

LUZ E CONTRALUZ: O DIÁLOGO MIMÉTICO ENTRE HAGADÁ E HASKALÁ NA NARRATIVA D'O RABI DE BACHERACH, DE HEINRICH HEINE

LIGHT AND COUNTERLIGHT: THE MIMETIC DIALOGUE BETWEEN HAGADAH AND HASKALAH IN THE NARRATIVE OF HEINRICH HEINE'S *THE RABBI OF BACHERACH*

Fernanda Bender¹

Resumo: Partindo da situação judaica tal qual era percebida por H. Heine em seu momento histórico – isto é, partindo da fragmentação da unidade social, cultural e religiosa judaica que havia perdurado até meados do século XVIII e XIX – este artigo visa trabalhar componentes sociais tais quais a emancipação e o aburguesamento das comunidades judaicas da Europa ocidental, quando contrastada ao sentimento de "decadência" dos judeus da Europa oriental. O *Rabi de Bacherach*, fragmento de romance escrito por H. Heine em 1840, conta do lendário Rabi Abraão e de sua comuna às margens do Reno. Neste artigo, proponho que é o Rabi quem promove a simbólica ascensão entre brutalidade e cultura, participando assim ativamente do projeto pessoal de H. Heine de promover aculturação e emancipação às comunidades judaicas orientais. Meu intuito é analisar as formas através das quais certas passagens do livro simbolicamente mimetizam um tal processo de emancipação.

Palavras-chave: O Rabi de Bacherach; Heinrich Heine; Haskalá; Hagadá; movimento emancipatório.

Abstract: On the Jewish situation as it was perceived by H. Heine in his historical period – that is, on the fragmentation of the social, cultural and religious unity which had endured in Jewish communities until mid 18th and 19th centuries – this article envisages working on social components such as the emancipation and gentrification of the Jewish communities in Western Europe, when opposed to the general feeling of "decadence" of the Jewish communities in Eastern Europe. *The Rabbi of Bacherach*, fragment of a novel written by H. Heine in 1840, tells of the legendary Rabbi Abraham and his commune on the banks of the Rhine. In this article, I propose that it is the Rabbi the one to promote the symbolic rising between brutality and culture, being therefore active in H. Heine's personal project of promoting the acculturation and emancipation of the Eastern Jewish communities. My intention is to analyze the possible ways in which certain passages of the book symbolically mimic such an emancipation process.

Key-words: The Rabbi of Bacherach; Heinrich Heine; Haskalah; Hagadah; emancipatory movement.

¹ Graduanda em Letras-Alemão, com enfoque nas literaturas hebraicas, pela Universidade de São Paulo. Contato: fernandabenderg@gmail.com

Ainda que seja difícil firmar uma data com precisão, sugere-se que, por volta dos séculos XIX e XX, uma grande e inovadora tendência passa a tematizar as canções panfletárias, ou seja, populares, que circulam no Império Austro-Húngaro. Tais canções, apenas refletindo questões intrínsecas ao seu tempo, tocam numa das principais feridas deste, dito aqui com generosidade, pedacinho da Europa – isto é, o processo de urbanização, de aculturação, de aburguesamento das comunidades judaicas vindas do leste europeu. Um exemplo recorrente em muitas coletâneas musicais é “Der Vergleich zwischen den deutschen und polnischen Juden”², cantada por Emil Schnabl e Eduard Blum. Assim começa a canção:

Deutscher Jude

*Meine Herrn und meine Damen
Ich bitte mir Gehör zu geben,
Feitel Haiman ist mein Name.
Börsenrath mein Tatleben.*

Polnischer Jude

*Itzig Hasch nenn mich ein Jeder,
ich bin en Mann von schweren Geld
ich kenn kein Buch und kenn ka Feder
und doch beschwind se ich die Welt.*³

Perceptível é o humorístico jogo de contradições entre o judeu alemão, emancipado, e o judeu polonês, descrito como um bárbaro que mal sabe pronunciar o alemão. Enquanto um mora numa grande mansão, o outro se contenta com um “chute nas calças”, já que não pode pagar o aluguel. Se olhada bem de perto, a principal diferença entre ambos os judeus – que há poucos séculos dispensariam qualquer comparação, dada a semelhança entre ambas as comunidades – se encontrará na fragmentação do típico judeu religioso, consequência de sua histórica reclusão social, ao homem multifacetado cuja religiosidade assume um, e tão somente um, aspecto de sua vida, podendo

² A comparação entre os judeus alemães e os judeus poloneses.

