

Glückl von Hameln, uma anunciadora da Emancipação judaica e do romance judaico na Alemanha

[Glückl von Hameln, Announcer of Jewish Emancipation and of the Jewish Novel in
Germany]

<http://dx.doi.org/10.11606/1982-88371927126147>

Luis Krausz¹

Abstract: *Zichronos*, by Glückl von Hameln, a memoir written by a Jewish matriarch from Hamburg at the end of the 17th and at the beginning of the 18th century, under the impact of sabataism and of the War of 30 Years, anticipates a new German-Jewish literary *topos* by means of the perplexities and doubts it represents. This *topos* is no longer based on the certainties of the religious doctrine and of traditional wisdom, but on the perception that an abyss exists between the world as it is and the world as it should be. Thus, literature searches for ways to bridge the distance between metaphysical doctrines and human realities, or represents the increasing estrangement and alienation ensuing from this distance. Key works of German-Jewish Literature in the 19th and 20th centuries face this abyss and represent it in a variety of ways. Glückl von Hameln's autobiography can be understood as a prelude to this genre, founded on incomprehension, perplexity and nostalgia for a world impregnated with sense.

Keywords: German-Jewish literature; subjectivity; heresy; alienation; Glückl von Hameln

Resumo: *Zichronos* de Glückl von Hameln, uma obra de caráter memorialista escrita por uma matriarca judia de Hamburgo na passagem do século XVII para o século XVIII, sob o impacto do advento da heresia sabataísta e da Guerra dos Trinta Anos, antecipa, por meio das perplexidades e das dúvidas que enuncia, um novo *topos* literário judaico-alemão, fundado não mais nas certezas da doutrina religiosa e dos ensinamentos tradicionais, mas na percepção da distância crescente que separa da vida tal doutrina, na percepção do abismo que se abre entre o mundo tal qual ele deveria ser e o mundo tal qual ele é, e que, portanto, parte em busca por maneiras ou respostas para se franquear tal distância, ou se volta, simplesmente, sobre o crescente estranhamento e sobre a crescente alienação. É sobre este imenso vazio e sobre estas interrogações que se construirão, como pontes dirigidas ao infinito e fadadas a nunca alcançarem seus destinos, as obras-chave da literatura judaica moderna dos séculos XIX e XX. Se o romance judaico-alemão moderno surge como representação ou como tentativa de superação deste abismo, a narrativa autobiográfica de Glückl von Hameln pode ser

¹ Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Letras Orientais, Av. Prof. Luciano Gualberto, 403, sala 25, 05508-010, São Paulo/SP, Brasil. E-mail: lkrausz@uol.com.br.

Este artigo foi escrito no contexto de uma pesquisa mais ampla, patrocinada pela FAPESP, a quem agradeço, a respeito das origens da subjetividade e de uma consciência moderna, emancipada, na literatura judaico-alemã. No Center for Jewish History de Nova York o autor teve acesso à edição original do livro, em *Jüdisch-deutsch*, enquanto que a tradução de Berta Pappenheim para o alemão moderno está disponível no mercado em reedição de 2010 (vide referências).

compreendida como um prelúdio a este gênero fundado na incompreensão, na perplexidade e na nostalgia pelo mundo impregnado de sentido.

Palavras-chave: Literatura judaico-alemã; subjetividade; heresia; alienação; Glückl von Hameln

As tensões e contradições do homem barroco, para quem a crença na transcendência, a consciência da efemeridade da vida, a convicção de que a trajetória terrena não é senão um prelúdio da vida eterna, se contrapõem ao gosto pela sensualidade, pelas honras, pelo brilho, pelas pompas, pelo rebuscamento e pelas riquezas, isto é, as tensões e contradições entre uma visão de mundo teológico-filosófica, que parece justificar uma vida voltada para o ascetismo, e uma mitologia da vida quotidiana em que o rito e a celebração são também entendidos como maneiras de se conjurar aquelas forças simbólicas que determinam os rumos do drama cósmico, como um grande teatro em que os espetáculos do brilho se revezam e se disputam, estão presentes, de forma marcante, na trajetória de vida de Glückl von Hameln (1645-1724), descritas em suas *Zichronos*,² ou memórias.

Zichronos é um livro singular, que antecipa e em certa medida inaugura um novo ramo na literatura judaica, no qual o tema central são os reflexos, na intimidade familiar, de acontecimentos e de transformações históricas do judaísmo alemão e do judaísmo ashkenazi visto em sua totalidade, no período da história alemã posterior à Guerra dos Trinta Anos. Glückl von Hameln foi filha do comerciante Löb Pinkerle, por muitos anos presidente da comunidade judaica de Hamburgo, e começou a escrever sua autobiografia aos 45 anos, dois anos depois da morte de seu marido: “Comecei a escrever este livro com a ajuda de Deus depois da morte de vosso piedoso pai, e fez-me bem, quando me vinham os pensamentos melancólicos, por causa de meus sérios problemas.”³ Em seu prólogo à narrativa, ela enuncia que seu propósito é legar aos filhos uma crônica familiar, “para que eles saibam de que tipo de gente descendem” (VON HAMELN 2010: 3, 5) e também para que aprendam a moral judaica.

Segundo Conrad WIEDEMANN (1986: 90), o livro de Glückl von Hameln contém dois planos narrativos distintos: o de um relato factual que trata da experiência da autora, e outro

² *Zichronos* significa, na antiga pronúncia europeia do hebraico, memórias, equivalendo ao hebraico moderno *Zichronót*.

³ No original: “Ich habe dieses angefangen zu schreiben mit Gottes Hilfe nach dem Tode eures frommen Vaters, und es hat mir wohl getan, wenn mir die melancholischen Gedanken gekommen sind, aus schweren Sorgen.”

que é o de um relato “nutrido pela experiência, um comentário moralizante ou, mais exatamente, religioso”. O relato factual compreende a maior parte do livro e descreve as diferentes estações na vida da autora: desde as lembranças de infância mais remotas, como a mudança da família de Hamburgo para Altona e de volta para Hamburgo, ao ataque dos suecos a Altona, a história de seu matrimônio com Chaim Hameln, seus anos de casada na província, os negócios bem ou mal sucedidos de seu marido, o nascimento de seus muitos filhos, e finalmente a morte de seu primeiro marido, sua vida como viúva e mulher de negócios, seu segundo casamento e sua mudança para Metz, a falência de seu segundo marido, a sua segunda viuvez e sua velhice na pobreza. Já os comentários consistem de um grande número de interpolações e, em particular, de um acervo de histórias exemplares, ao todo dezessete, que funcionam como paradigmas da validade incondicional dos princípios morais legados pela tradição judaica, mas que, inseridos no livro, ganham uma inesperada independência das autoridades religiosas.

O livro pertence, portanto, a um novo âmbito literário judaico e pode ser compreendido como prelúdio distante do grande surto de criatividade literária judaica do mundo alemão do século XIX. Está vinculado ao início da circulação, entre os judeus da Europa, de obras profanas, dirigidas também às mulheres e aos leitores menos instruídos, e escritas em *Judendeutsch* nos séculos XVII e XVIII. Antes reservado aos âmbitos secretos de bibliotecas e de casas de estudos, o livro tornava-se, à época de Glückl von Hameln, patrimônio comum do povo, transformação que foi desencadeada pelo rápido crescimento do número de volumes em circulação, e que deu início à publicação de numerosas obras de caráter popular, paralelamente à difusão já tradicional dos tratados rabínicos, em hebraico, destinados à elite de místicos e eruditos.⁴

⁴ O livro *Jüdisch-deutsche Literaturgeschichte*, de M. STERNSCHEIDER, publicado em Leipzig em 1848, dá-nos uma ideia do tipo de literatura judaica que circulava pela Europa do tempo de Glückl von Hameln. Trata-se de um catálogo da biblioteca do Rabi David Oppenheim de Praga (1664-1736), sobrinho e herdeiro de Samuel Oppenheim de Viena, e um homem que circulava pelo mesmo meio de Glückl von Hameln, cuja biblioteca se encontra hoje na Bodleian Library da Universidade de Oxford. O catálogo de Sternscheider traz descrições breves de cada um dos 378 títulos da coleção, todos eles escritos em *Judendeutsch*. Encontra-se ali desde uma tradução ao *Judendeutsch* da *Divina Comédia* de Dante até as aventuras de Till Eulenspiegel; desde uma tradução do poema amoroso *Sigmund und Magdalena* até um tratado sobre o jogo de xadrez.

