elementos críticos de la filosofía simmeliana que no se avengan con el carácter reaccionario de la *Kulturkritik* y, por el otro, continuidades significativas entre Simmel, Hegel y Marx, al punto que sería posible “interpretar la categoría de vida [simmeliana] dentro del marco racionalista forjado por Marx y Hegel”. Independientemente del

Isaac Illich Rubin (2017) denunció en un artículo de 1926 para la *Gran enciclopedia soviética* que su punto de partida no eran las relaciones socio-objetivas entre las personas, sino la psicología y los motivos de individuos particulares. Se estudia así “la ‘actividad económica’ en general, independientemente de la forma histórica de la economía”, como el resultado de un “agregado de Robinson Crusoes”, cuyas “experiencias psicológicas y motivaciones en tanto consumidores particulares” son las “fuerzas motrices de la sociedad” (RUBIN 2017: 440s.). Una ponderación sugerentemente afín suscita el caso de *Filosofía del dinero* en el análisis de Heinrich Brinkmann (1974). Brinkmann (1974: 117) caracteriza al sujeto económico primigenio de Simmel como “Robinson trascendental”, un individuo dotado de todas las características propias de la existencia en el capitalismo desarrollado: “Lo que Simmel emprende aquí en intenciones metodológicas acaba en una ontologización de determinados modos de comportamientos humanos que fueron desarrollados bajo determinadas condiciones sociales”.

No se trata aquí de menoscabar la viva y heterogénea complejidad de la obra de Simmel, ni de encasillarlo como mero exponente de una “economía política vulgar” que se detiene adialécticamente en el nivel de la mera apariencia. En cambio, se intenta comprender en qué medida esta teoría del valor condiciona el concepto de cultura. Y lo hace al menos desde dos perspectivas. Por un lado, la insuperable brecha entre el mundo axiológico/espiritual y el mundo objetivo/natural influye en lo que Simmel entiende como “concepto universal de cultura”: un modo específico de actividad que tiene por objeto el desarrollo del individuo “más allá del estado de naturaleza” hacia la **formación armoniosa de una personalidad** (SIMMEL 2013: 532-533). En esta actividad se impone siempre, de manera inevitable, el conflicto entre el carácter objetivo de los medios y la esencia subjetivamente autónoma de los valores. Por otro lado, el individualismo

valor metodológico del proceso que conduce a tal conclusión –es sugerente que el análisis casi no contraponga a Simmel con Hegel y Marx directamente, sino que lo haga en la mayoría de las veces a través de las interpretaciones que Marcuse hizo de estos dos; asimismo resulta llamativo que el trabajo no historice las categorías que le sirven de ejes de comparación antes de usarlas como tales–, es cierto que una lectura hegelianizante de Simmel fue propuesta hace más de cuatro décadas por Petra Christian, (1978) cuya “olvidada” (GANGAS 2019: 6) monografía ve en el concepto simmeliano de reciprocidad similitudes con el pensamiento dialéctico de Hegel. No se desconocen en el presente trabajo tendencias generales del pensamiento alemán moderno que actúan como motores tanto en Marx como en Hegel, Simmel y muchos otros: la crítica de la alienación moderna, la crítica del individuo particularista, la pulsión hacia la totalidad, asuma estos caracteres orgánicos o remita a relaciones de condicionamientos recíprocos, etc. (ciertamente, la persistencia de estos elementos no implica que las conceptualizaciones se mantengan estables; tal es el caso, como se ha señalado arriba, del concepto de cultura; para el problema, cf. por ejemplo GAY 1992: 75-101). Se trata en cambio de echar luz sobre ciertas particularidades de la noción de cultura de Simmel que se relacionan con su concepto de valor, que arraiga a su vez en formas intelectuales propias del desarrollo social de la segunda mitad del siglo XIX.

metodológico que cimenta la propuesta de Simmel permite una determinación “universal” del concepto en el que el mundo social se despliega a partir de un **particularismo no mediado**: al concebir la emergencia histórica de la división técnica del trabajo al interior de la empresa capitalista como la forma normal de la división social del trabajo, Simmel le imputa a esta la ruina del individuo multilateral, el fracaso de la formación de la personalidad, y ofrece una clave crítica para las manifestaciones de la modernidad. Considerérense a continuación con cierto detenimiento estos dos rasgos: el carácter activo y el elemento crítico de la cultura.

### 3.1 Cultura como actividad

Una determinación del concepto aparece en el breve ensayo de 1908 “De la esencia de la cultura”. La cultura remite allí primariamente a un tipo de praxis, es decir una actividad consciente. Al definirla como algo llevado a cabo por la conciencia, Simmel (2008) le adscribe dos factores esenciales y recíprocamente determinantes: los medios y los fines. Sin embargo, no toda posición teleológica es una actividad cultural. Para satisfacer los requisitos de la cultura, la actividad consciente debe poseer un cierto tipo de finalidad y apuntar correspondientemente a un cierto tipo de resultado. En la cultura, el emplazamiento teleológico aspira a la realización de “algo” ya profundamente contenido dentro de las “relaciones estructurales y fuerzas motrices” del objeto. Este “algo” existe como una predisposición latente, como un impulso cuya concreción se encuentra allende el conocimiento conceptual no solo porque aún no ha devenido existente, pero también porque sus dinámicas no se encuentran gobernadas por la causalidad y por tanto no pueden desplegarse “naturalmente”. Simmel encuentra tal impulso solo en la humanidad, y por ello “solo el hombre es auténtico objeto de la cultura” (SIMMEL 2008: 206). Desde la perspectiva de su finalidad, la cultura es pues una actividad humana que se dirige a la realización del alma con arreglo a un plan idealmente desplegado:

O, expresado de otra manera, cultura es el camino desde la unidad cerrada, a través de la multiplicidad cerrada, hasta la unidad desarrollada. Pero, sea como fuere, solo puede tratarse del desarrollo hacia un fenómeno que está instalado en las fuerzas nucleares de la personalidad, un fenómeno, por así decirlo, que está esbozado en ella misma como su plan ideal. (SIMMEL 2008: 99)

Tal como lo había afirmado en *Filosofía del dinero* (SIMMEL 2013), una acción es cultural tan pronto como produce o refuerza una **personalidad**. De hecho, la actividad

cultural se concibe con arreglo al efecto que tiene sobre la “totalidad interior” del individuo, que constituye su omega:

La medida que determina el rango de cada una de nuestras realizaciones o receptividades, bajo las categorías de su serie objetiva especial, no debe ser confundida con aquella otra que permite juzgar precisamente los mismos contenidos bajo la categoría de la cultura, esto es, como desarrollo de nuestra *totalidad* interior (SIMMEL 2008: 210)

En lo que respecta a la necesaria interdependencia de los medios y los fines como factores de la actividad, Simmel afirma que toda expresión cultural posee dos aspectos distintivos: un aspecto genérico-objetivo que está dado por las directrices objetivas del medio en el que se produce la actividad, y otro subjetivo-individual, en el que el alma, que alcanza su existencia por medio de valores, se encamina hacia la plasmación de la personalidad. La relación entre, por un lado, aspectos mediadores y objetivos y, por el otro, la valoración anímica es, de acuerdo con Simmel, fortuita, “contingente”. Así lo afirma en las líneas inaugurales de su *Filosofía del dinero*<sup>14</sup> y así lo repite casi tres lustros más tarde, en su ensayo sobre Goethe:

La contingencia de la relación que existe entre nuestros actos, como meros hechos anímicos y como valores dentro de las series reales, tiene, por consiguiente, su continuación entre los primeros y la significación de su contenido para la formación de nosotros mismos como personalidad objetiva, como hechura vital cerrada. (SIMMEL 2005b: 25)

Dado que se asume así que la autoconciencia es el despliegue de impulsos subjetivos inherentes, los medios resultan elementos a la vez disruptivos y necesarios. En efecto: si bien posibilitan la existencia objetiva del alma, causan también su debilitamiento.

Varias son las implicancias que presenta una tal ponderación negativa de los medios en el proceso de humanización. Destaca ante todo la comprensión elitista, en Simmel, de que solo cierto tipo de praxis es en última instancia significativa. En su *Goethe*, Simmel (2005b) sostiene que hay tres tipos diferentes de hombres activos: aquellos subyugados por los medios, aquellos enceguecidos por los fines y aquellos que logran superar la “división mecánica” de los dos primeros en virtud de su entrega al despliegue de su alma. Respectivamente, el segundo y el tercer tipo los constituyen el filisteo, cuya fijación en la realidad objetiva lo conduce a actitudes “mamonistas”, y el

<sup>14</sup> “Que los objetos, los pensamientos y los acontecimientos sean valiosos no se podrá deducir nunca de su existencia y sus contenidos naturales; su orden, si establecido de acuerdo con los valores, se distancia enormemente del natural. [...] La relación entre ambos órdenes es [...] contingencia absoluta (SIMMEL 2013: 41-42).

artista. El primer tipo es el trabajador, cuya única preocupación es cómo llegar a fin de mes (SIMMEL 2005b: 19). La superación por parte del arte de estos dos tipos subjetivos, que de acuerdo con Simmel parecen opuestos, pero que en realidad mantienen entre sí una identidad última, es empero no dialéctica. A diferencia del impulso del juego en Schiller, la actividad artística no se halla demandada y gobernada por la razón, ni exige necesidad y universalidad. La “genialidad” del artista consiste en su capacidad innata para superar las disposiciones alienadas encarnadas en los otros tipos, **a pesar e independientemente de ellos.**