³ Judeu alemão: Meus senhores e minhas senhoras/ eu peço que me deem sua atenção,/ Feitel Haiman é meu nome./ Assessor de Ações, meu ganha-pão.// Judeu polonês: Todos me chamam de Itzig Hasch,/ Sou um homem de pouco dinheiro/ Não conheço os livros e nem a pena/ e ainda assim caminho pelo mundo.

dedicar-se, assim, às preocupações seculares, contemporâneas aos seus concidadãos. É interessante levantar o questionamento quanto a se a canção, que tematiza a fragilidade identitária entre dois polos da comunidade judaica, não fará também alusão à diferença entre judeus e alemães de forma geral (Bohlman, 1982, p. 31).

É a respeito destes três universos distintos – o dos alemães, o dos judeus alemães e o dos *Ostjuden* – que escreve Heine em *O Rabi de Bacherach*, publicado em 1840 como “fragmento de romance”. A história, pretendida nos moldes de uma “enciclopédia épica do destino judaico na sociedade feudal” (Mazzari, Heine, 2009, p. 14), se passa em 1487 e conta do imaginário Rabi Abraão e sua comuna judaica na pequena Bacherach, às margens do Reno. Naturalmente, lida-se aqui com a concepção dos guetos. Também naturalmente, muito num fragmento épico do século XIX – tendo este um caráter mítico-lendário bastante próximo dos contos populares – quererá dizer mais do seu próprio tempo do que do tempo ao qual a narrativa se refere. Pode-se dizer com alguma segurança que Heinrich Heine, nascido numa família judaica bastante emancipada, para a qual as questões típicas do judaísmo vinham, possivelmente, em segundo ou terceiro lugar, almejava ressaltar a própria nacionalidade como qualquer outro romântico desta característica escola artístico-literária. Os valores recorrentes em sua escrita não são aqueles que refletem uma formação judaica – pela qual ele passou por um brevíssimo período, antes de entrar para uma escola cristã –, mas uma formação orgulhosa e indubitavelmente alemã, acrescida da cultíssima língua francesa e de temáticas demasiado românticas, tais quais o lirismo passional, a morte, a juventude, as primaveras etc. E não por isso, também do judaísmo ele tentou se ocupar – na romântica busca do retorno ideológico às origens – em alguma sorte de poemas mais tardios, em antologias como, por exemplo, *Romanzero* (1851).

A publicação de *O Rabi de Bacherach*, que já vinha sendo escrito desde mais ou menos 1824, foi impulsiva e implicava a articulação de respostas intelectuais ao chamado “Caso de Damasco”⁴, mas o interesse na atualidade da

⁴ O “Caso de Damasco” faz referência a um incidente datado de 1840, no qual membros da comunidade judaica de Damasco (Síria) foram acusados de assassinato ritualístico.

condição judaica que deu início a um longo processo de pesquisa e escrita, ainda que este tenha esmorecido no meio do caminho, parece ter sido genuíno. Principalmente durante a sua juventude, Heine demonstrou um ativo interesse pela história judaica, participando de grupos que visavam promover o acultramento, isto é, a ocidentalização, de comunidades judaicas menos versadas no entendimento ocidental (Weigand, 1920, p. 318). A questão há pouco tratada quanto a narrativa trabalhar a relação entre os alemães, os judeus alemães e os *Ostjuden* tem profundo reflexo no projeto de acultramento – digamos, uma aplicação da *Bildung* – que Heine idealizava. Esta idealização é trazida, mais do que a qualquer outro escrito de Heine que tematize as questões judaicas, ao plano ativo d’O *Rabi*. Confabulando sobre a sorte de um instruído rabino num gueto medieval – e não em qualquer gueto, senão em um gueto alemão –, em verdade alude Heine à sorte dos judeus que, igualmente reclusos no tempo bíblico de sua pequena comunidade, povoavam ainda os *shtetlech* da Europa Oriental.

Não à toa ambos os arquétipos de *Ghetto-Jude* e *Ostjude* passaram, durante o século XIX, a designar a mesma coisa, tornando-se praticamente sinônimos (Aschheim, 1982, p. 5). O gueto perde, nesta concepção, sua correspondência geográfica, ou até mesmo sua função inicial de promover uma divisa obrigatória entre judeus e não-judeus, e passa a remeter, simplesmente, a qualquer lugar que contenha uma grande concentração judaica. Mais do que isso, passa a conotar um estado de espírito (Aschheim, 1982, p. 6), o antro (até mesmo pessoal) onde todas as características negativas do povo judeu têm chance de se manifestar – a falta de civilização, a barbárie, a falta de higiene, a feiura, o mau gosto, a corrupção, o fedor, inclusive o próprio iídiche é alvo de tais investidas, sendo denegrado como uma língua impura, mista, feia de se ouvir –, como se fossem intrínsecas ao seu comportamento natural, ao invés de serem resposta a um condicionamento histórico e social. O projeto de cujas esperanças Heine partilhava visa sobretudo amaciar esses judeus “bárbaros” na suave e agradável fisionomia, assim como no intelecto, do homem moderno, versado nas grandes correntes culturais e que leva uma vida sob tantas esferas “mais elevada”, mais racional. A própria personagem do Rabi Abraão