Uma lista com alguns dos temas abordados nos livros da biblioteca de David Oppenheim oferece um olhar silencioso sobre o universo literário judaico da época de Glückl von Hameln: lendas do Zohar; tratados de moralidade, de interpretação de sonhos; reflexões sobre o Messias; descrições da natureza; tratados de pedagogia; biografias do Imperador Leopold e dos reis Joseph e Amália Wilhelmina; poesia litúrgica; comédias de temática judaica como *Esther e Assuero* e *David e Goliath*; diálogos sobre a vanidade do mundo; lendas sobre as Dez Tribos Perdidas, sobre o Paraíso e sobre o Mundo Vindouro; biografias de *Tzadikim*; manuais de *Kashrut*; tratados sobre o Destino, a Redenção e a Ética; relatos de viagens à terra de Israel, a Cochim, à Ucrânia; relatos sobre massacres da Idade Média, martiriológicos; As Viagens de Benjamin de Tudela; a história do Marco

Dentre estas obras de caráter popular destaca-se o *Maase Buch*, publicado, pela primeira vez, na Basileia, em 1601, no qual se encontram reunidas histórias fantásticas extraídas do Talmude e do Midrash, mas também de outras fontes populares, assim como um livro que a própria Glückl recomenda, o *Lev Tov*, de 1620, um texto moralizante, exemplar da literatura do *Mussar*,⁵ que se desenvolve na Alemanha do século XVII e que reafirma, de maneira consistente, a tradição rabínica.

O *Judendeutsch*, até então vinculado quase que exclusivamente às tradições orais e ao uso profano, surge, a partir de então, como nova língua literária e como veículo para a expressão de novas sensibilidades, que se afastam da exibição de erudição vinculada à tradição textual hebraica e se voltam, de um lado, para a criação de parábolas de valor moral, dirigidas às pessoas menos sofisticadas, e de outro para as realidades da vida quotidiana – e não para o insondável da criação e da justiça divina, de maneira a estabelecer os fundamentos a partir dos quais se desenvolveria, nos séculos subsequentes, uma vasta literatura judaica de caráter profano.

A estas obras em *Judendeutsch*, Wiedemann acrescenta a autobiografia da pietista Johanna Eleonora Petersen como uma das possíveis referências para a obra de Glückl von Hameln (WIEDEMANN 1986: 92). Trata-se de um livro publicado em 1689 no qual se encontra uma série de analogias com o livro da judia de Hamburgo, com o qual compartilha do gênero e do *Zeitgeist*.

Escrito entre 1691 e 1719 num *Judendeutsch* ao qual são intercaladas, com frequência, palavras em hebraico puro, nunca amalgamado às palavras alemãs, e em que também se nota a insinuação de termos franceses, introduzidos na língua por meio dos repetidos contatos comerciais das classes mercantis judaicas alemãs com a França, *Zichronos* é, antes de tudo, um monumento a um idioma esquecido, que se distingue do ídiche oriental pela ausência ostensiva de desinências e de radicais eslavos, bem como por sua maior precisão gramatical e proximidade ao alemão moderno. É também um testemunho do rápido

Pólo judeu; poemas de cavalaria; tratados de astronomia etc. Já os *Maasebicher*, que são uma mistura de histórias pagãs, cristãs e judaicas, existiam desde o século XVI e destinavam-se à diversão e ao entretenimento de mulheres e de crianças. Havia diferentes edições, contendo o ciclo das histórias do Rei Arthur, do Rei Otaviano; de Dietrich de Berna e do Canto dos Nibelungos, assim como dos contos de Bocaccio. A edição de Berna, de 1602, que se tornou conhecida simplesmente como *Maassebuch*, contém exclusivamente lendas judaicas, sem elementos “estrangeiros”. Steinschneider afirma que o compilador deste livro teria vivido no final do século XVI, na Alemanha Ocidental.

⁵ A literatura do *Mussar* é a literatura ética judaica que descreve os vícios e as virtudes, assim como oferece um caminho para o aperfeiçoamento espiritual. O gênero era muito difundido entre as comunidades judaicas da Europa dos séculos XVII e XVIII e o exemplo mais conhecido de literatura do *Mussar* no período moderno é o livro *Mesilat Yesharim* [*O caminho dos justos*], de Moshe Chaim Luzzato (1707-1746).

crescimento das comunidades judaicas na Alemanha no período imediatamente posterior à Guerra dos Trinta Anos, quando uma população judaica de influência e de poder econômico consideráveis põe-se a caminho do Ocidente para marcar o início de um longo período de ascendência na presença judaica na Alemanha. Politicamente enfraquecidos e economicamente arruinados, os países germânicos apelaram aos judeus, contribuintes e empreendedores conhecidos, para estimular seu comércio e sua indústria.

Em Hamburgo, cidade onde Glückl von Hameln nasceu e passou boa parte de sua vida, uma comunidade de marranos de Portugal e da Espanha encontrava-se estabelecida desde o início do século XVII, onde se relacionavam com a aristocracia e exerciam funções de banqueiros. A eles juntaram-se, poucas décadas depois, judeus retornados do Leste da Europa – sobretudo da Polônia – e de ambos os grupos surgiram os primeiros judeus da corte, que a autora descreve em seu *Zichronos* como aliados econômicos dos estados absolutistas necessitados de capitais para pôr em funcionamento suas atividades econômicas. Esses judeus da corte transitavam entre os ambientes aristocráticos e os guetos e assim deram continuidade, na Alemanha, a uma tradição herdada da Espanha do Século de Ouro, tornando-se os primeiros intermediários entre o isolamento judaico e a sociedade mais ampla.

Bons conhecedores dos hábitos e costumes da sociedade cristã, eles adotavam, segundo Delphine BECHTEL, “na corte, trajes europeus, e quando voltavam ao convívio dos seus demonstravam sujeitar-se à tradição”. Foram, portanto, pioneiros, *avant la lettre*, da concepção de convívio entre judeus e gentios proposta por Moses Mendelssohn: “seja um judeu em sua casa, um homem na rua” (MENDEL 2010: 53).

Na narrativa de Glückl von Hameln encontram-se, também, os primeiros indícios de uma subjetividade literária que emerge nas representações feitas pela autora de experiências memoráveis por meio das quais o indivíduo passa a distinguir-se nitidamente da coletividade, emergindo como uma *persona* literária e como um protagonista da própria existência. Ao mesmo tempo, a sensibilidade para a atmosfera do tempo em que vivia, o senso de humor e a capacidade de rememoração incomuns de sua autora fazem de *Zichronos* uma obra que prenuncia os desenvolvimentos da prosa romanesca judaico-alemã no século XIX.