En íntima conexión con este tratamiento subjetivista del genio artista emerge en Simmel una serie de tentativas para definir un tipo de actividad individual que prescinda del polo objetivo corruptor. Esto se manifiesta inequívocamente a partir de 1909, en la breve reseña que le dedica a *El séptimo anillo*, el poemario de Stefan George publicado dos años antes. Allí, Simmel afirma haber encontrado el indicio de una nueva subjetividad general cuyos despliegue solipsista, “fuerza” y “esencia absoluta” anuncian la posibilidad de regir la vida con estricto arreglo a la valorización subjetiva del mundo, sin que dicha valorización conduzca necesariamente a la enajenación objetiva de valores (SIMMEL 2001: 54). Adquiere importancia decisiva para toda esta línea teórica que gana paulatinamente lugar en la ensayística del filósofo –y se consolida en los últimos años en trabajos como *Rembrandt* o “El conflicto de la cultura moderna”– la adopción de una versión fichteana del concepto de *Stimmung* (estado de ánimo), entendido como **autoactividad no mediada**.<sup>15</sup> De este modo, la tensión que subyace al concepto de actividad cultural y que proviene de su necesaria vinculación de dos órdenes supuestamente irreconciliables –el de los valores y el de la objetividad– se resuelve en Simmel en la afirmación de un sujeto actuante no objetivo, que, de acuerdo con Ernst Cassirer (1965: 160) en 1942, asume rasgos “místicos”:

Simmel parece hablarnos el lenguaje del escéptico; pero nos habla, en realidad, en el del místico. El anhelo secreto de toda mística no es otro, en efecto, que el de sumirse pura y exclusivamente en la esencia del yo, para descubrir en ella la esencia de Dios. Cuanto se interfiere entre el yo y Dios es considerado para ella como un tabique de separación.

---

<sup>15</sup> Nótese que la crítica despiadada del concepto de cultura que el joven Lukács lleva a cabo en 1911, crítica a la que nos hemos referido en la sección anterior, arraiga en un examen de esta variante fichteana de la *Stimmung*: para Lukács, la “libertad total” que se pretende alcanzar al afirmar que “‘todo es estado de ánimo’: maravillosa, sublime libertad del alma, su dominio sobre todas las cosas, absorción de lo existente dentro del alma, que es lo único que vive” es en verdad la “más rigurosa esclavitud” (cf. LUKÁCS 2015: 188-189).

Es sugerente que para Cassirer (1965: 161-165), dicho tratamiento místico, que concibe “toda pluralidad de cosas” como un “engaño”, resulte de la afirmación de la sustancialidad individual del yo en tanto punto de partida metodológico.

### 3.2 Cultura como crítica

El potencial crítico normalmente imputado a la teoría cultural simmeliana –esto es, su supuesta capacidad para iluminar y denunciar procesos modernos de alienación– puede ser visto como un correlato lógico del concepto de actividad recién expuesto, que proviene a su vez de una determinación en última instancia subjetivista de la valorización.

Para Simmel, la alienación es un empobrecimiento espiritual causado por la incapacidad del alma para recuperar valores para sí. En *Filosofía del dinero*, se habla de una “espiritualización de los objetos”: un proceso según el cual estos “parecen realizarse según las propias fuerzas y normas” (SIMMEL 2013: 534). Así resulta una situación vital imperante en la que las expresiones subjetivas, objetivadas, “en su causalidad estricta se aproxima[n] al cosmos de las leyes naturales” (SIMMEL 2013: 511). La rigurosa vigencia de las legalidades naturales en el mundo anímico, la pérdida de conexión de los valores objetivados con los sentimientos subjetivos, la emergencia de un mundo humano racionalmente calculable, pero anímicamente insignificante... todos estos son los rasgos de un diagnóstico de la modernidad que recuerda en buena medida el análisis que el joven Lukács hace de la sociedad burguesa en *La teoría de la novela*, de 1916. Allí, conforme la *primera* formulación del concepto de “segunda naturaleza”, se denuncia “un mundo presente en todas partes con inabarcable multiplicidad; un mundo cuya rigurosa ley, tanto en el devenir cuanto en el ser, se hace evidente al sujeto conocedor con necesidad, pero que, pese a sus leyes, no se ofrece como sentido al sujeto que busca fines” (LUKÁCS 1985: 329).<sup>16</sup> Como hemos visto, la condición de posibilidad de tal enajenación anímica proviene de la existencia de los valores, es decir, del mero hecho de que estos asumen una forma objetiva que es, en virtud de su objetividad, ajena al alma. Perfílase así una diferencia sustantiva con los desarrollos del joven Marx (2010) en torno al problema de

---

<sup>16</sup> En una retrospectiva acerca de su acaso más famoso ensayo de juventud, el propio Lukács (1985: 282) reconoce la impronta de “[Wilhelm] Dilthey, Simmel y Max Weber” en su temprana “recusación [...] de la sociedad burguesa”, “utópica” en la medida en que “ni siquiera en el plano del pensamiento concebía yo entonces mediaciones entre la toma de posición subjetiva y la realidad objetiva” (1985: 282).

la alienación: para este, la prioridad ontológica del objeto descarta la posibilidad de una subjetividad no objetiva, al punto de que se lee en los así llamados *Manuscritos económico-filosóficos* que “un ser no objetivo” es un “*Unwesen*”, lo que significa tanto un “no ser” como un “monstruo”.<sup>17</sup> En Simmel, en cambio, la monstruosidad, el desarrollo distorsivo de las capacidades individuales tiene su origen en la interferencia objetiva de un ser que se concibe, al menos postulativamente, radicalmente subjetivo.

Los valores encapsulados en los objetos –imposibilitados de fluir de vuelta al alma que una vez los expresó, y por lo tanto imposibilitados de servir a la autoconciencia– ganan autonomía; aseguran su existencia al apoyarse en las legalidades objetivas de sus vehículos; crecen en volumen a causa de la expresividad anímica ilimitada; gradualmente, borran de sus aspectos visibles toda marca que podría reconducirlos al alma. Independizados de su alfa y omega, los valores terminan animando sus propias existencias, empoderando así a los objetos con una energía que en esencia estos no poseen. Por el otro lado, el alma fracasa en reconocer los valores en objetos, bien porque el certificado de origen ha sido borrado, bien porque las facultades recuperadoras relativamente lentas del alma no pueden ir a la par de la rápida profusión de objetos en la modernidad. En “Crisis de la cultura”, un ensayo de 1915 que indaga sobre los efectos paliativos que la guerra en Europa puede tener sobre la alienación cultural, este problema se resume del siguiente modo:

Los objetos –que al mismo tiempo cargan y son cargados por la vida cultural– siguen, precisamente cuanto más refinados y a su modo perfeccionados estén, una lógica inmanente que de ninguna manera se inserta siempre dentro de aquel desarrollo de los sujetos que vuelve sobre sí mismo del modo en que debería, dado el sentido de todas las formaciones culturales en tanto tales. Innumerables objetivaciones del espíritu, obras artísticas y formas sociales, instituciones y conocimientos, se nos enfrentan como imperios administrados según leyes propias que pretenden tornarse contenido y norma de nuestra existencia individual; esta, sin embargo, no sabe emprender nada correcto con tales objetivaciones, e incluso muy a menudo las percibe como cargas y fuerzas antagonistas. Pero no solo esta extrañeza cualitativa se halla entre lo objetivo y lo subjetivo de las culturas superiores; sino también esencialmente el carácter cuantitativamente ilimitado con el que se suceden libro tras libro, descubrimiento tras descubrimiento, obra de arte tras obra de arte... una por así decirlo infinitud informe que se acerca a los individuos con la pretensión de ser absorbida. (SIMMEL 2000: 191)

Por tanto, el alma es (1) empobrecida por su pérdida constante de valores y (2) cautivada por el crecimiento constante de objetos animados. Cuanto más asumen los

---

<sup>17</sup> Cf. Marx (2010: 199). Debo la indicación de la complejidad semántica del término “*Unwesen*” y la riqueza que éste adquiere en la obra de Marx a Miguel Vedda.

objetos una existencia autónoma, tanto más deviene el alma dependiente de ellos y, consecuentemente, tanto menos consciente de sí misma. El alma adquiere de esta manera un modo de existencia propio de una cosa, y la cosa un modo de existencia propio del alma: cosificación y fetichismo. En “El concepto y la tragedia de la cultura”, de 1911, Simmel entiende el fetichismo como un problema general de la expresividad del alma:

El “carácter de fetiche” que Marx adscribe a los objetos económicos en la época de producción de mercancías es solo un caso peculiarmente modificado de este destino general de nuestros contenidos culturales. Estos contenidos están bajo la paradoja –y, con una “cultura” creciente, cada vez más– de que, ciertamente, han sido creados por sujetos y están determinados para sujetos, pero en la forma intermedia de la objetividad que adoptan más allá y más acá de estas instancias siguen una lógica evolutiva inmanente y, en esta medida, se alejan tanto de su origen como de su fin. No son necesidades físicas las que entran en cuestión a este respecto, sino realmente solo necesidades culturales. (SIMMEL 2008: 116)

Si la condición de posibilidad para el mundo alienado es la brecha entre sujeto y objeto, su causa histórica ha de buscarse en la emergencia y el desarrollo de la división del trabajo. Simmel (2013: 540) afirma que la formación de una personalidad, de una trabazón cerrada y armoniosa de las capacidades individuales depende en buena medida de la relación multilateral, anímica y cerrada que el individuo posea con el objeto en cuyo proceso productivo plasma su interioridad: “la totalidad interna del Yo se establece en reciprocidad con la cerrazón y la redondez de las tareas vitales”. Ahora bien, la especialización genera formas de existencia “inadecuadas” entre el productor –que experimenta un aumento unilateral de las “energías y habilidades psico-físicas”– y el producto –cuya redondez no expresa ninguna cerrazón anímica–. Así, el producto que resulta de la cooperación de desarrollos unilaterales “no puede buscar su significación ni en la proyección de una subjetividad ni en el reflejo que emite en el alma creadora como expresión de esta, sino que únicamente puede encontrarla como resultado objetivo en su apartamiento del sujeto” (SIMMEL 2013: 540).