desempenha na narrativa o papel de conectar ambos os mundos. Mascarada sob a fantasia de fugir de um gueto a outro, é o Rabi, ele próprio um homem de tendências racionais e modernas, o que promove a simbólica ascensão entre brutalidade e cultura. Estabelecendo a narrativa em um gueto alemão, Heine não só cumpre o propósito de adereçar os bárbaros habitantes do *shtetl*, mas, a um só tempo, cumpre também com o ideal romântico tanto de contar a história de sua nação quanto a de engrandecê-la. O intuito sendo apoiar e incentivar a emancipação dos *Ostjuden*, Heine traz à narrativa heróis, como o próprio Rabi Abraão e também Don Isaac, que cumprem com este propósito, ou seja, que até certo ponto cedem ao desejo de absorver os valores disseminados pelo mundo moderno – tomando aqui um tal mundo como uma símile do Império Austro-Húngaro –, tornando-o então digno de validação cultural.

Neste breve artigo, meu intuito será analisar as formas através das quais o primeiro capítulo, assim como detalhes do segundo e do terceiro, d'*O Rabi de Bacherach* simbolicamente mimetizam o processo da emancipação judaica percebido por Heine à luz, assim como também à contraluz, da narrativa da *Hagadá* e de aspectos gerais das *Volksmärchen*, formas bastante populares de se propagar conceitos nacionalistas durante o romantismo alemão. Já é possível adiantar que, à forma do popular dito talmúdico quanto a conversão de novos judeus, Heine trata de, a um só tempo, aproximar e afastar a tradição, mostrando como, por causa dela e a partir dela, conseguiram os judeus se libertar, ao menos parcialmente, da mesma.

1. A premissa lendária d'*O Rabi de Bacherach*: a parábola como ponte dialógica entre as *Volksmärchen* e a *Hagadá*.

Assim começa o fragmento de Heine, com uma dedicatória na qual, suspeito, o aspecto mais interessante a ser analisado vem a ser a temática lendária conferida à narrativa (Heine, 2009, p. 27).⁵ Também nas páginas seguintes, no início do texto, nos deparamos com uma descrição de Bacherach que a aproxima de “uma horripilante saga de tempos imemoriais” (Heine, 2009, p. 29). A decisão que faz Heine ao optar pela lenda como forma literária, aparentemente inofensiva

⁵ “O autor [...] dedica a lenda do Rabi de Bacherach ao [...]”. Grifo meu.

no que tange ao desenrolar dos eventos narrados, é suficientemente peculiar justamente porque trata de aproximar duas tradições que, distantes, convergem neste único aspecto e neste único momento histórico. Aqui me refiro certamente às tradições literárias judaico-alemãs. Uma, a tradição alemã, se empenha em, sobretudo no período romântico, retomar lendas medievais, assim como criar lendas contemporâneas sob a forma de contos populares, visando, entre outras coisas, substanciar o sentimento nacional e valores a eles relacionados. A outra, a tradição judaica, têm se debruçado desde o princípio de sua expressão literária – e com isso insisto em incluir os textos sagrados – a uma narrativa coberta de parábolas, ou seja, de *meshalim*, cuja essência visa justamente criar contextos alusivos através dos quais o receptor de tais textos pode fortificar sua relação com a terra, com os valores e com as leis israelitas, elementos continuamente incorporados pela fé judaica. Talvez seja seguro sugerir que Heine, consciente até certo ponto desta convergência entre culturas, certamente pode ter dela se utilizado na escrita d'O *Rabi*, principalmente como uma ferramenta de aproximação que encontraria respaldo em ambos os leitores.

O *mashal*, isto é, a parábola, é um dos fundamentos mais importantes da *Agadá* (אגדה) (Fraenkel, 1991, p. 323), o material não-jurídico que compõe a literatura rabínica, especialmente em se tratando de anedotas históricas, exortações morais, conselhos práticos e, como não poderia deixar de ser, também de textos folclóricos. É neste caso que o termo *Hagadá* (הגדה) também corresponde, por implicação, à narrativa – assim como a liturgia, os comentários posteriormente acrescidos – lida durante o *seder* de *Pessach*, na qual se comemora a libertação do povo judeu da escravidão em solo egípcio. Será esta a narrativa a formar o grosso do contexto emancipatório d'O *Rabi*, sobre o qual falarei um pouco mais adiante, mas gostaria antes de elucidar que Heine, ao aproximar a lenda folclórica alemã da *Hagadá* – uma narrativa específica no contexto judaico –, aproxima-a também de um conjunto de narrativas mais amplas e mais genéricas, a *Agadá*. A *Hagadá* funciona como uma símile que abrange toda a narrativa não-jurídica judaica. Assim é que Heine realiza o impressionante movimento de aproximar, através da lenda-parábola, dois ou três contextos extremamente distintos entre si, isto é, o dos alemães, o dos judeus