Essa subjetividade tenta, nem sempre com sucesso, acomodar-se aos ecos da literatura do *Mussar*, de caráter tradicionalista e mesmo reacionário, e as contradições entre esses dois âmbitos constituem uma das características mais peculiares e notáveis deste livro. Encontra-se subjacente ao texto um conflito sempre reiterado entre a voz subjetiva da autora e os papéis convencionais atribuídos às mulheres piedosas. O modo narrativo do “eu” incipiente

choça-se com a perspectiva do “nós” comunitário, predominante no mundo do gueto, em que a família e a comunidade têm toda a precedência sobre o indivíduo.

Azriel Schohet afirma que o século XVIII já testemunhava um processo de aculturação progressiva dos judeus ao ambiente gentio e, mesmo que o tradicionalismo permanecesse como modelo de referência, as práticas tradicionalistas passavam, já a partir deste momento, a conviver com certa europeização dos costumes e do pensamento. “A amplitude dessa europeização é variável – desde os que rompiam com o conceito de nação judaica e desejavam integrar-se a uma cidadania nacional única, mantendo apenas a confissão judaica, até os que se contentavam em aprender línguas europeias” (BECHTEL apud BAUMGARTEN et al. 2010: 123).

O livro de Glückl von Hameln, assim, coincide com um primeiro ímpeto da sociedade judaica em direção à integração na sociedade europeia, em direção à Emancipação. Se nele o sentido de subjetividade parece encontrar-se sempre submetido às crenças religiosas, as experiências individuais narradas são capazes de levar a autora e seus leitores à perplexidade. Tais narrativas invariavelmente são sempre acompanhadas de um subtexto que reitera, com temor, a fidelidade às leis religiosas e, ao mesmo tempo, a aceitação estoica do destino, mas também parecem esboçar dúvidas quanto à validade universal dessas crenças, o que torna a postura narrativa de Glückl von Hameln emblemática da situação dos judeus à época dos prenúncios da emancipação e da assimilação.

A história da passagem deste livro do estatuto de um manuscrito de memórias, destinado a um uso estritamente familiar, para aquele de obra ao público, começaria quase dois séculos depois de concluída sua escritura. Irma Kaufmann, descendente distante da autora do livro, vivia na Budapeste do fim do século XIX, casada com David Kaufmann, literato e erudito, docente do Colégio Rabínico da capital húngara. O casal possuía uma cópia de *Zichronos*, em *Judendeutsch* – um manuscrito original de Moses Hameln, “rabino de Baiersdorf, filho mais jovem de Glückl, genro do judeu da corte do margrave de Bayreuth, Reb Samson Baiersdorf” (ROGGENKAMP apud VON HAMELN 2010: xiv). Não está claro se o manuscrito era herança familiar de Irma Kaufmann ou se foi adquirido de algum antiquário por seu marido. Seja como for, David Kaufmann tinha em mãos “observações pessoais, profanas e também filosóficas no melhor sentido da palavra, escritas no assim-chamado *Judendeutsch*. Era a primeira obra de literatura judaico-alemã deste gênero, [...] de autoria de uma mulher” (ROGGENKAMP apud VON HAMELN 2010: xiv).

Esta descoberta singular pareceu a Kaufmann um sinal divino, especialmente bem-vindo numa época em que o processo de integração judaica na sociedade europeia, cujo início a autora do livro descreve, atingia seu paroxismo. À época de Kaufmann, a integração dos judeus húngaros – e de todos os judeus do Império Austro-húngaro – a uma sociedade de molde cosmopolita já atingira o ponto em que se diluíam suas especificidades culturais, linguísticas e religiosas, negligenciadas com vistas a uma melhor adaptação a um mundo que, imaginava-se, seria governado por valores universais. A grande comunidade judaica de Budapeste representava, ao fim do século XIX, 23% da população urbana e vivia num dos epicentros do trepidante avanço da modernidade sobre o Império Austro-húngaro. Eram cerca de 200.000 almas – o que levou o prefeito de Viena, Karl Lüger⁶ a denominar a cidade de *Judapest*.

Dentre os judeus emancipados da capital húngara, muitos eram migrantes ou filhos de migrantes de aldeias interioranas. Vivia-se um período de abandono das tradições, de triunfo tardio das ideias iluministas e dos valores da sociedade burguesa oitocentista – uma história bem conhecida de assimilação e de tentativa de integração ao mundo moderno. Ao mesmo tempo, o batismo era um recurso frequentemente adotado pelos judeus em sua busca ávida por inserção, enquanto os casamentos entre judeus e cristãos se tornavam cada vez mais comuns. O estatuto jurídico dos judeus do Império Austro-Húngaro praticamente os igualava aos súditos cristãos, situação rara, senão inaudita, na longa história das diásporas judaicas da Europa.

Concomitantemente, punha-se em xeque o conceito do judaísmo nacional, inextricável da fé e da esperança na redenção messiânica, da ânsia de retorno do povo de Israel a Jerusalém e da reconstrução do Templo – conceitos fundamentais das crenças religiosas diaspóricas, das quais a modernidade, e em particular a modernidade sob a égide dos monarcas habsburgos – se tornava, cada vez mais, uma espécie de substituto.

Para Kaufmann, Glückl von Hameln personificava, enquanto mulher piedosa, mãe de muitos filhos e zelosa dos costumes tradicionais, a autoconsciência judaica de uma outra era, e mesmo a dignidade do gueto. Representava valores perdidos em seu tempo, e que ele considerava de fundamental importância recuperar. Em 1896⁷ ele publicou o livro pela primeira vez, no idioma original, impresso em letras hebraicas, sob o título *Zichronos Meret*

⁶ Karl Lüger foi um dos expoentes do movimento antisemita, que já ganhava ímpeto crescente no Império Austro-Húngaro neste momento.

⁷ *Zikrônôt mārāt Gliql Hamil* (ídiche).

Glikl Hamil. Mas o *Judendeutsch* já era um idioma em vias de desaparecimento: na Alemanha e na Áustria do seu tempo, o alemão moderno, grafado em letras góticas, substituíra-o enquanto a língua dos judeus, a ponto de chegar a ter sido considerado uma nova língua judaica.

A edição de Kaufmann estabeleceu para a posteridade um texto definitivo para os *Zichronos*, tornou o livro acessível aos estudiosos e aos leitores de uma geração ainda familiarizada com essa língua em vias de extinção, e trouxe à tona os sinais de um mundo em vias de desaparecimento: aquele dos velhos guetos judaicos da era pré-emancipação. Mas o acesso deste texto a um público mais amplo só se tornou possível a partir de 1910, quando veio à luz a tradução ao alemão moderno, realizada em Viena por Berta Pappenheim, igualmente descendente de Glückl von Hameln e mais conhecida como Anna O. nos relatos psicanalíticos de Sigmund Freud.

O período que separa a escritura de *Zichronos Meret Glikl Hamil*, no fim do século XVII, da sua publicação no fim do século XIX, é aquele que coincide com os sucessivos abalos nas estruturas cristalizadas do judaísmo ashkenazi tradicional, e que culmina com o processo de rápida assimilação judaica testemunhado por Kaufmann no final do século XIX. O longo período de dormência a que ficou sujeito este relato é também o da fermentação de um movimento que levaria o judaísmo ashkenazi de uma situação de insularidade a outra de integração e parcial diluição no corpo de uma sociedade europeia cosmopolita.

Essa fermentação, conforme Gershom Scholem, tem início com um acontecimento que está no centro da narrativa apresentada por Glückl von Hameln: o advento do sabataísmo,⁸ episódio inédito na história do judaísmo diaspórico, cujo impacto, sempre segundo Scholem, criou as condições que permitiriam, mais tarde, o rápido avanço do Iluminismo judaico e do movimento em direção à assimilação às sociedades europeias do século XIX.