“División del trabajo” es pues aquello que “separa a la persona creadora de la obra creada” (SIMMEL 2013: 543-544). El “sentido amplio” de esta definición revela los lineamientos fundamentales del concepto y sus implicancias para una teoría de la alienación: aunque no la llame así, Simmel se refiere en rigor a la forma histórico-concreta de la división *técnica* del trabajo cada vez que habla del concepto general de división del trabajo. La división técnica del trabajo, esto es la cada vez más planificada parcialización de trabajos conforme mecanismos de espacialización y temporalización que apuntan a un incremento cada vez mayor de la productividad y que, de una parte, echan históricamente

por tierra la relación individual, propia de la artesanía, entre el productor y el producto y, por otro, tienden a una cada vez mayor concentración de los medios de producción por parte de pocos individuos, es concebida en *Filosofía del dinero* como distorsión histórica inevitable de la armonía individual.<sup>18</sup> Por ello puede, por un lado, afirmar, al menos postulativamente, la creación humana sin división del trabajo<sup>19</sup> y, por el otro, equiparar sin más la división técnica del trabajo con la alienación capitalista.

En suma, la aproximación de Simmel al problema de la división del trabajo parece no superar, a pesar del valor de sus minuciosos análisis individuales, el nivel fundamental de aquella contradicción denunciada por Marx en la que la “conciencia burguesa” cae cada vez que aborda la cuestión de la división planificada de las tareas: por un lado, ella “celebra la división manufacturera del trabajo, la anexión vitalicia del obrero a una operación parcial y la subordinación incondicional de los obreros parciales al capital”; por el otro, “denuncia con igual vigor todo control y regulación sociales [...], en los que ve un cercenamiento de los sacrosantos derechos de propiedad, de la libertad y de la ‘genialidad’ —que se determina a sí misma— del capitalista individual” (MARX 1985: 434). Ciertamente, todo el núcleo argumentativo de Simmel se funda no en la celebración, sino en la crítica de la parcialización de las tareas productivas; pero su punto de partida es el mismo individualismo metodológico que posibilita la hipocresía señalada por Marx, la abstracta suposición de un individuo privado “que se determina a sí mismo” y cuya felicidad depende de su —postulativa— sustracción de la división técnica del trabajo, que Simmel concibe como división social del trabajo *tout court*. A los efectos de nuestra exposición, la signatura saliente de este concepto de división del trabajo es el pesimismo tan característico de la sociología alemana y la vía libre a la búsqueda de soluciones metafísicas (la Primera Guerra Mundial es la que provee tal posibilidad para Simmel): el individuo privado, que cree encontrar su más fiel figura en modos propios de la artesanía, se propone como única y a la vez históricamente superada configuración subjetiva capaz de alcanzar el desarrollo pleno y armonioso de sus capacidades; no se divisa ningún

---

<sup>18</sup> Acerca del modo en que la economía política clásica confunde la relación entre la forma histórica de la división técnica del trabajo con la división social del trabajo véase la historia del pensamiento económico de Isaac Illich Rubin de 1929. El concepto de división técnica del trabajo fue parcialmente tomado de allí (RUBIN 1979: 177-185).

<sup>19</sup> Remítase, para una contraposición, a la obra de madurez de Lukács, en la que división social del trabajo es una determinación ontológica del ser humano y aparece como tal ya en el esquema básico de trabajo (cf. LUKÁCS 2004: 43).

potencial emancipador de las nuevas formas de subjetividad históricamente nacidas de la gran empresa capitalista.<sup>20</sup>

La especialización da rienda suelta entonces a un conflicto entre sujeto y objeto que asume en la ensayística del filósofo los términos de “preeminencia” de un “espíritu” o una “cultura” objetiva sobre un “espíritu” o una “cultura” subjetiva: tal sería la marca distintiva de la modernidad. Dicha preeminencia tiene dos características. De una parte, ocurre una aceleración en la “economía dineraria”, vinculada con la modernidad en general y con sus formas idiosincrásicas de vida urbana. Por el otro lado, la reificación del alma lleva al desarrollo hipertrofiado de la racionalidad, que Simmel equipara con la noción neokantiana de entendimiento. El alma, esencialmente irracional, se opone a este ámbito de lo racional, vinculado no con valores, sino con la legalidad objetiva de las formaciones. Esta tensión entre aspectos contrarios constitutivos del individuo moderno se tematiza en “Las grandes ciudades y la vida del espíritu”, de 1903, en términos de capas profundas y capas superficiales. Al hipertrofiarse, el entendimiento cubre con una envoltura impenetrable la verdadera naturaleza del individuo, su interioridad, y malogra cualquier comunicación de esta con el mundo externo. La incapacidad del alma para estrechar lazos con el afuera provoca una excesiva individuación y una exacerbación de las pasiones. En la ciudad moderna, dice allí Simmel (1986: 9),

se ofrece a nosotros, bajo la forma de edificios, de establecimientos de enseñanza, en los milagros y el confort de las técnicas de transporte, en las formas de la vida social y en las instituciones visibles del Estado, una abundancia a tal grado aplastante de espíritu cristalizado, despersonalizado, que el individuo no consigue, por así decirlo, mantenerse de cara a él. Por un lado, la vida se le vuelve al individuo infinitamente fácil, pues de todas partes se le ofrecen incitaciones, estímulos, ocasiones de colmar el tiempo y la conciencia, que lo arrastran en su corriente al grado de dispensarla de tener que nadar por sí mismo. Pero por otro lado la vida se compone de cada vez más elementos de estos, de esos espectáculos impersonales que sofocan los rasgos verdaderamente individuales y distintivos; de ahí que los elementos personales deban, para subsistir, hacer un esfuerzo extremo; es preciso que lo exageren, aunque solo sea para seguir siendo audibles, en primer lugar para sí mismos.

De este modo, el fetichismo y la reificación se conciben como derivados normales de una complejización histórica igualmente normal de la actividad y de su inevitable status

<sup>20</sup> Ilustrativo para este punto, que constituye un verdadero parteaguas entre Simmel y varios de sus “herederos” (como por ejemplo György Lukács y Siegfried Kracauer), es el siguiente aforismo de 1915: “Es la vergüenza de las ‘personas cultas’ modernas —o lo era al menos hasta la vivencia de esta guerra— el hecho de que si bien están formadas en la ciencia natural como en la histórica, esto es que su interés responde con éxito delicado, amplio y profundo a lo pasado, a lo efectivo, a lo intemporal—, han dejado a la socialdemocracia y a los proletarios la pasión por el futuro, el conocimiento, el bosquejo de todo lo que se puede llamar ‘determinación del hombre’” (SIMMEL 2004: 132).

contradictorio (esto es, el hecho de que los valores se apoyen, para su existencia, en elementos objetivos cuya legalidad les es ajena). Este es también el caso al interior de la esfera de la cultura, el dominio en el que la actividad ha de asistir a la autoconciencia del alma. Ciertamente, el conflicto entre valor y objeto puede ser allí atenuado en la medida en que la porción anímica en ambos es, por así decirlo, mayor. Sin embargo, en este ámbito, la productividad anímica asume formas que en virtud de su preexistencia son siempre capaces de actuar como vehículos distorsionadores y contribuyen así a la fosilización del alma y, como Simmel lo dice en 1911, a la emancipación de “contenidos culturales”, que

siguen por último una lógica independiente de su fin *cultural* y que los conduce cada vez más lejos de esta, sin que el camino del sujeto sea eximido de todos estos contenidos que se han tornado inadecuados cualitativa y cuantitativamente. Antes bien, puesto que este camino, en tanto que cultural, se encuentra condicionado por el tornarse autónomos y objetivos de los contenidos anímicos, surge la trágica situación de que la cultura ya esconde realmente en sí, en su primer momento existencial, aquella forma de sus contenidos que está determinada a hacer sin guía y de manera discrepante, a desviar, a gravar, a su ser interno [...] como en virtud de una inevitabilidad inmanente. (SIMMEL 2008: 121)

Visto desde su fundamento, el proceso cultural de la modernidad, obturado por la división del trabajo y apoyado en su propia lógica, encierra un destino trágico: la cultura ya no forma la personalidad, sino que avanza irremediablemente hacia la ruina.

## 4 Conclusión

Las páginas precedentes han intentado dar con el concepto de cultura en la ensayística de Simmel. Para ello, se ha procurado definir breve y esquemáticamente la noción al interior del campo intelectual en cuyo seno arraigaron las formulaciones teóricas del filósofo. Se señaló el rol decisivo desempeñado por tal noción en el proceso de autoconciencia de la idiosincrásica burguesía alemana. Al vincularse con otros conceptos axiológicos tales como formación y personalidad, la cultura describía el ámbito de perfectibilidad del ser humano; un ámbito por cierto “puramente espiritual” y contrapuesto tanto a la naturaleza como a las esferas sociales no destinadas a la formación del individuo. Estas últimas recibían el nombre de civilización.

En Simmel, el concepto mantiene estos trazos generales a la vez que se complejiza. Por un lado, se lo subordina a la lógica general de la actividad humana, con lo que se logra desdibujar aquella diferencia entre cultura espiritual y civilización

material. Por el otro, pierde su inequívoco carácter positivo y recupera el pesimismo rousseauiano: se vuelve así fecundo para explicar procesos propios de la alienación moderna. Sin embargo, la teoría cultural de Simmel revela en su fundamento una teoría del valor que se acerca al giro subjetivista de los primeros marginalistas y la escuela austríaca: destaca una noción de sujeto en tanto *prius* ontológico que se revela como individualismo metodológico. Se despliega así un esquema básico de actividad en el que entran en colisión irremediable elementos subjetivos y objetivos. La ponderación negativa de los medios en el proceso de valorización conduce a la búsqueda de modos existenciales puramente subjetivos, que se aproximan a la mística.