alemães e dos Ostjuden. A parábola é, durante o século XIX, uma ferramenta comum e extremamente funcional à literatura de ambos os povos, cuja função única é transmitir, através da alusão metafórica implícita ou explícita, valores a serem incorporados pela massa popular.

Se naturalmente cabe a narrativa d'O *Rabi* no contexto das parábolas rabínicas, que fazem uma ponte hermenêutica entre a ficção e a realidade que descrevem, cabe-nos investigar até que ponto uma tal narrativa pode ser também compreendida como um protótipo das *Volksmärchen* germânicas, cujo maior exemplo vem a ser os contos dos *Brüder Grimm*. A ideologia por trás da escrita de tais contos pode ser identificada a partir da simples análise de trechos teóricos escritos por ambos os irmãos, Jacob e Wilhelm Grimm, nos prefácios e nas introduções das muitas antologias publicadas, compiladas nas *Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*⁶ (*KHM*), entre os anos 1812 e 1850. No prefácio da segunda edição das *KHM*, assim como também no prefácio de *Deutsche Mythologie* (1835) escrito por Jacob Grimm, ambos os irmãos idealizam uma corrente pura de transmissão folclórica – „*ein lebendiger Fluß*“ –, emitida a partir de uma fonte germânica não menos pura e que carregasse por si só um conteúdo exclusivamente germânico, protegido das influências externas (Schreiber, 2005, p. 24). Em uma das introduções literárias que escrevem, *Über das Wesen der Märchen*, os *Brüder Grimm* concebem a origem dos contos germânicos em termos espirituais, traçando, por exemplo, uma conexão genética, assim como mimética, entre a saga alemã (um termo que aproximam do conto, durante o texto) e a essência do espírito germânico (Schreiber, 2005, p. 25), como se fossem conceitos profundamente imiscuídos em sentido. O que ambos priorizam nos contos é uma estrutura mitológica que resgate o passado alemão de forma a que este corresponda, independentemente à sua época, à essência do povo puramente germânico. O texto há de ser impregnado de uma narrativa épica que, tendo os elementos estruturais sido modificados com o tempo, mantém seu interior, seu valor, sua mensagem, essencialmente imutável.

Certos elementos até aqui descritos encontram respaldo na narrativa d'O *Rabi*, a saber, a busca por um passado nacional cujo exterior seja passível de

⁶ Publicados em português simplesmente sob o título “Contos de Grimm”.

modificação, mas cuja mensagem permaneça contemporânea. Ora, a narrativa d'*O Rabi* nos conta da emancipação dos judeus, um tema extremamente atual à Alemanha do século XIX, à luz da *Hagadá* – o texto sobre a libertação dos judeus –, na roupagem medieval de um rabino que, contendo características extremamente modernas, busca melhorar sua vida através do pensamento racional. A experiência mítica daquele rabino alemão de fins do século XV toca muitos corações judaicos, também alemães, que imaginam a si mesmos a remar sobre o Reno, a confabular não mais sobre a exuberância do Templo de Jerusalém, mas sobre o tesouro dos Nibelungos. Mais do que unir pontos da história – separados não só por séculos, mas também por profundas diferenças sociais e intelectuais –, o intuito de Heine com *O Rabi* parece ser unir gerações até certo ponto “puras”, intrínsecas a uma mesma história nacional. Heine cria este passado nacional judaico-alemão de forma que ambas as identidades possam conviver num mesmo século, numa mesma nação e num mesmo indivíduo. Afinal, se durante o século XIX as comunidades judaicas da Europa Ocidental haviam sido “sentimentalizadas”, em oposição ao seu estado “barbárico”, foram as comunidades judaico-alemãs as que se transformaram em mito, em uma forma de história que serve como um “conto moral” da assimilação e da aceitação judaica (Magnus, 1991, p. 126).