Pois, para Scholem, o movimento sabataísta propôs, pela primeira vez, uma teoria sobre o caminho para a redenção, para a constelação do fim da era de sofrimentos e de humilhações que se iniciara, para os judeus, com a destruição do segundo Templo. Esse

⁸ O sabataísmo foi uma heresia judaica protagonizada por Shabetai Zvi (1626-1676) e seu discípulo Nathan de Gaza. Shabetai Zvi, em 1648, o suposto ano da Redenção do povo judeu, alegou ser o Messias, em Esmirna, atraindo grande número de seguidores. A notícia da suposta chegada do Messias repercutiu por todas as comunidades judaicas da Europa, gerando, inclusive, um êxodo em direção à Terra Prometida e o desmascaramento de Shabetai Zvi desencadeou uma crise religiosa sem precedentes entre as comunidades judaicas de seu tempo.

propósito redencionista ou autorredencionista coincide com o projeto da *Haskalá* e com o da doutrina de emancipação dos judeus no século XIX. Suas doutrinas, que rapidamente se espalharam pela Europa de Glückl von Hameln, “vinculavam uma interpretação mística do exílio a uma teoria igualmente mística a respeito do caminho para a redenção. O antigo espírito da contemplação mística vincula-se, a partir daí, aos novos elementos da paixão messiânica e ao sonho apocalíptico do fim da era de sofrimentos e de humilhações” (SCHOLEM 1957: 315).⁹

O sabataísmo representa, portanto, uma revolução do judaísmo a partir de seu interior, da qual emerge um novo *Lebensgefühl*, uma nova sensação em torno da vida (SCHOLEM 1957: 315). E o estado de anarquia religiosa decorrente de sua difusão por todos os quadrantes da Europa foi fundamental, sempre segundo Scholem, para a preparação do terreno sobre o qual viriam a triunfar tanto a *Haskalá* quanto a reforma judaica do século XIX:

A heresia mística levou, em certos grupos de seus seguidores, a consequências de um caráter niilista mais ou menos velado, e a uma anarquia religiosa de fundamentos místicos que, ao dar com condições externas adequadas, desempenhou um papel importante na preparação interna para o Iluminismo e para a reforma do judaísmo do século XIX (SCHOLEM 1957: 328).¹⁰

No sabataísmo tanto quanto no movimento de emancipação e de reforma do judaísmo, nota-se a tentativa de uma minoria de introduzir e manter o que Scholem denomina de “novos valores espirituais, que correspondiam a uma nova experiência, e que facilitaram enormemente a transição para o novo mundo judaico do período da Emancipação”. Já S. Hurwitz, autor do início do século XIX, citado por SCHOLEM (1957: 330), viu no sabataísmo a preparação para o novo mundo judaico do Século das Luzes.

Há uma polaridade e uma contradição evidente entre a resignação e a fé inquestionável que está na base da visão de mundo judaica tradicional, cristalizada nos guetos e aldeias da diáspora ashkenazi, e as ideias heréticas no sentido de apressar a vinda do Messias, de agir, por meio de forças humanas, para alcançar a redenção. E este propósito, conforme demonstra Scholem, coincide com o propósito mesmo da emancipação, que

⁹ No original: “Die neuen Lehren verbinden eine mystische Deutung des Exils mit einer ebenfalls mystischen Theorie vom Weg zur Erlösung. Der alte Geist mystischer Kontemplation vereinigt sich mit dem neuen Element messianischer Leidenschaft und mit dem apokalyptischen Traum vom Ende der Zeit der Leiden und Erniedrigungen.”

¹⁰ No original: “Die mystische Häresie führt in gewissen Gruppen ihrer Anhänger zu Konsequenzen von mehr oder weniger verhülltem nihilistischem Charakter und zu einem religiösen Anarchismus auf mystischer Grundlage, der, wo er auf geeignete äussere Bedinginigien traf, eine große Rolle in der inneren Vorbereitung der Aufklärung und der Reform im Judentum des 19. Jahrhunderts gespielt hat.”

representa uma transformação radical nos meios a serem escolhidos para a ansiada transformação da condição judaica.

Expectativas desencadeadas pelo advento da heresia sabataísta, logo frustradas pela derrocada do falso Messias e por sua conversão ao Islã, criaram fissuras irreparáveis na integridade estrutural das visões teológicas que fundamentaram e conformaram a vida judaica na diáspora europeia. Tais expectativas frustradas representaram, portanto, um primeiro movimento em direção ao ímpeto transformador do judaísmo, cujas consequências se tornariam visíveis a partir do fim do século XVIII e ao longo do século XIX: a emancipação e a transformação radical dos parâmetros sobre os quais se assenta uma condição judaica característica da modernidade, fundamentada na liberdade de consciência.

Hamburgo foi um dos mais importantes centros de propaganda sabataísta e, também, um lugar de conflito entre representantes da ortodoxia rabínica e os seguidores e simpatizantes da heresia. Após o término da Guerra dos Trinta Anos a cidade tornara-se, como já foi dito, tolerante aos judeus, permitindo o culto religioso judaico em ambientes privados (ATTALI 2007: 342). O declínio das corporações do ofício permitiu, a partir deste momento, o ingresso de judeus nos campos da indústria e do artesanato – e a própria Glückl von Hameln dirigiu, por muitos anos, uma fábrica de rendas.

Estabeleceram-se, assim, as pré-condições para mudanças cataclísmicas no estatuto dos judeus do mundo alemão a partir do século XIX. Uma comunidade progressista, voltada para a integração na sociedade europeia, fez desta cidade, já no início do século XIX, um dos centros mais importantes do movimento da reforma judaica. Shabtai Zvi e Isaac Luria, assim, são compreendidos por Scholem como os precursores de Moses Mendelssohn e de Immanuel Kant, na medida em que são os pioneiros, mais ou menos bem-sucedidos, no êxodo da condição de marginalidade e opressão dos guetos em que viviam as comunidades judaicas da Europa.

A polaridade entre a resignação e a fé inquestionável nos desígnios divinos, bases da visão de mundo ortodoxa da diáspora ashkenazi, e as ideias heréticas no sentido de apressar a vinda do Messias, de agir, portanto, por meio de forças humanas para alcançar a redenção, é o que inaugura esse caminho de ingresso dos judeus na modernidade. Introduz-se, assim, na realidade social judaica, um propósito autorredencionista e este propósito, conforme demonstra Scholem, coincide com o da emancipação, que representa uma transformação radical nos meios a serem escolhidos para a ansiada redenção da condição exílica dos judeus. A frustração das expectativas desencadeadas pelo falso Messias, portanto, traduziram-se num

ímpeto no sentido da autoemancipação, que foi possível somente por meio de uma transformação radical dos parâmetros sobre os quais se assentavam as crenças centrais inerentes à condição judaica.

Há, portanto, um círculo que se fecha com as publicações dos *Zichronos* de Glückl von Hameln, em *Judendeutsch* e em alemão moderno, na passagem do século XIX para o século XX, precisamente no momento em que a emancipação e a assimilação começam a adentrar um período de crise, que culminará com o genocídio de 1939-1945. O propósito da autora dos *Zichronos*, explicitado no início do livro, de servir aos seus filhos e netos, para que saibam de onde vieram e de que tipo de gente descendem, estende-se, portanto, sobre uma descendência que vai bem mais além do destino previsto para seu texto.

Na narrativa, a trajetória particular da autora e de seus descendentes, como convém a alguém profundamente marcado por uma visão de mundo teocêntrica, jamais é percebida como algo que se esgota em si mesmo: a vida humana é sempre compreendida e representada no contexto abrangente de forças cósmicas, no âmbito de um plano divino, inquestionavelmente dirigido à realização de desígnios inexoráveis, no epicentro de um território governado por poderes que permanecem, em grande parte, ocultos ao homem e em que as ambições individuais são vistas como ínfimas ante a magnitude do insondável que governa o mundo.