El individualismo metodológico propio de la segunda mitad del siglo XIX –y asociado en el pensamiento filosófico a la disolución del hegelianismo– se manifiesta asimismo en la piedra angular de la explicación simmeliana de la alienación moderna: su concepto de división del trabajo. Se ha indicado que Simmel concibe la parcialización planificada de la producción en términos negativos, pues solo ve en ella la forma histórico-concreta de la división técnica del trabajo. La especialización acaba con el propósito de la cultura, la formación de personalidades individuales.

Así, la teoría cultural de Georg Simmel reviste, a pesar de sus idiosincrásicos impulsos críticos, insoslayables trazos apologéticos, puesto que deriva metodológicamente su fuerza analítica de una concepción ahistórica y subjetivista de la relación sujeto-objeto. Tal concepción coloca como alfa y omega de sus intereses y presupuestos un individuo particular burgués autodeterminado: la caída de este se considera entonces como la ruina de la cultura humana.

## Referencias bibliográficas

- ADORNO, T. W. *Dialéctica negativa*. Madrid: Editora Nacional, 2002.
- ADORNO, T. W. *Minima Moralia*: reflexiones desde la vida dañada. Madrid: Taurus, 2001.
- BAECKER, D. K. In: BARCK, K. (ed.). *Ästhetische Grundbegriffe: Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Stuttgart: J. B. Meltzer, 2002, 510-556. v. 3.
- BECHER, H. J. Georg Simmel en Estrasburgo (1914-1918). Tres entrevistas con un testigo: Charles Hauter (1888-1981). *Revista Colombiana de Sociología*, n. 31, 2008, p. 69-81.
- BOLLENBECK, G. *Bildung und Kultur: Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- BRECHT, B. *Prosa 3. Sammlungen und Dialogen*. Berlolt Brecht-Werke, Band 18. Berlin: Suhrkamp, 1995.
- BRINKMANN, H. *Methode und Geschichte: Die Analyse der Entfremdung in Georg Simmels „Philosophie des Geldes“*. Gießen: Focus, 1974.

- CANTÓ MILÀ, N. *A Sociological Theory of Value. Georg Simmel's Sociological Relationism.* Bielefeld: Transcript, 2005.
- CASSIRER, E. *Las ciencias de la cultura.* México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- CHRISTIAN, P. *Einheit und Zwiespalt. Zum hegelianisierenden Denken in der Philosophie und Soziologie Georg Simmels.* Berlin: Duncker & Humblot, 1978.
- DILTHEY, W. *Vida y poesía.* México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1950.
- ELIAS, N. *El proceso de la civilización.* México, DF: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- FRISBY, D. *Fragmentos de la modernidad: Teorías la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin.* Madrid: Visor, 1992.
- FRISBY, D. Introducción. In: SIMMEL, Georg. *Filosofía del dinero.* Madrid: Capitán Swing, 2013, p. 9-29.
- GANGAS, S. Simmel, Marx and the Radical Concept of Life: A Hegelian Approach. *Dissonânciam*, v. 3, 2019, p. 1-28.
- GAY, P. *Weimar Culture: The Outsider as Insider.* New York: W. W. Norton & Company, 1992.
- HABERMAS, J. Georg Simmel on Philosophy and Culture: Postscript to a Collection of Essays. *Critical Inquiry*, v. 22, n. 3, 1996, p. 403-414.
- HEINRICH, M. *Die Wissenschaft vom Wert.* Münster: Westfälisches Dampfboot, 2017.
- JAUSS, H. R. *Las transformaciones de lo moderno: estudios sobre las etapas de la modernidad estética.* Madrid: Visor, 1995.
- KOVAL, M. I. *Vocación y Renuncia: La novela de formación alemana entre la Ilustración y la Primera Guerra Mundial.* Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2018.
- KROEGER, A. L.; KLUCKHOHN, C. Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. Cambridge: The Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, 1952. (Série Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology v. 47, n. 1).
- LUKÁCS, G. Los fundamentos ontológicos del pensamiento y la acción humanos. In: LUKÁCS, G. *Ontología del ser social: el trabajo.* Buenos Aires: Herramienta, 2004, p. 35-55.
- LUKÁCS, G. *Acerca de la pobreza del espíritu y otros escritos de juventud.* Buenos Aires: Gorla, 2015.
- LUKÁCS, G. *El alma y las formas:* la teoría de la novela. Barcelona: Grijalbo, 1985.
- LUKÁCS, G. *El asalto a la razón.* Barcelona: Grijalbo, 1972.
- MARCUSE, H. *Cultura y sociedad.* Buenos Aires: Sur, 1970.
- MARX, K. *El capital.* México, DF: Siglo XXI, 1985. v. 1.
- MARX, K. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.* Buenos Aires: Colihue, 2010.
- MEAD, G. H. Philosophie des Geldes. In: RAMMSTEDT, O. (ed.). *Georg Simmels Philosophie des Geldes. Aufsätze und Materialien.* Frankfurt: Suhrkamp, 2003, p. 300-304.
- MENDELSSOHN, M. Was ist Aufklärung?. In: BAHR, E. (ed.). *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen.* Stuttgart, Reclam, 1974, p. 3-8.
- MERTON, R. K. Civilization and Culture. *Sociology and Social Research*, v. 21, 1936, p. 103-113.
- NOLTE, P. Georg Simmels Historische Anthropologie der Moderne. Rekonstruktion eines Forschungsprogramms. *Geschichte und Gesellschaft*, v. 24, n. 2, 1998, p. 225-247.
- PAUL, A. T. Wert und Wertphilosophie. In: MÜLLER, H. P.; REITZ, T. (eds.). *Simmel-Handbuch.* Frankfurt: Suhrkamp, 2018, p. 596-603.
- PETER, L. Élan vital, Mehr-Leben, Mehr-als-Leben. Lebensphilosophische Aspekte bei Henri Bergson und Georg Simmel. In: PETER, L. *Umstrittene Moderne: Soziologische Diskurse und Gesellschaftskritik.* Wiesbaden: Springer, 2016, p. 67-127.

- REHBERG, K. S. Kultur, subjektive und objektive. In: MÜLLER, H. P.; REITZ, T. (eds.). *Simmel-Handbuch*. Frankfurt: Suhrkamp, 2018, p. 328-334.
- RICKERT, H. *Ciencia cultural y ciencia natural*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1943.
- RUBIN, I. I. The Austrian School. In: DAY, R. B.; GAIDO, D. F. (eds.). *Responses to Marx's Capital*. Leiden: Brill, 2017, p. 430-447.
- RUBIN, I. I. *A History of Economic Thought*. Londres: Ink Links, 1979.
- SCHMOLLER, G. Simmels Philosophie des Geldes. In: RAMMSTEDT, O. (ed.). *Georg Simmels Philosophie des Geldes. Aufsätze und Materialien*. Frankfurt a/M, Suhrkamp, 2003, 282-289.
- SIMMEL, G. *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918. Band I*. Gesamtausgabe v. 12. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.
- SIMMEL, G. *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918. Band II*. Gesamtausgabe v. 13. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.
- SIMMEL, G. *Briefe 1880-1911*. Gesamtausgabe v. 22. Frankfurt: Suhrkamp, 2005a.
- SIMMEL, G. *De la esencia de la cultura*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- SIMMEL, G. *Filosofía del dinero*. Madrid: Capitán Swing, 2013.
- SIMMEL, G. *Goethe*. Buenos Aires, Prometeo, 2005b.
- SIMMEL, G. Las grandes ciudades y la vida del espíritu. *Cuadernos Políticos*, número 45, enero-marzo de 1986, p. 5-10.
- SIMMEL, G. *Miszellen, Glossen, Stellungnahmen, Umfrageantworten, Leserbriefe, Diskussionsbeiträge 1889-1918. Anonyme und pseudonym Veröffentlichungen 1888-1920*. Gesamtausgabe v. 17. Frankfurt: Suhrkamp, 2004.

Received em 27 de dezembro de 2019  
Accepted em 13 de março de 2020

# Empatia e conflito entre o trágico e o cômico: uma leitura de *Comédia em tom menor*, de Hans Keilson

[Empathy and conflict between tragedy and comedy: reading *Komödie in Moll*, by Hans Keilson]

<http://dx.doi.org/10.11606/1982-88372341176>

Patricia Helena Baialuna de Andrade<sup>1</sup>

**Abstract:** Hans Keilson is one of the numerous German-speaking writers who published works about World War II and tangent themes between the 1930s and 1950s. Recognized only later, Keilson wrote an autobiography, novels, and essays in which his experiences, fiction, and his technical knowledge as a psychoanalyst are all present. In this article we interpret the novel *Komödie in Moll*, regarding empathy as a fundamental key for reading the work, focalization as a narrative resource to reach empathy, and analyzing the presence of comic elements involved in the serious and sometimes tragic reality that is built in the short story.

**Keywords:** Hans Keilson; Perspective; Empathy; Comedy.

**Resumo:** Hans Keilson faz parte do numeroso grupo de escritores de língua alemã que publicou entre as décadas de 1930 e 1950 obras sobre a Segunda Guerra Mundial e temas tangentes. Reconhecido tarde, Keilson escreveu romances, autobiografia e ensaios em que se confundem suas experiências, seu conhecimento técnico como psicanalista e a ficção. Neste artigo propomos uma leitura da novela *Comédia em tom menor* (*Komödie in Moll*), destacando a empatia como chave fundamental para leitura da obra, a focalização como expediente narrativo para alcançá-la, e a presença de elementos cômicos imiscuídos à realidade grave e por vezes trágica que é construída no conto.