Para que isso pudesse acontecer, contudo, a experiência de Heine com a forma lendária tem de diferir da idealizada pelos *Brüder Grimm* no sentido de que possa existir espaço para influências externas, se ambas as identidades imemoriais planejam conviver juntas. É neste sentido que se pode afirmar haver, na narrativa d'*O Rabi*, uma forma sim lendária, mas uma forma lendária subversiva ao modo tradicional em que as lendas alemãs são geralmente contadas, isto é, à exemplo dos *Brüder Grimm*. Esta subversão pode ser muito bem analisada nas imagens vitais presentes no primeiro capítulo. Se bem analisadas, veremos que elas muito dialogam com o puro „*lebendiger Fluß*“ dos Grimm. Interessante será notar, em primeiro lugar, a forma como o início do primeiro capítulo traz uma série de alegações que a comunidade gentia faz, como forma de denegrir sua opositora. Tem-se, por exemplo, a acusação de que os judeus envenenavam as fontes locais de água, de que perfuravam hóstias até

que delas escorresse sangue, de que assassinavam crianças com propósitos ritualísticos. As três acusações levantadas contra os judeus põe em perigo a puríssima corrente vital característica ao povo germânico, e é interessante como, através delas, Heine mostra a preocupação das *Volksmärchen* em preservar, na consciência popular, a importância cultural que desempenha a pureza (Schreiber, 2005, p. 31). As respostas da comunidade gentia atuam através de suas próprias feridas, à medida em que os ataques trabalham também com o contraste entre puro e impuro. Assim é, por exemplo, que as comunidades judaicas eram assassinadas, uma resposta alemã à metáfora do sangue impuro, ou batizadas, assim purificando o que antes não o era. Percebe-se que as imagens trabalhadas são sempre aquelas que dialogam com o conceito de vitalidade – o sangue, a água. Uma tal vitalidade somente pode ser assegurada com o aniquilamento do que é impuro ou do que, por sua vez, torna a comunidade impura. A vitalidade das comunidades judaicas, por outro lado – e é isso o que Heine parece querer afirmar –, parece depender da junção entre as tradições, de forma que uma não torne a outra pura ou impura, mas de forma que ambas sejam percebidas como saudáveis.

O saudável, pensando no projeto emancipatório desenvolvido por Heine, é que ambas as tradições caminhem juntas. E é por isso que ele se opõe tanto, na narrativa d'*O Rabi*, a definição dos dois povos como polos opostos. Da mesma forma que a comunidade alemã gentia, Heine parece explorar, em Bacherach, uma comunidade judaica igualmente preocupada com suas formas de pureza e preservação (Schreiber, 2005, p. 33). Tem-se, por exemplo, uma bela e detalhada passagem a respeito do *seder* de *Pessach*, descrito como imemorial e inerente à esfera doméstica. Mencionam-se as tradições, a imponência do chefe da casa, o antiquíssimo livro da *Hagadá* – “uma insólita miscelânea de sagas dos antepassados” (Heine, 2009, p. 37) –, já manchado pela velhice e que pertenceu a gerações e gerações “puramente” judaicas; conta-se de pratos simbólicos, de velhos e familiares, enfim, há toda uma construção ao redor da qual essa comunidade deseja preservar-se de influências externas tanto quanto a alemã deseja preservar-se delas. Por esta razão, pelo intrínseco hermetismo de ambas as comunidades, é que defendo a personagem do Rabi Abraão como

aquela que realizará o movimento de união entre culturas. Ele será o elo mítico a conectar os alemães aos *Ostjuden*, simbolizados aqui pela comuna judaica de Bacherach, dando possibilidade, através da alusão facilitada pela parábola, à existência do meio termo representado pelos judeus alemães. Também por essa razão é possível afirmar, numa escala mais ampla, que *O Rabi de Bacherach* desempenha, enquanto fragmento de romance, o papel de mimetizar o processo de urbanização dos judeus do leste europeu, decorrente das trocas culturais entre estes e o Império Austro-Húngaro (Bohlman, 1989, p. 27). É, afinal, na cidade grande, mais especificamente em Frankfurt am Maim, que o Rabi Abraão encontra um mundo completamente novo, que difere amplamente de Bacherach. A específica vida judaica que ele até então vivia, e que lhe fora obrigada através da descendência, é completamente transformada através da experiência da urbanização.

2. A narrativa d'*O Rabi de Bacherach* como mimese histórica: diálogos entre a *Hagadá* e a *Haskalá*.

Através do projeto emancipatório idealizado e aplicado por Heine, podemos ter uma clara ideia da substância que compôs a assimilação judaica durante a *Haskalá*, em meados do século XVIII e XIX. Da barbárie ao aburguesamento, a *Bildung* foi a principal ferramenta provida pelas camadas intelectuais; talvez a única que, mais do que qualquer outra concepção ideológica, pôde auxiliá-los na árdua tarefa de ocidentalização dos judeus do leste europeu. Cabe-nos lembrar que a reeducação de uma parcela popular fornece sempre as ferramentas mais profundas de enraizamento e adaptação nacional. Se os judeus fossem capazes de segmentar a totalidade de sua vida, de forma em que sua faceta cidadã se destaque mais do que sua faceta religiosa, certamente estariam um passo mais próximos da aceitação nacional e, sobretudo, da aceitação popular. Desempenhar as tarefas de um bom cidadão, no solo ocidental do século XIX, implicava, contudo, profundamente mais do que seguir um conjunto de leis ou desenvolver um sentimento nacional equiparado à comunidade gentia. O ideal da *Bildung* é o marco simbólico que denota a essência deste ponto histórico, e somente aquele judeu capaz de um refinamento estético, de uma sensibilidade