A vida judaica da diáspora ashkenazi, suas concepções teológicas, seus valores religiosos, suas atividades mercantis, como as viagens frequentes em busca de negócios ou estudos, na Alemanha, na Inglaterra, na Polônia e na Holanda, recebem, em *Zichronos*, uma descrição ímpar, marcada pelas contradições não resolvidas entre a austeridade quase monástica de uma autora que se declara satisfeita por ter em mãos um *Schilling* e uma refeição, e as ambições financeiras, que a levam a nomear as pessoas de acordo com o valor líquido dos seus patrimônios – o que se coaduna perfeitamente com a própria mentalidade do barroco, em que a hierarquia entre as classes sociais é enfatizada ao máximo, e onde a importância dos detalhes é exacerbada (FRIEDEL 1947: 142).

A sempre reiterada atitude de humildade e de reverência, a valorização da diligência, mas também a busca intensiva por honrarias e riquezas, determinam os limites do campo em que as forças humanas representadas na narrativa ora se confrontam, ora se coadunam com aqueles da divindade, buscando propiciá-las e tornando a sofrer seus castigos, num

movimento cuja única possibilidade de cessação é representada pela vinda do Messias, que representa a reconciliação do Criador com o povo de Israel e, portanto, o termo do exílio ou *Galut*, conceito-chave não só nas trajetórias representadas no livro, mas na própria identidade judaico-diaspórica que, segundo o pensamento ortodoxo, só se resolverá com a chegada da redenção.

O círculo em questão, portanto, vai do advento e do desencantamento do falso Messias – Shabtai Zvi – ao advento e ao desencantamento de outro falso Messias – aquele da emancipação e da integração dos judeus nos Estados Nacionais laicos da Europa Central do fim do século XIX. O anseio pelo advento de uma nova condição que passaria a governar a vida do judaísmo diaspórico é experimentado, nos dois momentos – o da escritura do livro e o da sua publicação – como fenômeno inquestionável, concreto e iminente. Pois a narrativa de *Zichronos* explicita como muitos dos contemporâneos da autora – dentre os quais seu próprio sogro – abandonaram os parâmetros sobre os quais haviam assentado suas existências ante as notícias da chegada iminente do Messias, atitude compatível com a magnitude das esperanças acumuladas pelas gerações por séculos de espera.

As boas-novas que chegavam a Hamburgo no tempo que Glückl von Hameln rememora em seu livro, anunciando aos judeus a iminência da redenção, desencadearam uma euforia de dimensões epidêmicas, da qual a escrita sóbria e contida da autora, sempre livre de hipérboles ou de derramamentos, não se vê à altura:

É impossível descrever o prazer que se sentia quando se recebiam as cartas. A maior parte das cartas que chegaram foram recebidas pelos sefarditas. E eles sempre as levavam à casa de orações, onde as liam, e os alemães, jovens e velhos, também foram às suas sinagogas, e os jovens portugueses vestiam, sempre, suas melhores roupas, e cada qual atava, em torno de si, uma larga faixa de seda verde. Pois este era o traje de Shabtai Zvi (VON HAMELN 2010: 75).¹¹

São os fatos narrados que dão conta do impacto – não as figuras de linguagem empregadas para descrevê-los. O sogro da autora chega a desfazer-se de todos seus bens, e a fazer preparativos para a viagem de toda sua família a Jerusalém, pois supõe iminente o advento da era messiânica:

Assim, ele desfez-se de sua residência ali, e deixou sua casa e seu jardim e seus móveis, repletos de tudo o quanto existe de bom. [...] Ele nos enviou aqui para Hamburgo dois barris contendo todo o tipo de trajes de linho. E dentro deles havia também todo tipo de comida,

¹¹ No original: “Die Freude, die war, wenn man Briefe bekommen hat, ist nicht zu beschreiben. Die meisten Briefe, die gekommen sind, haben die Sefardim bekommen. Dann sind sie allezeit mit ihnen ins Bethaus gegangen und haben sie dort gelesen und Deutsche jung und alt sind auch in ihre Synagoge gegangen, und der Portugiesen junge Gesellen haben allemal ihre besten Kleider angetan und jeder hat sich ein grünes, breites, seidenes Band um sich gebunden. Das ist Sabbathai Zewi seine Livrei gewesen.”

como ervilhas, feijões, carne seca e outras comidas secas e prensadas, tudo o que se pode conservar. Pois o bom homem – que descansa em paz – imaginou que simplesmente se viajaria de Hamburgo para a Terra Santa (VON HAMELN 2010: 76).¹²

À espera desse êxodo, os alimentos enviados pelo sogro da autora terminariam por estragar-se: a grande esperança de Shabtai Zvi revela-se ser um nada, comparado no livro, de maneira escatológica, a uma flatulência:

Nós tínhamos esperanças como uma mulher que está sentada sobre a cadeira de parto e com grandes dores prepara-se para dar à luz e acha que, depois de todas as suas dores e sofrimentos, haverá de ter a alegria de uma criança, mas ao cabo de todas as suas dores e sofrimentos não acontece nada além do que ouvir um vento (VON HAMELN 2010: 74).¹³

À decepção e à frustração decorrentes, a autora contrapõe a afirmação das crenças tradicionais: “E assim, estou segura de que o bom e fiel Deus terá misericórdia de nós e nos redimirá do longo e conturbado exílio” (VON HAMELN 2010: 74).¹⁴

Mas sobre tal afirmação paira a suspeita de mera retórica, pois, ao longo da narrativa, fica evidente que as dissonâncias entre a realidade dos fatos do mundo transitório e os princípios morais, vinculados à eternidade, dissonâncias retratadas de forma consistente ao longo de todo o livro, traduzem um princípio de questionamento desses valores eternos. Por trás da dualidade característica do homem barroco, que vive as contradições entre as exigências do mundo moral e as ambições e aspirações humanas, e ao mesmo tempo constata o absoluto da ausência de proporção entre o ínfimo dessas aspirações e o infinito daquelas exigências, emerge a desconfiança quanto à eternidade e não ao homem como a medida de todas as coisas.

Tais contradições entre os princípios religiosos e a condição humana são ilustradas, em *Zichronos*, também, por parábolas cuja origem nem sempre pode ser estabelecida, derivadas da tradição judaica tanto quanto de tradições do mundo clássico, em que o elemento fabuloso se encontra presente e que são frequentemente interpoladas ao fio da narrativa principal, de maneira a exemplificar as verdades que a autora deseja sublinhar. Ao

¹² No original: “Also hat er dort seine Wohnung aufgegeben und seinen Hof und sein Haus und seine Möbel, gefüllt mit allem Guten, alles stehen lassen [...]. Er hat uns hierher nach Hamburg zwei grosse Fässer mit allerhand Leinenzeug geschickt. Und drin ist gewesen allerhand Essensspeis, wie Erbsen, Bohnen, Dörrfleisch und sonst andere Grämpelspeis von Quetschenschnjtz, alles was sich so aufbewahren lässt. Denn der gute Mann – er ruhe in Frieden – hat gedacht, man wird einfach von Hamburg nach dem heiligen Land fahren.”

¹³ No original: “Wir haben gehofft wie eine Frau, die da sitzt auf dem Gewinnstuhl und mit großen Schmerzen ihren Wehtag verbringt und meint, nach all ihrem Schmerz und Wehtag wird sie mit ihrem Kind erfreut werden; aber nach all ihrem Schmerz und Wehtag kommt nichts anderes, als daß sie einen Wind gehört.”