**Palavras-Chave:** Hans Keilson; Perspectiva; Empatia; Cômico.

## Introdução

Durante as décadas posteriores ao fim do regime nacional-socialista, a Alemanha e vários países vizinhos assistiram, acompanhando a libertação do domínio nazista, à publicação de inúmeras obras retratando a experiência da perseguição política ou étnica, dos campos

<sup>1</sup> Department of Spanish and Portuguese, Brigham Young University, 3145 JFS Building, BYU, Provo, Utah, 84602-0002, Estados Unidos. E-mail: patriciabaialuna@gmail.com. ORCID: 0000-0002-8985-1068



de concentração, da resistência e tantas outras questões relacionadas a este período crítico da história europeia. Nesta época tornaram-se famosos os poemas de Paul Celan e Günter Eich, os romances de Alfred Andersch, Günther Grass, entre muitos outros. Entretanto, nem todos que escreveram obras de alto valor literário – e até mesmo histórico – sobre o período da Segunda Guerra foram rapidamente reconhecidos. É o caso de Hans Keilson, autor alemão de origem judia, psiquiatra e ensaísta, cujo reconhecimento enquanto escritor só foi tributado décadas depois de suas principais publicações. Se há hoje na Alemanha vários pesquisadores<sup>2</sup> ocupando-se de analisar e lançar luz à obra do autor, a academia brasileira ainda não lhe deu o merecido espaço.

Nascido em 1909 em Bad Freienwalde, Hans Keilson foi médico psiquiatra e psicanalista, professor de ginástica em sua juventude (devido às sanções do governo nacional-socialista a estudantes de medicina judeus) e romancista. Autor de reconhecidos ensaios sobre psiquiatria – como *Sequentielle Traumatisierung bei Kindern: Untersuchung zum Schicksal jüdischer Kriegswaisen* [Traumatização sequencial em crianças: pesquisa sobre órfãos de guerra judeus], em que analisa os efeitos e instauração do trauma em crianças sobreviventes ao Holocausto - o próprio Keilson declarou não ver diferença entre seus textos literários e seu trabalho científico (apud NIEKERK 2013). Muitas são as convergências, como o próprio romancista menciona, entre sua vivência, suas análises clínicas e seus textos literários; deste modo, são abundantes os elementos autobiográficos em sua escrita ficcional. É o que se pode notar no romance que propomos neste artigo analisar, *Comédia em tom menor* (*Komödie in Moll*), e também no romance *Der Tod des Widersachers* (*A morte do inimigo*)<sup>3</sup> e no romance autobiográfico *Das Leben geht weiter* (A vida continua, ainda sem tradução para o português publicada).

Enquanto *Das Leben geht weiter* traz numerosos elementos da autobiografia do autor e é, segundo sua própria declaração, relato de experiências próprias (ainda que ficcionalizadas), *A morte do inimigo* é narrada em primeira pessoa e lida por parte da crítica como romance psicológico (WEYMANN 2013: 88). *Comédia em tom menor* destaca-se das duas obras mencionadas, em princípio, pela narrativa em terceira pessoa e pela maior distinção entre o personagem Nico e o próprio Keilson; seria, portanto, dentre os três títulos mencionados, o que mais facilmente se poderia definir como obra ficcional – e ainda assim não está livre de convergências com fatos da biografia do autor. Embora

<sup>2</sup> Cf. Braese (2010); Schröder, Weymann, Widmann (2013).

<sup>3</sup> Cf. Andrade (2019).

a narrativa em terceira pessoa não possua, em princípio, a mesma aproximação da subjetividade do narrador como aquela em primeira pessoa, procuraremos adiante apontar para os expedientes narrativos – especialmente aqueles relacionados à focalização – que suscitam a empatia do leitor à leitura, e destacar os elementos cômicos do conto.

A presença do cômico nos textos poderia, em um primeiro momento, apontar para um distanciamento entre o leitor e as personagens / a história narrada, o que pareceria contradizer a aproximação trazida por uma leitura empática da obra. Entretanto, procuraremos discutir e subsidiar, através da “teoria do humor enquanto criptografia” (FLAMSON; BARRETT 2008) que o riso pressupõe o compartilhamento de conhecimentos, atitudes e preferências entre aquele que produz o humor e seu receptor. Deste modo, ao apontarmos para os elementos que trazem comicidade a certas passagens de *Comédia em tom menor*, reforçaremos a tese da empatia como chave para leitura do conto.

## ○ cômico em meio à tragédia (histórica)

*Comédia em tom menor* é a narrativa de um jovem casal holandês que decide dar abrigo em sua casa a um judeu que fugia da perseguição nazista na Holanda dominada do início da década de 1940. Wim e Marie, acostumados a uma pacata e sistemática vida como contador em uma fábrica e dona de casa, veem sua rotina alterada pela corajosa decisão de dar guarida em seu lar a um desconhecido. Com a chegada de Nico, passam a experimentar sensação de insegurança constante, temendo que a presença do refugiado pudesse ser descoberta e denunciada por um vizinho, por um vendedor, pela faxineira ou qualquer outro que se aproximasse de seu lar.

Estabelecida uma rotina e várias medidas de segurança, o tempo passa não sem alguns sobressaltos – como os episódios do peixeiro e da faxineira, que serão comentados adiante - até que Nico adoece e morre aproximadamente um ano após sua chegada. O médico Dr. Nelis, ciente e conivente com a ocultação do homem – e, subentende-se, com muitos outros casos parecidos – ajuda Wim a carregar o cadáver até um parque vizinho, na escuridão da noite. O problema – que é tema dos primeiros capítulos do romance – parecia tristemente resolvido, quando Marie dá-se conta de que o corpo estava vestido com um pijama de Wim, e este trazia na etiqueta a identificação do dono que era praxe da lavanderia. Temendo serem identificados pela polícia e terem que arcar com graves consequências por proteger um fugitivo, o casal é que deixa o lar para esconder-se em

uma modesta pensão em cidade vizinha, aguardando que parentes os ajudassem a se livrar de problemas com as autoridades, mas não livres de experimentar a mesma amarga sensação vivida por Nico, enclausurado, temendo ser descoberto e sem previsão de liberdade.

Depois de alguns dias, que para o casal pareceram intermináveis pelo desconforto da situação, Coba, a irmã de Wim, consegue estabelecer os contatos necessários para assegurar que o irmão e a cunhada não sofreriam qualquer consequência pelo acolhimento ao refugiado. De volta a sua casa, Marie retoma sua rotina doméstica e Wim prossegue com os estudos para uma prova que poderia lhe garantir promoção na carreira; isto é, a vida segue como se não houvessem vivenciado o triste fim da vida de Nico.

Carl Niekerk (2013: 116) atribui ao conto função documental e afirma pertencer à memória coletiva dos holandeses nos anos 1950. De fato, tornou-se depois da guerra conhecido que muitos cidadãos tiveram a coragem e o altruísmo de esconder judeus em cômodos, sótãos e porões de suas casas, como descreve em seu diário Anne Frank, a mais célebre das vítimas do nazismo a vivenciar tal experiência. Faz-se oportuno mencionar que Hans Keilson também encontrou abrigo na casa de um jovem casal holandês na cidade de Delft, quando se viu forçado a deixar a Alemanha. Lá engajou-se em atividades de resistência, auxiliando outros fugitivos com documentos falsificados e outros meios de auxílio. Na dedicatória de *Comédia em tom menor* lemos “Para Leo e Suus, em Delft”, sugerindo que a obra trará referências à experiência de Keilson. No entanto, o texto frustra tal expectativa, e a única referência direta à biografia do autor é essa dedicatória. Keilson comentou, entretanto, em seu ensaio *In der Fremde zuhause*:

Em meu esconderijo escrevi um poema longo, de versos brancos, com o título “A uma sonhadora”, e a novela *Comédia em tom menor*, a história de um clandestino. O centro desta narrativa é uma anedota, uma história verdadeira. Eu a ouvi em Delft, onde estava escondido. Ele lida com a morte – natural – resultante de pneumonia de um judeu oculto em seu esconderijo (apud WIDMANN 2013:55-56).<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> „In meinem Versteck schrieb ich ein langes Gedicht, „vers blancs“, mit dem Titel *Einer Träumenden* [...] und die Novelle *Komödie in Moll*, die Geschichte eines Untergetauchten [...]. Der Kern dieser Erzählung ist eine Anekdote, eine wahre Begebenheit. Ich vernahm sie in Delft, wo ich untergetaucht war. Sie handelt vom – normalen – Tod infolge einer Lungenentzündung eines jüdischen Untergetauchten in seinem Versteck“. Traduções do inglês e do alemão feitas pela autora.

O argumento central do conto, portanto, seria curiosamente um acontecimento real que o autor chama de anedota. Cabe aqui um comentário relativo ao título do conto: faz-se perceptível ao leitor que não se trata de uma comédia no sentido lato, como história que faz rir. Pelo contrário, os acontecimentos narrados são, na maior parte, dramáticos e graves até ao menos empático leitor. Contudo, vários elementos cômicos podem ser identificados no conto; um dos principais é a inversão de papéis por que passam Wim e Marie. Se davam abrigo a Nico, passam então a fugitivos que – pelo menos segundo seus receios – a qualquer momento podem ser encontrados pela polícia e levados à prisão.

Outro elemento cômico é a necessidade do casal se livrar de um corpo, o que faz não sem certa dificuldade, assumindo a imprevista função de ocultadores de um cadáver sem serem assassinos. A própria morte natural de Nico, que por tanto tempo estivera escondido pela ameaça de ser assassinado, é de grande ironia e, portanto, pertinente ao cômico. Ainda, e não menos importante, é o final da história: ao invés de ser trágico, restabelece a ordem e a rotina do casal Wenders.