para a elevação intelectual, do gosto pela vida burguesa, pelos valores românticos, para o desenvolvimento de uma racionalidade predominante na vida cotidiana, pertenceria profundamente a essência de seu século.

O princípio da *Bildung* é o constante autodesenvolvimento (Aschheim, 1982, p. 7), ou seja, a constante busca pela elevação das faculdades intelectuais e espirituais, implicando o cultivo de uma personalidade “aculturada”. Certamente que este acultramento fomentava o prazer pela leitura de uma série de textos cuja natureza era profundamente indiferente aos *Ostjuden*, acostumados com o pleno estudo dos textos sagrados e dos comentários rabínicos. Cultivar uma personalidade elevada implicava algo que lhes era completamente estranho: a leitura de poesia lírica, dos romances contemporâneos, de textos científicos, de jornais locais. O texto sagrado foi banido à esfera doméstica e religiosa, e seu estudo diário foi tido como contrário aos valores culturais da *Bildung*. Acima de tudo, esta parecia demandar que velhos hábitos judaicos fossem descartados (Aschheim, 1982, p. 8), e que modos tradicionais de observação fossem lembrados como ultrapassados, feios ou pouco elevados. Justamente por estarem mais vinculados ao ideal da *Bildung* é que os judeus alemães são tidos, historicamente, como a quintessência do judaísmo moderno, sendo o próprio ideal de *Wissenschaft* uma expressão que marcava neles a ascensão de uma nova identidade judaica (Magnus, 1991, p. 125).

É principalmente através do ideal de erudição fomentado pelo conceito da *Bildung* que percebemos, nos primeiros dois capítulos d’*O Rabi*, uma clara correspondência entre a forma como o Rabi Abraão se comporta, ou seja, como pensa e as atitudes que toma, e os principais elementos a integrar o conjunto de mudanças que o judaísmo enfrentou através da *Haskalá*. Importante será observar que o próprio Rabi Abraão, descrito em muitas passagens como membro exemplar da comunidade judaica mas ainda assim portador de uma certa inquietação quanto a mesma (Heine, 2009, p. 35)⁷, simboliza o judeu habitual que, agraciado com a racionalidade e erudição – o Rabi havia estudado na Espanha, onde imitara costumes cristãos e incorporara concepções dos livre-pensadores, desenvolvendo um extraordinário nível cultural (Heine, 2009, p. 33)

⁷ “[...] praticava os rituais mais insignificantes com atemorizado escrúpulo [...]”.

–, desempenha um determinado papel, que não lhe agrada, tão somente devido às pressões externas. Assim é que o Rabi Abraão simboliza, na narrativa, um judeu emancipado em potencial. É com certo estranhamento que recebemos do narrador a informação de que o bom Rabi só o é por respeito ao último pedido de seu pai – como judeu, ele respeita as tradições –, e, na mesma página, que suspeitam que seu casamento tenha se dado por razões financeiras – como judeu emancipado, possui princípios burgueses. Não é com menor estranhamento que temos notícias de que uma tão dúbia união é estéril, e nos cabe aqui a dúvida quanto a se, utilizando-se da parábola bíblica da infertilidade de Abraão e Sara, não quererá Heine dizer que o milagre da emancipação trará também ao casal o milagre da fertilidade. A questão vai um pouco mais fundo quando pensamos que, nesta sorte de parábola, é a comunidade judaica tradicional que é vista como infértil, ou seja, uma vida estagnada, impossível de ser levada adiante.