¹⁴ No original: “So bin ich sicher, daß sich der getreue, gütige Gott unser erbarmen und uns aus der langen, betrübten Verbannung erlösen wird.”

mesmo tempo, funcionam como contrapontos fantásticos à narrativa linear, enquanto as citações bíblicas inseridas no texto têm como propósito conferir, por meio do paralelismo com os episódios descritos, uma legitimidade inquestionável às decisões e atitudes que correspondem a tais episódios.

Atos e decisões que encontram nos versículos da Bíblia e dos livros sapienciais seu fundamento estão automaticamente aprovados. Um exemplo desta regra aparece quando Glückl von Hameln justifica a decisão de seu marido de mudar-se de Hameln para Hamburgo: “como se lê: ‘no caminho pelo qual o homem escolhe seguir, ele é conduzido’” (VON HAMELN 2010: 61).¹⁵ Mas as parábolas e referências à literatura sapiencial também terminam por enfatizar as dissonâncias entre a realidade transitória e os princípios morais eternos, que são exemplificados pelos personagens das histórias fantásticas tanto quanto pelas referências bíblicas introduzidas pela narradora, e ao chamar atenção para tais dissonâncias podem despertar dúvidas quanto à validade dos princípios enunciados.

Da mesma forma como estas parábolas, cuja ação se desdobra *in illo tempore*, servem como um quadro de referências imutável, como marcos e faróis ao longo dos descaminhos da narrativa principal, a trajetória de Glückl von Hameln conforme apresentada por Kaufmann em seu prefácio à primeira edição do livro surge a seus contemporâneos como um contraponto, como um paradigma e uma referência ao que ele percebia como o desvirtuamento da vida judaica em seu próprio tempo. Pois os leitores aos quais se dirigiram Kaufmann e Pappenheim imaginavam-se no limiar de uma era iluminada, em que nenhuma barreira ou obstáculo se colocaria ao caminhar seguro dos judeus em direção à plena integração numa Europa tolerante e liberta das antigas preconceções e superstições – roteiro este que seria pavimentado pelos decretos de obsolescência das crenças religiosas.

A visão de mundo ortodoxa, austera e teocêntrica, fundamentada num conceito de história de raiz bíblica que vê nos desdobramentos da realidade secular manifestações da vontade divina tornar-se-ia, em si mesma, assunto de literatura no século XIX. Aos olhos dos judeus emancipados, desencantados com a tradição e entregues à fascinação trepidante das metrópoles da Europa Central, as condições de vida, a celebração das festas religiosas, as realidades materiais da existência, mencionadas nas *Zichronos* apenas no contexto das trajetórias humanas relatadas no livro, e na medida em que interferem diretamente com o

¹⁵ No original: “Auf dem Weg, den der Mensch wandeln will, wird er geführt.”

curso desta trajetória, se tornaram relíquias de outro tempo, com as quais autores e leitores da emancipação se relacionam de maneira ambivalente.

A ortodoxia soa sufocante a uma era de liberdade, e as aporias desencadeadas pelo antissemitismo crescente põem em xeque as aspirações de integração judaica numa Europa cosmopolita e universalizante. O contorno das perplexidades do judaísmo europeu do século XX começa a desenhar-se neste momento – e a solidez inabalável das crenças do mundo de Glückl von Hameln, em que, consoante a visão de raiz bíblica que marcou a Europa da Idade Média, o mundo é percebido como o palco para a ação de forças sobrenaturais e transcendentais, como *Theatrum Dei* (FRIEDEL 1947: 139) cede cada vez mais espaço às ambições fáusticas dos poderes humanos.

Em *Zichronos*, os pecados são consistentemente representados como as causas dos sofrimentos e frustrações da existência – não apenas no caso do falso Messias, mas também nas mazelas particulares de Glückl von Hameln, como negócios malsucedidos, morte de filhos e entes queridos, viuvez e pobreza, cuja causa é sempre relacionada a pecados e a transgressões cometidas, de maneira a nunca pôr em questão, explicitamente, embora talvez o faça de maneira sub-reptícia, a justiça divina, cuja força e governo sobre o mundo são inquestionáveis. Já os malogros do século XIX são atribuídos diretamente às falhas humanas – e a sua reparação é também delegada a forças humanas em estado de independência. *Zichronos* dá testemunho de crenças consolidadas pelos séculos nos guetos e enclaves da diáspora judaica na Alemanha e traça o quadro das referências cristalizadas a partir do qual se formou um consenso espiritual judaico que atravessou o tempo incólume – um tempo que é o da eternidade das crenças bíblicas, limitadas, de um lado, pelo passado dos patriarcas e reis de Israel; de outro, pelas promessas redentoras formuladas pelos profetas, diante do qual as contingências da *Galut*, do exílio, têm um significado meramente transitório.

Ao mesmo tempo, a vida terrena, concebida não como finalidade em si mesma, mas como prelúdio da Eternidade, torna-se insignificante ante a magnitude do absoluto, como expresso pela pergunta retórica formulada mais de uma vez ao longo da narrativa pela autora: “por que o homem deveria dar a eternidade em troca do transitório?” (VON HAMELN 2010: 17).¹⁶

Ancorada em princípios e valores transcendentais, na palavra divina, conforme expressa na Bíblia, e numa visão do destino judaico como o de uma comunidade tribal, tal

¹⁶ No original: “Warum soll denn der Mensch das Zeitliche für das Ewige verkaufen?”.

concepção coloca em segundo plano as realidades do mundo material e as vontades humanas, submete-as ao mundo espiritual, revelado pelas escrituras e exaustivamente investigado pelos sábios. Ao mesmo tempo, em sintonia com as contradições do mundo barroco, Glückl von Hameln volta sempre a seu gosto pela riqueza, pelo fausto, pelas honrarias e cerimônias e com isto expressa não só suas inclinações pessoais, mas um aspecto constitutivo da cultura de que participa, um elemento telúrico que cabe ao homem manipular e cultivar, e cujas contradições e choques com uma visão espiritualizada da realidade não são discutidas nem elaboradas, permanecendo como enigmas, como fonte de perplexidades que não chegam a ser nomeadas ou explicitadas, mas que não obstante constituem um pano de fundo silencioso para o desdobramento da narrativa, e ao qual se dirigem, reiteradamente, as mensagens de resignação e conformismo que pontuam a narrativa em toda sua extensão.

Estas contradições se encontram ausentes na visão de mundo que triunfa do século XIX, já profundamente marcada pelo desencantamento, pela atomização do sentido de coletividade, pelo triunfo do individualismo e dos laços baseados em afinidades eletivas – e não mais os de sangue. E, sobretudo, pela perda da perspectiva do divino e da eternidade, eclipsados por um pragmatismo em que o signo da verdade está na sua utilidade e em que “a realidade objetiva passa a ser vista como a somatória daquilo que foi reconhecido como útil pela comunidade humana” (FRIEDEL 1947: 440).

Uma concepção darwinista e mercantilista da existência, que associa a validade de uma ideia à sua capacidade de obter sucesso, isto é, uma filosofia comercial na qual não há espaço para a metafísica, e em que os sistemas de valores anacrônicos das sociedades de raiz feudal passam a ser submetidos ao crivo dos cálculos, da prudência e do compromisso – este é o mundo ao qual Kaufmann e Pappenheim oferecem o livro de Glückl von Hameln, como um contraponto e como testemunho da visão de mundo de um outro tempo.