Andreas M. Widmann (2013), ao analisar o conto, cita o ensaio *Theaterprobleme [Problemas do teatro]*, escrito em 1954 por Friedrich Dürrenmatt, em que o autor postula serem os acontecimentos catastróficos do século XX melhor representados pela comédia, dentro de uma estética do grotesco e do absurdo (WIDMANN 2013: 69), em que o acaso pode ter efeito relevante. É o que faz Keilson em *Comédia em tom menor*: traz para a escrita ficcional acontecimentos contundentemente reais – que ele próprio e outros conhecidos seus vivenciaram – em forma de ficção, acrescentando a ironia e o elemento cômico para representar uma realidade tragicamente absurda. Dürrenmatt afirma, no mesmo ensaio, que “o trágico ainda é possível, mesmo que a tragédia pura não o seja. Podemos obter o trágico a partir da comédia como um momento aterrador, ou como um abismo que se abre” (DÜRRENMATT 1955: 32)<sup>5</sup>. O cômico poderia ser, para o autor, “expressão do desespero” (idem: 32)<sup>6</sup>.

A realidade desesperadora se encontra entremeada à narrativa mesmo que em detalhes: enquanto o casal e Nico jantam e fingem normalidade em uma conversa trivial, ouvem-se ao longe os aviões bombardeiros ingleses. O mesmo som acompanha Wim e o

<sup>5</sup> „Doch ist das Tragische immer noch möglich, auch wenn die reine Tragödie nicht mehr möglich ist. Wir können das Tragische aus der Komödie heraus erzielen, hervorbringen als einen schrecklichen Moment, als einen sich öffnenden Abgrund [...]“.

<sup>6</sup> „[...] die Komödie sei der Ausdruck der Verzweiflung [...]“

Doutor Nelis ao prepararem o corpo de Nico antes de levá-lo para o parque. Os arranjos domésticos mais triviais, como a compra do leite e a leitura do jornal, revezam-se à inquietante presença desses ruídos de destruição e guerra. Podemos associar a constante presença desse som amedrontador ao título do conto: *Moll*, enquanto gênero tonal na música, é considerado de melodia triste e melancólica. O título do conto, portanto, bem descreve a coexistência, na história, de um desenvolvimento por vezes cômico e irônico com a triste lembrança permanente da verdade histórica de tais absurdos.

Além dessa configuração de um ambiente de medo através do som de fundo, a rotina da casa é por vezes atrapalhada por um ameaçador imprevisto; comentaremos duas dessas passagens que Widmann (2013) associa às pantomimas por conterem “trapalhadas” de uma personagem e ausência de diálogos<sup>7</sup>; discordamos, porém, que tais passagens sejam de definitivo caráter cômico pelo forte desconforto que prevalece após cada cena.

Na primeira ocasião, Nico descera solicitamente à cozinha atraído pelo cheiro de leite queimado. Lá encontra Marie atenta ao incidente, mas no mesmo instante chega o peixeiro, cujo hábito era entrar para limpar o peixe na cozinha. Encurralado, Nico não sabe por onde fugir para não ser visto, e Marie o esconde no pequeno banheiro do corredor durante a meia hora que o peixeiro levou para fazer seu trabalho, ser pago e sair. Se a urgente necessidade de se esconder no banheiro poderia parecer pantomímica (pela ausência de falas e enfática descrição dos gestos e expressões), a cena perde a comicidade com o diálogo entre Wim, Marie e Nico mais tarde, durante o jantar.

“Da próxima vez eu deixo estar –“, disparou ele de repente, arrematando o tamborilar com uma leve pancada na mesa, “-simplesmente fico lá em cima e deixo o leite queimar.” “E eu vou me esforçar”, retrucou Marie, em tom de sarcasmo, olhando com interesse para o quadro acima da estufa, como se o estivesse vendo pela primeira vez, “para apagar o fogo na hora certa.”

Silêncio. Silêncio constrangedor. Na hora, Nico se arrependeu pela pancadinha na mesa. Porém, continuou como que preso à cadeira, olhando um e outro em busca de socorro. (KEILSON 2011: 50-51)

Um dos elementos que poderiam ser considerados cômicos dentro da história, portanto, converte-se em desconforto e constrangimento de todos, especialmente de Nico,

---

<sup>7</sup> „Die Passage, in der kein Wort gesprochen wird, lässt sich als pantomimischer Ablauf lesen, wobei der Erzähler über dem Geschehen steht und die in Bewegungen, Gesichtsregungen und Körperreaktionen gespiegelten Emotionen und Absichten der beiden Akteure erläutert“ (WIDMANN 2013: 60).

percebendo-se culpado pelo próprio apuro e por colocar o casal sob o risco de serem denunciados pelo peixeiro.

A outra passagem de traço pantomímico trata de um encontro accidental com a faxineira, já que Nico sempre ficava em silêncio no quarto nas tardes em que a mulher lá estava. Próximo do horário em que Marie costumava trazer-lhe chá, Nico ouviu passos na escada e entreabriu a porta para pegar a xícara, mas seus olhos encontraram os olhos da estranha mulher.

Nico levou o indicador da mão direita aos lábios, balançou vagarosamente o rosto contraído e triste e fechou a porta com delicadeza.

A mulher entrou no quarto contíguo e lá deixou o saco de roupa. Quando ela voltou a descer a escada, Nico estava deitado na cama, molhado de suor, como que paralisado, o rosto coberto com as mãos. Já não sabia se era verdade ou alucinação. Doía-lhe a cabeça. (KEILSON 2011: 54)

Enquanto Widmann (2013: 60) considera que tal passagem pode ser lida como pantomímica pela ausência de falas e desenvolvimento da cena por meio de gestos corporais e expressões faciais, o que permanece após a leitura da cena é a angústia de Nico e a lembrança de sua triste situação, vendo-se ameaçado aos menores lances cotidianos.

Consideramos, desse modo, que o elemento cômico do conto – evidente na ironia da inversão de papéis e em vários outros elementos já comentados, como as cenas pantomímicas – rivaliza com o trágico pela gravidade e sofrimento das personagens em cada cena destacada. De fato, o relato das cenas é feito de forma a sugerir comicidade através desses elementos mencionados – a ironia, a pantomima, gestos atabalhoados. O leitor é convidado, portanto, a ler a história de Wim, Marie e Nico com a cumplicidade – e relativa leveza, ainda que momentânea – de uma peça cômica. Contudo, não tarda para ser lembrado da realidade lamentável e grotesca que conduz àqueles acontecimentos.

Concluímos tal argumentação com uma cena-chave na narrativa, aquela em que se opera a passagem de Wim e Marie para o papel de fugitivos, no diálogo de Marie com a cunhada, Coba:

“Como ele estava vestido?”, perguntou Coba, pegando uma pilha grande de camisas bem passadas que pertenciam a Wim.

“De pijama – um pijama de Wim”, acrescentou Marie, pegando a pilha das mãos de Coba em direção ao armário.

“Bom” – Coba tornou a se curvar e tirou do fundo do saco o monte de toalhas de rosto que restavam. Estavam todas marcadas.

“...Nesse caso, só espero que você não tenha se esquecido de retirar o número de registro na tinturaria.” Voltou a endireitar o corpo e ficou esperando Marie, que ainda estava ocupada no armário.

“Oh, Coba –“, disse quase sem voz, como se estivesse caindo dentro do armário. Virou-se, e Coba viu dois olhos arregalados e inundados de um pavor que crescia a cada segundo, a ponto de transbordar das pálpebras e escorrer pelo rosto e pelos braços e lhe tomar o corpo (KEILSON 2011: 97).

É relevante notar que, no rico escopo das obras literárias produzidas após o fim da Segunda Guerra em países fortemente afetados pela catástrofe, a maior parte delas traz relatos de experiências (reais ou ficcionais) relacionadas ao exílio, à perseguição política, ao antisemitismo e mesmo à experiência nos campos de concentração, sendo predominante um tom grave de denúncia, revolta e indignação diante de tais fatos históricos. Hans Keilson, por sua vez, retrata tais experiências com a peculiaridade de mesclar um assunto extremamente grave a uma forma eivada de passagens potencialmente cômicas. Reiteramos, desse modo, a pertinência do título escolhido para seu conto.

Ao observarmos na obra os elementos geradores de humor próprios da comédia, que procuramos pouco acima descrever, podemos questionar o aspecto ético de tal estruturação, uma vez que o cômico se dá, lato sensu, mediante um distanciamento entre o leitor e o personagem que permite ao primeiro rir diante das peripécias do segundo. Bergson (2004: 100) descreve tal distanciamento: “quando a pessoa do próximo deixa de nos comover, só ai pode começar a comédia”. O leitor do romance de Keilson poderia, então, questionar a ética de se criar humor a partir de acontecimentos históricos tão graves. Flamson e Barrett (2008: 264), entretanto, defendem que a decodificação do humor depende de conhecimentos ou disposições em comum entre aquele que produz e aquele que recebe (no caso da obra literária, aquele que lê) uma anedota:

No caso do humor, a “chave” é o conhecimento necessário para produzir e entender a anedota. [...] Em uma piada de sucesso, tanto o produtor quanto o receptor compartilham o conhecimento comum de fundo - a chave - e a piada é projetada de tal maneira (incluindo dispositivos como a incongruência) que há um ajuste não aleatório entre aquilo que se diz superficialmente e esse conhecimento de base que seria aparente apenas para outra pessoa com o mesmo conhecimento prévio. O humor, portanto, garante ou torna altamente provável que o conhecimento oculto e específico seja necessário para produzir a expressão humorística, e que o mesmo conhecimento esteja presente em qualquer um que entenda o humor (FLAMSON; BARRETT 2008: 264).<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> “In the case of humor, the “key” is the background knowledge needed both to produce and to understand the joke. [...] In a successful joke, both the producer and the receiver share common background knowledge – the key – and the joke is engineered in such a way (including devices like incongruity) that there is a

Através dos excertos de *Comédia em tom menor* acima mencionados, percebemos que o cômico de cada passagem se dissolve com a impressão de tristeza e desconforto que prevalece ao final de cada trecho. Tal percepção evoca no leitor o reconhecimento da gravidade de tal contexto histórico e social, em que tantas pessoas se viram em situação semelhante à de Nico, e é fundamental para o estabelecimento de empatia, pois “o riso é incompatível com a emoção” (BERGSON 2004: 104). Se a obra de Keilson não é, à primeira vista, engajada em expor os horrores do nazismo, percebemos que seu posicionamento ético se dá, particularmente e em um primeiro momento, através do cômico, um elemento estético poucas vezes explorado com esse fim por autores contemporâneos e conterrâneos seus.