Enquanto casal, o Rabi Abraão e sua esposa Sara simbolizam o matrimônio de duas vertentes do judaísmo que só passaram a existir por causa da pressão emancipatória. Sara é o grande pilar da estabilidade, a grande figura, na narrativa, a defender a comuna judaica tradicional. Os valores importantes à comunidade são aqueles aos quais ela se devota; antes de ver-se como um indivíduo, Sara vê-se como membro de uma corrente ideológica muito maior. O contrário se passa com o Rabi, para quem o desejo emancipatório é tão urgente que lhe basta romper o único laço que o mantém preso à comunidade, isto é, a promessa feita a seu pai, para recorrer à liberdade. Podemos nos perguntar, em verdade, até que ponto o próprio Rabi não terá, simbolicamente, convidado sua liberdade para a cerimônia do *Pessach*. O início desta é marcado, no Rabi, por olhos que “transbordavam de venturosos pressentimentos e recordações” (Heine, 2009, p. 38). Se na tradição judaica tudo implica a recordação, o olhar para trás, para o passado, como poderá o Rabi, se não cultivar já um desejo de fuga, olhar para a frente, *pressentir*? Quando faz o tradicional discurso de atual escravidão/liberdade vindoura, é grande a probabilidade de que não se refira somente à estrutura do gueto, uma vez que a comunidade judaica medieval desejava a reclusão tanto quanto os gentios desejam encerrá-los entre muros.

Grande é a probabilidade que Heine se utilize da parábola medieval dos guetos como prisões para remeter à atual problemática dos *Ostjuden*, de forma em que esta concepção de vida seja vista como uma forma contemporânea da escravidão judaica. “No presente ano nós comemoramos ainda como escravos, mas no ano vindouro, como filhos da liberdade!” (Heine, 2009, p. 40) diz antes de um desejo do Rabi pela própria liberdade, pela fuga desta vida a qual ele em absoluto não deseja viver.

Podemos dizer, assim, que coube ao Rabi abandonar tudo o que conhecia e aproveitar, através da tragédia, sua oportunidade de se emancipar. Também a *Haskalá* veio, na comunidade judaica, em resposta ao insustentável modo de vida, aos contínuos *progroms*, à assídua pobreza e falta de desenvolvimento social. Esta intenção de trazer *para si* uma vida melhor substitui, no sentimento judaico, os sonhos que antecipam a vinda do Messias, a restauração de prósperos tempos. A individuação é, então, um dos elementos-chave do judeu emancipado. Trazido de repente ao centro de sua vida e de suas decisões, o judeu moderno é, através da *Haskalá*, libertado da lealdade e submissão do apelo coletivo. Elementos que antes estruturavam o todo de sua vida, como a congregação, a vida familiar, o ideal da descendência e da tradição, mantidos através da força que exercia o conceito de “povo” – para o qual se entrava somente através do nascimento ou da conversão, e o qual só se deixava com a morte –, foram substancialmente enfraquecidos e então abandonados (Agus, 1997, p. 373).

Através da emancipação, o judeu como um homem é parte da comunidade europeia. Em contraste, o judeu como um judeu é definido em virtude de sua teologia e de seu “infortúnio” (Agus, 1997, p. 373). Partindo do desejo de cessar seu vínculo com tais infortúnios é que o Rabi cede à urgência de fugir de Bacherach. Não só à forma das pressões históricas, mas também à forma da *Hagadá* a pressão de sua escravidão pessoal tornava sua vida impossível. O primeiro momento dessa emancipação é, então, a epifania – o vislumbre de que a liberdade que almeja é custosa, mas possível. Segue então um relato do trecho:

E enquanto a bela Sara ia ouvindo com devoção, os olhos sempre fixos no marido, ela percebeu que sua fisionomia foi repentinamente desfigurada por horrível rigidez, o sangue como que desapareceu de seus lábios e faces e os olhos saltaram como farpas de gelo; – mas, quase que no mesmo instante, ela viu seus traços assumirem de novo a mesma tranquilidade e alegria anteriores, lábios e faces recobram a cor, os olhos se movimentaram satisfeitos; viu, também, como uma disposição frenética, no mais totalmente estranha ao marido, apoderou-se de todo o seu ser. A bela Sara assustou-se como jamais se assustara em toda a sua vida, e um pavor gélido levantou-se em seu íntimo – não tanto em virtude das manifestações de horrorosa rigidez que por um momento vislumbrara no rosto do marido como, muito mais, por causa do contentamento posterior deste, que gradativamente ia se transformando em tresloucada animação.⁸

Percebemos que a epifania do Rabi é descrita a partir do ponto de vista de Sara, nosso pilar da tradição judaica. Veremos como ambos os pontos de vista, o tradicional e o emancipado, têm consequências profundamente vinculadas. Como um judeu, a primeira reação do Rabi ante a descoberta do cadáver de uma criança gentia sob a mesa do *seder* é a de pavor, de angústia, porque ele sabe do iminente *progrom* que sua comuna aguarda. É o primeiro instinto de morte, o que ele enfrenta. Como um judeu emancipado, contudo, é a partir da inteligência, da individualidade e da racionalidade que soluções a tais problemáticas surgem de forma a possibilitar a liberdade. Seria impossível a qualquer judeu tradicional o breve pensamento de abandonar a congregação ao assassinato; ao homem emancipado, cuja elevação e o autodesenvolvimento são mais importantes do que a lealdade comunal, esta é não só uma escolha possível, mas a única escolha a ser feita. A animação, o deslumbre, que Sara percebe no rosto do Rabi não vêm como consequência da morte que sofrerão os outros, mas como consequência de sua própria libertação pessoal. Não é possível julgar o Rabi como egoísta, percebemos também que ele sofre – que seu rosto “contraía-se de quando em quando em expressão de sofrimento, terror, devoção e ira” (Heine, 2009, p. 43) –, mas