Em Glückl von Hameln as condições de vida no gueto não são ainda, em si mesmas, como aconteceria na *Ghettoliteratur* do século XIX, temas literários. É só com o êxodo do gueto, com a cristalização, por assim dizer, da heresia da modernidade, com a ruptura e com a iminência da dissolução dos parâmetros culturais da tradição, que a vida e os valores cristalizados em séculos de diáspora judaica se tornarão assunto de uma literatura de inclinação romântica e nostálgica, da qual *Zichronos* constitui, também, uma espécie de prelúdio.

E é só com o despedaçamento dos guetos que as condições existenciais e o ambiente espiritual dos enclaves judaicos deixam de ser compreendidos como um aspecto pouco

interessante da vida no exílio para se tornarem um *topos* literário e representação de um repositório de valores que se revelam cada vez mais incompatíveis com os rumos da civilização e do progresso.

O estranhamento entre a nostalgia e a repulsa, e não mais a familiaridade, é a lente através da qual o leitor do século XIX contempla as constelações da moralidade ortodoxa, as ideias místicas e as esperanças redentoras, os intrincados edifícios da metafísica, o misticismo e o formalismo religioso que são parte inseparável do cotidiano de Glückl von Hameln e de seus contemporâneos, agora relativizados numa literatura que adquire contornos fantásticos por seu aspecto em tudo distante de uma realidade marcada pelo ceticismo das novas ciências tanto quanto pela nostalgia do paraíso perdido.

A ambivalência ante o universo em vias de desaparecimento do gueto e do *Shtetl* desconhece solução. O peso dos milênios aí cristalizado torna-se, a um tempo, fardo e fonte de vida aos egressos da tradição, que se empenham em participar intensamente do mundo moderno, ao mesmo tempo em que se tentam reconciliar as extremidades de um processo histórico milenar, que vê em sua vinculação ao passado e, no limite, na abolição da própria história, sua razão de ser.

A história, conforme expõe Glückl von Hameln em suas reflexões, é, consoante uma das vertentes centrais da tradição judaica diaspórica, uma longa preparação para o advento da era messiânica e, ao mesmo tempo, a vida terrestre é compreendida como um prelúdio para a vida eterna:

Isto é, em todo o caso, certo, que este mundo não foi criado por nenhum motivo senão por causa do outro mundo. E por isto Deus, em sua grande misericórdia, colocou-nos neste mundo, que não é nada, que é passageiro, para que façamos o bem e para que sirvamos ao nosso grande Senhor, e então ele certamente haverá de nos conduzir deste mundo difícil e pesaroso para a tranquilidade e a delicadeza (VON HAMELN 2010: 2).¹⁷

Neste âmbito, a *Torá* é compreendida como um código de valores morais, por meio dos quais é possível preparar a passagem para o mundo vindouro, e os conceitos nela estabelecidos possuem um valor permanente, que se contrapõe, como um lastro, à transitoriedade da vida mundana à qual, com suas mazelas e contentamentos, suas alternâncias e instabilidades, não se atribui, como será na modernidade, um valor absoluto – e sim um valor relativo no quadro

¹⁷ No original: “Das ist auf alle Fälle gewiß, daß diese Welt zu keinem anderen Zweck erschaffen worden ist, als wegen jener Welt. Und darum hat uns Gott in seiner großen Gnade in diese Welt, die nichts und vergänglich ist, gestellt, damit wenn wir wohl tun und unserem großen Herrn wohl dienen, dann bringt er uns unbedingt aus der beschwerlich mühseligen Welt in eitel Ruhe und sänftigkeit.”

mais amplo da eternidade: “Todos os males e todos os bens deste mundo duram só por um breve intervalo de tempo. A vida de um homem é prevista em setenta anos – e quão rápido passa este tempo. E quantas centenas de milhares de pessoas sequer alcançam esta idade. Mas o além é permanente e eterno” (VON HAMELN 2010: 2).¹⁸

Os limites estreitos da existência possuem importância apenas na medida em que se inserem num horizonte bem mais vasto, que abarca todo o tempo e, não estando sujeito às leis da temporalidade e da mortalidade, funciona como horizonte e ponto de referências imutável: “Nós temos a nossa Torá sagrada, para que, a partir dela, possamos entender e compreender tudo o que é útil para nós, e o que nos levará da vida deste lado para a vida do outro lado. E em nossa querida *Torá* podemos nos segurar” (VON HAMELN 2010: 3).¹⁹

As dimensões dos sofrimentos inerentes à existência reduzem-se ao ínfimo ante o horizonte do infinito, que o homem se torna capaz de vislumbrar por meio do estudo, do cultivo às virtudes e do reconhecimento de sua própria falibilidade. E a necessidade deste reconhecimento é reiterada nos *Zichronos* como, em si mesma, propícia à redenção: “Cada homem que se alegra com suas próprias dores aproxima a redenção do mundo” (VON HAMELN 2010: 1).²⁰

Numa era em que a iminência da redenção passa a ser associada à superstição do progresso, e em que a crença no mundo vindouro cede cada vez mais espaço para uma concepção hedonista e materialista que vê a existência como algo que se esgota em si mesma, as polaridades em torno das quais se desenvolve a narrativa de Glückl von Hameln se tornam os limites de um território abandonado.

No processo de passagem do mundo fechado do gueto para a pletera de possibilidades da modernidade, o livro e a literatura desempenham um papel ambivalente, frequentemente contraditório, ora como instrumento de difusão de ideias consideradas heréticas no âmbito da tradição, ora como o território para a elaboração da nostalgia associada ao universo fechado da tradição quando esta já não mais se encontra em seu estado de integridade, onde os egressos daquele universo o contemplam pelo prisma de uma complexidade de sentimentos, frequentemente contraditórios, e caracteristicamente modernos.

¹⁸ No original: “Es besteht all unser Übel- und Wohllenem in dieser Welt nur für eine kleine Zeit. Des Menschen Leben ist gesetzt auf siebzig Jahre, wie bald sind sie hin. Wieviel hunderttausend Menschen sind, die lange auch das nicht erreichen; aber das Jenseits ist immer und ewig.”

¹⁹ No original: “Wir haben unsere heilige Thora, damit wir alles daraus ersehen und begreifen können, was uns nützlich ist und was uns vom Diesseits in das Leben des Jenseits bringt. Und an unserer lieben Thora können wir uns festhalten.”

²⁰ No original: “Jeder, der sich mit seinen Schmerzen freut, bringt die Erlösung in die Welt.”

A partir do século XVII, o livro gradativamente torna-se patrimônio popular comum na Europa judaica e, paralelamente aos velhos tratados rabínicos em hebraico ou aramaico, obras dirigidas sobretudo às mulheres e aos homens do povo, escritas em ídiche ou *Judendeutsch*, põem em circulação novas ideias ao mesmo tempo em que surgem novos temas de representação literária, distantes do que Dubnow denominou o “esporte espiritual” dos talmudistas (DUBNOW 1927: 272).

A exibição da erudição e a esgrima do *Pilpul* passam a ceder espaço a temas profanos e, se o conhecimento moral passa a ser representado por meio de lendas e parábolas, concebidas para edificar e conservar a tradição, questionamentos à tradição e às crenças também surgem, inevitavelmente, como assuntos literários. A própria representação da existência no âmbito da tradição denuncia, ao tornar-se tema de literatura, o início do processo de ruptura da integridade desta tradição que, cada vez mais, deixa de ser tratada como única maneira de vida concebível.

Convém lembrar que o próprio surgimento do conceito de tradição está associado ao início do desmantelamento da própria tradição. Como afirma Giddens, “a noção geral de tradição não existia nos tempos medievais. Não havia necessidade de tal palavra, precisamente porque a tradição e o costume estavam em toda a parte. A ideia de tradição, portanto, é ela própria uma criação da modernidade” (GIDDENS 2000: 50). A afirmativa de Giddens aplica-se aos enclaves judaicos da Europa Central pelo menos até o fim do século XVIII, quando aos poucos começam a desmoronar as fronteiras espirituais e religiosas – e aos poucos também as fronteiras físicas – que separam judeus de gentios.