Além dessa aproximação pelo conhecimento em comum, há várias indicações no texto que sugerem a importância da empatia para a leitura do conto, como procuraremos demonstrar a partir deste ponto.

## Empatia narrativa

Partimos da observação da estrutura do conto: dividido em doze capítulos, reitera no início dos dois primeiros a cena em que o médico auxilia Wim nos preparativos para se livrarem do cadáver de Nico, tendo por pano de fundo o ruído dos aviões de guerra. A história já parte, portanto, da morte do judeu, e a partir daí as memórias e falas das personagens revelam a rotina do casal, como tomaram a decisão de abrigar Nico, e a tensão por sua morte imprevista. A partir do capítulo 3, a ordem da narrativa torna-se mais linear, descrevendo a rotina do casal antes da chegada do hóspede, as adaptações e medidas de segurança que adotaram para recebê-lo, seu convívio, as conversas da hora do jantar, os pequenos incidentes diários, o adoecimento do homem e sua morte. Até o décimo capítulo, a focalização se dá em Wim e Marie, com quase todos os pensamentos revelados pelo narrador onisciente pertencendo a um dos dois. Outro termo com uso semelhante à focalização de Genette (1995) é *perspectiva ou ponto de vista* (este último

---

nonrandom fit between the surface utterance and this background knowledge that would only be apparent to another person with the background knowledge. Humor therefore guarantees or makes highly likely that specific, hidden knowledge was necessary to produce the humorous utterance, and that the same knowledge is present in anyone who understands the humor”.

mais comum na academia americana). Para Niederhoff (2019: s/p), por exemplo, “[...] O modo de representação da história é influenciado pela posição, personalidade e valores do narrador, das personagens e, possivelmente, outras entidades hipotéticas no mundo da história”<sup>9</sup>. Ao apresentar a história de Nico pela perspectiva do casal que o ocultou, o narrador torna mais próxima do leitor a realidade dos muitos holandeses que, de forma semelhante, arriscaram-se em atos altruístas durante a invasão nazista. Essa perspectiva é a que prevalece na maior parte do conto, mas não é única. Alternando-se entre os pontos de vista de Wim e Marie, há ainda trechos em que a posição de Nico é posta em destaque; portanto, a focalização (ou perspectiva, como trataremos) é interna e variável – ou múltipla.

Se a perspectiva pode ser entendida como seleção ou restrição de informações narrativas em relação à experiência e conhecimento do narrador e/ou das personagens (NIEDERHOFF 2019), pode-se considerar que a narrativa privilegia a perspectiva do personagem judeu em passagens como a seguinte:

Quando respirava fundo, sentia cheiro de gás. Gás! O quarto estava cheio de gás. Fechava os olhos e mergulhava a cabeça no travesseiro. O que os outros sabiam daquilo? E, se soubessem – que significado teria para eles? Em seu lar protegido, seguro. Protegido? Seguro? Depois de o terem acolhido? Não, não, que injustiça. Mas a casa deles, a sala de estar, suas coisas – o mundo deles, como tudo aquilo o atraíra e o tranquilizava no começo. E agora: que fútil, que enfatuado, que torpe! Porque agora ele media com medidas cósmicas, pelas quais se sentia sacudido e agitado. Que confiança um no outro? Que perigo? E que abismo entre as pessoas! Consolação! Consolação?... Acaso existe consolação? (KEILSON 2011:58)

Portanto, a perspectiva da narração recai, em diversas passagens, sobre a personagem do judeu oculto, revelando a angústia do claustro, suas inquietações e questionamentos. A sensação de iminente ameaça, por vezes, é desproporcional à tranquilidade que efetivamente se observa no ambiente; a gravidade dos pensamentos de Nico, portanto, favorecem uma percepção empática do leitor diante do fato histórico e social que é revelado através dessa personagem. Constitui-se assim a narrativa de perspectivas múltiplas, como explica Hartner (2019: s/p): “multiperspectivismo é um aspecto básico da narração, ou um modo de narrar no qual pontos de vista múltiplos – e frequentemente discrepantes – são empregados para a apresentação e julgamento da

---

<sup>9</sup> “the way of representation of the story is influenced by the position, personality and values of the narrator, the characters and, possibly, other more hypothetical entities in the storyworld“

história e do mundo da ficção”<sup>10</sup>. O conceito, que abrange também narrativas com vários narradores, trata do mesmo modo de textos com focalizações múltiplas, com a orquestração de múltiplas vozes e suas respectivas posições ideológicas. Se a obra de Keilson tem valor documental, como afirma Niekerk (2013: 116) pouco acima mencionado, podemos asseverar que o período histórico é documentado entretecendo as visões dos diferentes estratos sociais envolvidos. Desta forma, o autor retrata uma Holanda sob domínio nazista com todas as consequências de tal conformação: desde as menores, como a falta de carne para colocar na sopa que aborrecia a sistemática dona de casa Marie, até as mais contundentes e fatais, como a necessidade de se enclausurar como única esperança de sobrevivência para os judeus.

Não estão à parte, dessa forma, as implicações éticas de tal escrita. De acordo com Zunshine (apud GALLE 2018: 32, a ficção possibilita ao leitor compreender raciocínios, percepções, sentimentos e intenções de outra pessoa. Saber como é vivenciar algo que um outro experimentou suscita o que Keen (2019) chama de empatia narrativa. A autora discorda da conhecida postulação “*willing suspension of disbelief*” [suspensão intencional da descrença], de Coleridge, e ratifica a afirmação de Gerrig, de que o leitor precisa, antes, de um esforço para não acreditar no que lê. Embora a evocação de emoções reais por narrativas ficcionais seja um tópico controverso, a autora reafirma a implicação ética de uma narrativa potencialmente empática:

A situação de um leitor individual com respeito à criação estratégica de empatia pelo autor depende, em parte, de aspectos de identidade e narração. Quando as atitudes dos leitores se alteram, ou quando são encorajados tácita ou explicitamente a realizar ações altruístas a favor de outros que são representados por quem sentem empatia narrativa, o impacto pode ser considerado um aspecto ético no discurso da narrativa.<sup>11</sup> (KEEN 2019: s/p).

A questão da recepção e da empatia do leitor é especialmente relevante para a literatura do e sobre o período nacional-socialista da história europeia. Se analisarmos obras de autores politicamente engajados como Anna Seghers, Klaus Mann ou Bertolt Brecht, veremos que a ideia de um *Volksfront* (frente popular) – difundida pelos periódicos publicados no exílio - aparece nas obras da época como figuração literária de

<sup>10</sup> “multiperspectivity [is] a basic aspect of narration or a mode of storytelling in which multiple and often discrepant viewpoints are employed for the presentation and evaluation of a story and its storyworld”

<sup>11</sup> “The situation of an individual reader with respect to author’s strategic empathizing depends in part on aspects of identity and narration. When readers’ attitudes alter, or when they receive tacit or explicit encouragement to undertake altruistic action on behalf of represented others for whom they feel narrative empathy, the impact can be considered an aspect of ethics in narrative discourse”.

atitudes de resistência, transgressoras às normas do Reich e solidárias para com os perseguidos (ANDRADE 2015). De acordo com tal conceito, caberia aos cidadãos comuns a tarefa de exercer resistência ao fascismo, atuando em suas esferas e entretecendo uma rede de colaboração entre os perseguidos e aqueles que se dispunham a ajudá-los. Em *Comédia em tom menor*, tal construção de personagens acaba por suscitar mais um elemento cômico, que é a mediocridade de Wim e Marie, jovem casal sem grandes atributos heroicos, que se preocupava com detalhes cotidianos – como as provas para a promoção na empresa, ou o fornecimento de alimentos; ainda assim, essas pessoas comuns tiveram coragem o bastante para arriscar-se em prol de uma vítima do antisemitismo nazista. Sua mediocridade, portanto, antes de diminuí-los, torna-os mais próximos do homem comum e do leitor, afirmando que qualquer pessoa poderia – ou deveria – engajar-se em ações humanitárias e de resistência ao nazismo.

Não apenas pelos trechos com focalização em Nico a empatia narrativa é gerada. Vemos, por exemplo, na passagem abaixo transcrita a empatia da personagem Marie por Nico quando ela, após a morte do hóspede, arruma seu quarto e encontra escondido um maço de cigarros Lucky Star, bastante raros à época e que, segundo Marie, teriam sido muito apreciados por Wim se Nico os tivesse compartilhado.