⁸ Heine (2009) 41.

antes de tudo, tem o Rabi uma obrigação, ainda por cima uma obrigação moderna, para consigo mesmo, para com sua própria sobrevivência. Perceptível é também no trecho como o que assusta Sara não é tanto o medo inicial do marido, mas seu posterior contentamento. Há o pequeno vislumbre de que Sara adivinhara, ali, de o que o Rabi faria traria consequências mais profundas para a comunidade judaica do que qualquer sorte de *progrom* que enfrentassem.

É a partir do momento em que o casal foge – ele maravilhado, ela apavorada – que a história de libertação contada na *Hagadá*, há pouco partilhada na cerimônia do *Pessach*, passa a ser continuamente subvertida numa libertação contrária à implicada pela narrativa. Se uma levava o povo judeu, livre, de volta à terra prometida, a outra percorria o caminho contrário de forma a afastar deste destino um povo que, escravo, deseja e precisa, como forma possível de sobrevivência, permanecer no exílio. Tudo é elemento de subversão, até mesmo a nova e efervescente jovialidade do Rabi, quando contrastada à antiquíssima tradição judaica (Heine, 2009, p. 43). A libertação do povo judeu do julgo do Egito é substituída pela libertação individual do gueto. A passagem do povo pelo Mar Vermelho, o milagre de sua abertura, é substituído pela nem um pouco miraculosa travessia do Reno. O que se afoga nas águas é não mais o inimigo exército egípcio, mas o lavatório usado na cerimônia. É Wilhelm, e não Moisés, aquele a conduzir à liberdade. Durante a travessia do Reno, a corrente pura da vida germânica, o rio sussurra histórias que continuamente negam às que sustentam a corrente de vida judaica. Sara sonha em chegar a Jerusalém, mas a imperiosa cidade a qual chegam é Frankfurt.

E bastante convenientemente, Frankfurt, comunicando aqui a ideia da grande metrópole alemã, será suficiente a maravilhar o casal por sua imponência e variedade cultural. É bastante como se os anseios messiânicos caracteristicamente judaicos fossem, com a concessão de direitos, com a concessão de uma cidadania igualitária, aparentemente realizados (Gasler, 1901, p. 784). Parte do grande projeto de aculturação de Heine implica na mensagem de que não se faz mais necessário sonhar sonhos fantasiosos, ou tampouco recluir-se a uma vida de orações. Como alguém que acreditava

profundamente nas virtudes de seu tempo, Heine idealizava a imponência da cultura alemã como uma solução possível, senão a única, a cuidar da abrangente problemática judaica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUS, Jacob B. "Epilogue to the Evolution of the Jewish Thought". In: AGUS, J. B.; KATZ, S. T. (org.). *The Essential Agus: The Writings of Jacob B. Agus*. Nova York: NYU Press, 1997.
- ASCHHEIM, Steven E. *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800-1923*. Wiscosin: UW Press, 1982.
- BOHLMAN, Phillip. „Die Volksmusik und die Verstädterung der deutschen-jüdischen Gemeinde in den Jahrzehnten vor dem Zweiten Weltkrieg“. *Jahrbuch für Volksliedforschung*, 34 (1989), p. 25-40.
- FRAENKEL, Jonah. *Darkhei haAgadah ve haMidrash*. Givatayim: Yad La Talmud (Massada), 1991.
- GASLER, M. "Jews and Judaism in the Nineteenth Century". *The North American Review* 172, 534 (1901), p. 778-793.
- HEINE, Heinrich. *O Rabi de Bacherach*. São Paulo: Hedra, 2009.
- MAGNUS, Shulamit S. "German Jewish History". *Modern Judaism* 11, 1 (1991), p. 125-146.
- SAMMONS, Jeffrey L. "Heine's Rabbi von Bacherach: The Unresolved Tensions". *The German Quarterly* 37, 1 (1964), p. 26-38.
- SCHREIBER, Elliott. "Tainted Sources: The Subversion of the Grimm's Ideology of the Folktale in Heinrich Heine's 'Der Rabbi von Bacherach'". *The German Quarterly* 78, 1 (2005), p. 23-44.
- WEIGAND, Hermann J. "Heine's Return to God". *Modern Philology* 18, 6 (1920), p. 309-342.