A literatura que se aborda neste estudo está indissociavelmente ligada à transformação e à dissolução do mundo tradicional. O conceito lukacsiano de “cultura fechada” é importante para a compreensão do contexto mais amplo em que vem à luz a literatura do gueto. Lukács cita Novalis, para quem “filosofia é na verdade nostalgia, o impulso de sentir-se em casa em toda a parte”, e afirma:

Eis por que a filosofia, tanto como forma de vida quanto como a determinante da forma e doadora de conteúdo da criação literária, é sempre um sintoma da cisão entre interior e exterior, um índice da diferença essencial entre o eu e o mundo, da incongruência entre alma e ação (LUKÁCS 2003: 25).

Lukács também explicita o surgimento do sentido de interioridade na literatura, que é a fonte da prosa romanesca, como resultado “da alteridade para a alma” (LUKÁCS 2003: 26), isto é, da existência de dissonâncias entre as realidades da alma e as realidades do mundo exterior,

que pressupõe a ruptura do círculo encantado da tradição e a necessidade de uma busca, de construções que buscam reparar e superar, de alguma maneira, tais rupturas e dissonâncias.

É das incongruências entre ser e destino, entre aventura e perfeição, entre vida e essência, que brota o ímpeto para a construção do romance. O mundo em que se propõem perguntas para as quais não se encontram respostas, em que o sentido não mais acolhe o indivíduo em todas as encruzilhadas da existência, em que as formas consagradas e a realidade não mais se coadunam e onde o lugar destinado ao indivíduo é incerto e movediço – este é o universo para o qual aponta a prosa romanesca, e que desponta no horizonte do naufrágio irremediável do sentido da vida, do afastamento e do estranhamento da essência ante a vida, quando o tempo passa a ser representado como um percurso sem volta, em direção a um infinito indivisível. Segundo Lukács, “o romance é a epopeia de uma era para a qual a totalidade extensiva da vida não é mais dada de modo evidente, para a qual a imanência do sentido à vida tornou-se problemática, mas que ainda assim tem por intenção a totalidade” (LUKÁCS 2003: 55).

Assim, quando se põem em marcha o processo de dissolução dos guetos e a migração, física e espiritual, para a modernidade burguesa, dos séculos XVIII e XIX, o romance torna-se o gênero judaico por excelência na Europa de língua alemã. Sinais das rupturas profundas no edifício da tradição que se desencadeiam a partir do século XVII já se encontram presentes, como vimos, no relato autobiográfico de Glückl von Hameln – não só na expressão que aí se encontra do enorme desapontamento com o desmascaramento do falso Messias como também na própria narrativa da catastrófica trajetória da autora, arruinada por suas segundas núpcias que a levam a perder sua fortuna, uma das mais sólidas entre as dos judeus da Alemanha, e a precipitam numa situação de dependência dos filhos, humilhante para a velha e diligente dama que se decide a escrever sua autobiografia.

Ainda que, ao longo do texto, Glückl von Hameln sempre insista em afirmar que seus sofrimentos são consequência de seus próprios pecados, sem nunca questionar a justiça divina, e embora a representação literária de sua existência jamais permita ao leitor divisar sequer uma sombra de quais possam ter sido tais pecados, a leitura do livro necessariamente conduz a indagações sobre as razões de tal infortúnio e, implicitamente, a questionamentos sobre as relações entre justiça e o destino, conforme estas se revelam não só na trajetória narrada nesta biografia, mas nas constatações de maneira geral que aí se faz a respeito da vida. (Cf. VON HAMELN 2010: 2; 5; 21; 86; 112; 116; 117; 149; 180-181; etc.)

Sob a capa da piedade inabalável e da resignação ante os desígnios divinos, Glückl von Hameln representa o início de um processo de cesura entre a fé sancionada pela autoridade religiosa e as realidades da existência, e aponta para as dimensões alarmantes do abismo de perplexidades que se abre entre estes dois âmbitos, uma perplexidade que já traz em si o poder corrosivo das dúvidas modernas.

Zichronos inaugura, portanto, de alguma forma, um novo *topos* literário judaico, fundado não mais nas certezas da doutrina e dos ensinamentos tradicionais, mas na percepção da distância que separa da vida tal doutrina, na percepção do abismo e, portanto, na busca por maneiras ou respostas para se franquear tal distância. É sobre este imenso vazio e sobre estas interrogações que se construirão, como pontes dirigidas ao infinito e fadadas a nunca alcançarem seus destinos, as obras-chave da literatura judaica moderna.

Lukács estuda os contornos e os reflexos, na literatura, da passagem de uma cultura fechada para uma cultura aberta, e associa a esta passagem o surgimento da prosa romanesca. No âmbito judaico, o surgimento do romance parece coincidir com um percurso cuja origem está no surgimento de frestas irremediáveis na construção das crenças tradicionais – e tais frestas foram causadas, num primeiro momento, pelas heresias. Para Lukács, a interioridade e a individualidade do personagem romanesco surgem do alheamento face ao mundo exterior, isto é, da constatação de que existem incompatibilidades entre a integridade do sistema de valores que determina um cosmos orgânico e a experiência do indivíduo – e esta constatação é o desencadeante de um processo de busca por vinculação do destino com uma totalidade, e por superação das disjunções entre vida e sentido. O romance surge, então, como tentativa de superação deste abismo – e a narrativa autobiográfica de Glückl von Hameln pode ser compreendida como um prelúdio a estes romances fundados na incompreensão, na perplexidade, e na nostalgia pelo mundo impregnado de sentido.

Referências bibliográficas

- ATTALI, Jacques. *Les Juifs, le monde et l'argent: histoire économique du peuple Juif*. Paris: Fayard, 2007.
- BECHTEL, Delphine. Os judeus na Alemanha e na Áustria na era do absolutismo: da paz de Vestfália até a morte de Frederico II. In: BAUMGARTEN, Jean; ERTEL, Rachel; NIBORSKI, Itzhok; WIEVIORKA, Annette (Org.). *Mil anos de culturas asquenazes*. São Paulo: Editora do Bispo, 2010. p. 120-125.
- DUBNOW, Simon. *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*. Berlin: Jüdischer, 1927. v. VI.
- FRIEDEL, Egon. *Kulturgeschichte der Neuzeit*. London: Phaidon, 1947.

- GIDDENS, Anthony. Tradição. In: *Mundo em descontrolo: o que a globalização está fazendo de nós*. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 50.
- LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- MENDEL, Meron. *Jüdische Jugendliche in Deutschland*. Frankfurt am Main: Johann W. von Goethe Universität, 2010.
- SCHOLEM, Gershom. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Zurich: Rhein, 1957.
- VON HAMELN, Glückl. *Die Memoiren*. Tradução de Berta Pappenheim. Weinheim: Beltz, 2010.
- VON HAMELN, Glückl. *Zikrônôt m̄arat Gliql Hamil* [ídiche]. Editado por David Kaufmann. Frankfurt am Main: J. Kaufmann, 1896.
- WIEDEMANN, Conrad. Zwei jüdische Autobiographien im Deutschland des 18. Jahrhunderts: Glückel von Hameln (ca. 1719) und Salmon Maimon (1792). In: MOSES, Stéphane; SCHÖNE, Albrecht (Hrsg.). *Juden in der deutschen Literatur: ein deutsch-israelisches Symposium*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1986. p. 88-113xxx-xxx.

Recebido em 03/09/2015
Aprovado em 29/02/2016