E de repente Marie compreendeu, compreendeu perfeitamente. Viu-o ali à sua frente. Sentiu um nó e um aperto na garganta, que ficou seca, e, sem que ela soubesse, seus olhos se encheram de lágrimas. Marie sentou-se no divã, o maço de cigarros ainda na mão. Ele fumava sozinho! Fumava quando estava a sós – quando a solidão o devastava –, quando não aguentava mais... Escondido! (KEILSON 2011: 83)

Em um primeiro momento, ao encontrar o maço de cigarros, Marie não compreendeu porque Nico não o dividira com Wim, sabendo que ele se arriscava e dividia seu próprio teto e alimento com o estranho. Em um primeiro momento, Marie chega a considerar como egoísta a atitude de Nico de guardar os “preciosos” cigarros só para si. No excerto acima citado, a jovem mulher tem uma revelação – ou percepção mais empática – de que o judeu os guardava como um último marco de individualidade em sua vida devastada, para breves momentos de alívio nas piores horas de angústia e depressão. A focalização interna em Marie, desta forma, opera uma aproximação da subjetividade, ou uma leitura mais empática dos sofrimentos do judeu perseguido.

De acordo com Mar e Oatley (2008: 185), “[...] é este realismo psicológico, não as características superficiais da configuração da narrativa, que determina se podemos

adquirir informações sociais e processos úteis de uma obra de ficção”.<sup>12</sup> Para os autores, obras ficcionais são capazes de criar uma experiência simulativa profunda e imersiva de interações sociais para os leitores (173): “tomar o ponto de vista de outra pessoa reduz os estereótipos e o favoritismo de grupo”<sup>13</sup> (181). Eles recorrem a pesquisas anteriormente publicadas para argumentar: “Pesquisas recentes mostraram que indivíduos que foram expostos a mais literatura ficcional tendem a demonstrar mais habilidades empáticas”<sup>14</sup> (MAR; OATLEY 2008: 181).

Tal argumento é também defendido por Djikic et al (2009), cujo artigo relata uma experiência feita com dois grupos de leitores pertencentes a um ambiente universitário: enquanto um grupo leu um conto de Tchekov, o outro leu um texto de caráter documental com conteúdo comparável ao do conto. Os autores observaram, ao submeter questionários antes e depois da leitura aos dois grupos, que “a leitura de narrativas ficcionais mostrou envolver processos de identificação e ‘autoimplicação’, e modificar o leitor” (DJIKIC et al. 2009: 25). A conclusão dos pesquisadores a partir dos resultados dos questionários é que a arte pode implicar um “processo de transformação através de mudanças emocionais” (DJIKIC et al. 2009: 28); portanto, ao evocar a empatia do leitor através da focalização ou outros expedientes para identificação, a obra ficcional contribui para a formação ética do leitor.

A partir do capítulo 11, altera-se a situação do casal, em iminente perigo, e desloca-se a narrativa do espaço que até então predominava – o da casa. Esta, que é cenário da maior parte das cenas do conto, tem suas fronteiras cruzadas em quatro momentos principais (WIDMANN 2013: 63): a chegada de Nico, a saída de seu corpo após a morte, a saída do casal por alguns dias, para evitar uma possível prisão caso fossem identificados como benfeiteiros do homem, e seu retorno para casa. Esta só foi possível graças à articulação da cunhada Coba, que, surpreendentemente, também auxiliava fugitivos encontrando-lhes esconderijos, e que obteve contatos junto às autoridades para se certificar de que Wim e Marie não teriam problemas.

---

<sup>12</sup> “[...] it is this psychological realism, not the superficial characteristics of the setting, that determines whether we can learn useful social information and processes from a work of fiction”.

<sup>13</sup> “taking the perspective of another person reduces stereotyping and ingroup favouritism”.

<sup>14</sup> “[Researches] have recently shown [...] that individuals who have been exposed to more fictional literature tend to exhibit better emphatic abilities”.

## Considerações finais

Ao passo que o jovem casal Wenders foi convidado por um conhecido a abrir suas portas para Nico, a descoberta da atuação da cunhada surpreende Marie e sugere, aliada à naturalidade com que o doutor Nelis atende o doente e comprehende sua situação, que uma vasta rede oculta para auxílio dos perseguidos se formara na sociedade holandesa durante o período de dominação nazista. Sabendo-se que não foram raros os casos de ocultação de refugiados por parte dos holandeses, o romance ficcional de Keilson mantém suas bases na realidade histórica da invasão da Holanda pela Alemanha durante a Segunda Guerra Mundial. Havendo vivenciado tal situação enquanto exilado, o escritor escolheu a ficção como forma de aproximar do leitor a experiência da perseguição e do medo, com a vantagem de poder fazê-lo através de múltiplas perspectivas.

A empatia aparece no romance em vários níveis: no textual, através da perspectiva - principalmente de Marie e Wim após a morte de Nico e sua própria experiência como fugitivos; nas atitudes de personagens secundárias como Coba, o doutor Nelis e a conivente faxineira; e ainda no leitor, se considerarmos as implicações éticas da perspectiva que revela a agonia de Nico em seu claustro necessário à sobrevivência. Ainda que se constitua como obra ficcional, a leitura de *Comédia em tom menor* permite ao leitor uma “experiência simulativa” (MAR; OATLEY 2008: 173) tão eficiente quanto qualquer outra forma de denúncia da violência imposta pelo nazismo.

Portanto, atua no nível do leitor a evocação de um conhecimento comum – sobre a triste realidade histórica retratada – para a constituição do cômico na narrativa, ainda que este posteriormente se dissolva com a prevalência do tom trágico em várias passagens do romance. Assevera-se a afirmação de Walton (2018: 286) de que “as obras [literárias] talvez sirvam menos como veículos para argumentos ‘factual’ e mais para argumentos morais”: expondo as dores de personagens representativas de outros tantos sujeitos reais, a obra de Keilson suscita empatia e contribui para o desenvolvimento moral do leitor.

## Referências bibliográficas

ANDRADE, P. H. B. *Vozes do desterro: a Literatura de Exílio alemão em seus periódicos e na obra de Anna Seghers*. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras (Campus de Araraquara), 2015.

- BERGSON, H. *O riso. Ensaio sobre a significação da comicidade*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 98-145.
- BRAESE, S. Dissidente Zeugenschaft: Hans Keilson's *Der Tod des Widersachers* im Kontext der deutschsprachigen Nachkriegsliteratur. In: VOGEL-KLEIN, R. (org.). *Die ersten Stimmen: deutschsprachige Texte zur Shoah 1945-1963*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, p. 33-48.
- DJIKIC, M. et al. On being moved by art: how reading fiction transforms the self. *Creativity Research Journal*, v. 2, n. 1, p. 24-29, 2009.
- DÜRRENMATT, F. Theaterprobleme [1955]. In: DÜRRENMATT, F. *Theater. Essays, Gedichte und Reden*. Zürich: Diogenes, 1985, p. 31-72.
- FLAMSON, T.; BARRETT, H.C. The encryption theory of humor: a knowledge-based mechanism of honest signaling. *Journal of Evolutionary Psychology*, v. 6, n. 4, p. 261-281, 2008.
- GALLE, H. Pequena introdução à teoria da ficcionalidade seguida por uma bibliografia. In: GALLE, H.P.E., PEREZ, J.P., PEREIRA, V.S. (orgs.). *Ficcionalidade: uma prática cultural e seus contextos*. São Paulo: FFLCH/USP, 2018, p.17-43.
- GENETTE, G. *Discurso da narrativa*. Lisboa: Vega, 1995.
- HARTNER, M. Multiperspectivity. In: HÜHN, P. et al. (orgs.). *The living handbook of narratology*. Hamburg: Hamburg University. Disponível em: <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/multiperspectivity>. Acesso em: 18 jul. 2019.
- KEEN, S. Narrative empathy. In: HÜHN, P. et al. (orgs.). *The living handbook of narratology*. Hamburg: Hamburg University. Disponível em: <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/narrative-empathy>. Acesso em: 18 jul. 2019.
- KEILSON, Hans. *Comédia em tom menor*. Tradução de Luiz A. de Araújo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- MAR, R.; OATLEY, K. The function of fiction is the abstraction and simulation of social experience. *Perspectives on Psychological Science*, n. 2, p.173-185, 2008.
- NIEDERHOFF, B. Perspective – Point of View. In: HÜHN, P. et al. (orgs.). *The living handbook of narratology*. Hamburg: Hamburg University. Disponível em: <http://www.lhn.uni-hamburg.de/node/26.html>. Acesso em: 18 jul. 2019.
- NIEKERK, C. Hans Keilson im Exil. Zur jüdisch-niederländisch-deutschen Transkulturation. In: SCHRÖDER, S.;WEYMANN, U.; WIDMANN, A. (orgs.). *“Die vergangene Zeit bleibt die erlittene Zeit”: Untersuchungen zum Werk von Hans Keilson*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013, p. 105-126.
- WALTON, K. Moral na ficção e moralidade ficcional. In: GALLE, H.P.E., PEREZ, Juliana P., PEREIRA, Valéria S. (orgs.). *Ficcionalidade: uma prática cultural e seus contextos*. São Paulo: FFLCH/USP, 2018, p. 283-306.
- WEYmann, U. Erinnerung und Wirklichkeitsverlust in „Der Tod des Widersachers“. In: SCHRÖDER, S.;WEYMANN, U.; WIDMANN, A. (orgs.). *“Die vergangene Zeit bleibt die erlittene Zeit”: Untersuchungen zum Werk von Hans Keilson*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013, p. 71-89.
- WIDMANN, Andreas Martin. „In der Kammer“. Erzählform und Motivstruktur in Komödie in Moll. In: SCHRÖDER, S.; WEYMANN, U.; WIDMANN, A. (orgs.). *“Die vergangene Zeit bleibt die erlittene Zeit”: Untersuchungen zum Werk von Hans Keilson*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013, p. 53-70.

Recebido em 19 de novembro de 2019  
Aceito em 14 de março de 2020