UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS JUDAICOS E ÁRABES

RAFAELA BARKAY

Kaminos de Leche i Miel: um olhar sobre os modos, os costumes
e a memória de mulheres da comunidade sefaradita de São Paulo.

SÃO PAULO-SP

2014

RAFAELA BARKAY

Kaminos de Leche i Miel: um olhar sobre os modos, os costumes e a memória de mulheres da comunidade sefaradita de São Paulo.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras, com apoio financeiro na Concessão de bolsa de estudo pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Orientadora: Prof^a Dr^a Nancy Rozenchan

Número USP: 1985554

email: rafabarkay@gmail.com

SÃO PAULO-SP

2014

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

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

B254k Barkay, Rafaela
 Kaminos de Leche i Miel: um olhar sobre os modos,
os costumes e a memória de mulheres da comunidade
sefaradita de São Paulo. / Rafaela Barkay ;
orientador Nancy Rozenchan. - São Paulo, 2014.
153 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Letras Orientais. Área de
concentração: Língua Hebraica Literatura e Cultura
Judaica.

1. JUDEUS SEFARADITAS. 2. LÍNGUA LADINA. 3.
CULTURA. I. Rozenchan, Nancy, orient. II. Título.

Nome: BARKAY, Rafaela

Título: ***Kaminos de Leche i Miel***: um olhar sobre os modos, os costumes e a memória de mulheres da comunidade sefaradita de São Paulo.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras,

Aprovada em:

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Àquelas que nos antecederam, às que são e às que estão por vir.

Às senhoras do grupo *Kaminos de Leche i Miel*, que compartilharam suas memórias, seus costumes e pequenos-grandes tesouros, tornando possível a realização deste estudo.

À professora Nancy Rozenchan pela orientação, incentivo constante e por ter sido meu porto-seguro.

À banca de qualificação, composta pelos professores Marta F. Topel e Gabriel Steinberg Schwartzman pelos conselhos, sugestões e inspiração.

Às professoras Eclea Bosi e Marta F. Topel minhas grandes mestras nesta trajetória, que me iluminaram o caminho e a alma.

A minha tia Ruth Sprung Tarasanchi que acendeu esta chama e a alimentou.

A minha mãe, Rachele Sprung, pelo apoio.

A Rosie Mehoudar, que caminhou comigo.

Ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes pela concessão da bolsa de estudos e à CAPES, por financiar este trabalho.

Ao programa PAE, pelo estágio sob a supervisão da professora Marta F. Topel, a quem também agradeço pela oportunidade.

Às secretarias do DLO e da pós-graduação da FFLCH pela atenção sempre que solicitada.

A todos os que me ajudaram, incentivaram e estiveram comigo.

Sob certas condições, as histórias podem vir em nosso socorro. Elas podem curar, iluminar, indicar o caminho. Sobretudo, podem nos recordar nossa condição, romper a aparência superficial das coisas, dar a ver as correntezas e abismos subjacentes. As histórias podem alimentar nossa mente, levando-nos talvez não ao conhecimento de quem somos, mas ao menos à consciência de que existimos—uma consciência essencial, que se desenvolve pelo confronto com a voz alheia.

(Alberto Manguel)

RESUMO

BARKAY, Rafaela.

Kaminos de Leche i Miel: um olhar sobre os modos, os costumes e a memória de mulheres da comunidade sefaradita de São Paulo. 2014. 153f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

O presente estudo descreve o relato de mulheres da comunidade sefaradita de São Paulo a respeito de sua trajetória familiar, memória e prática do idioma judeu-espanhol e da cultura em seu entorno. Herança de uma tradição milenar cujas origens remontam à presença judaica na Península Ibérica sob o Império Islâmico, foi um dos poucos elementos carregados na bagagem após a expulsão dos judeus sefaraditas pelos Reis Católicos em 1492. Esta cultura se solidificou na nova pátria sob o Império Otomano na região dos Bálcãs e Turquia e foi transmitida através das gerações predominantemente no ambiente doméstico, guardando forte relação com o universo feminino, que distante da prática religiosa formal em hebraico criou seu próprio sistema de ritos na língua vernácula judaica. Enfrentando uma segunda diáspora após a derrocada do Império e principalmente após a Segunda Guerra Mundial, uma parte desta população estabeleceu-se na cidade de São Paulo, constituindo uma minoria dentro a comunidade judaica local. A fim de praticar o idioma e os costumes de seus antecessores, um grupo de mulheres se reuniu mensalmente entre os anos de 1992 e 2013, mantendo viva esta memória e preservando seu legado para as novas gerações.

Palavras-chave: Ladino. Sefaradita. Cultura judaica no Brasil. Memória. História oral.

ABSTRACT

BARKAY, Rafaela.

Kaminos de Leche i Miel: A regard to the modes, customs and memories of women from the Sephardic community in Sao Paulo. 2014. 153f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

The present study describes the narrative of women from the Sephardic community of Sao Paulo about their family history, memory and practice of the Judeo-Spanish language and the culture around it. As the heritage of an ancient tradition whose origins date back to the Jewish presence in the Iberian Peninsula under Islamic Empire, it was one of the few elements loaded in the baggage after the expulsion of the Sephardic Jews by the Catholic Monarchs in 1492. This culture was solidified in their new homeland under the Ottoman Empire in the Balkans and Turkey, and was transmitted through generations predominantly in the household, keeping a strong relationship with the feminine universe, which being away from the formal religious practice in Hebrew, created its own system of rites in the Jewish vernacular. Facing a second diaspora after the collapse of the Empire and especially after World War II, part of the population settled in the city of São Paulo, constituting a minority of the local Jewish community. In order to practice the language and customs of their predecessors, a group of women met monthly between the years 1992 and 2013, keeping this memory alive and preserving its legacy for future generations.

Keywords: Ladino. Sephardic. Jewish Culture in Brazil. Memory. Oral History.

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO	10
2.	HISTÓRIA ORAL	12
2.1.	A HISTÓRIA ORAL COMO OPÇÃO METODOLÓGICA	12
2.2.	CULTURA POPULAR, TRADIÇÃO ORAL E HISTÓRIA ORAL	15
2.3.	A HISTÓRIA ORAL NO BRASIL	16
2.4.	MEMÓRIA INDIVIDUAL E MEMÓRIA COLETIVA	17
2.5.	MEMÓRIA, IDENTIDADE E NARRATIVA	23
2.6.	ALGUMAS QUESTÕES ÉTICAS NA HISTÓRIA ORAL	25
3.	A TRAJETÓRIA DOS JUDEUS SEFARADITAS	28
3.1.	COMPREENDENDO A DIÁSPORA	28
3.2.	OS SEFARADITAS NA ESPANHA	29
3.2.1	Origens	29
3.2.2.	O período Visigótico	30
3.2.3.	A Espanha Muçulmana e a Era de Ouro	30
3.2.4.	Os Reis Católicos e a Expulsão	32
3.3.	OS SEFARADITAS NO IMPÉRIO OTOMANO	36
3.3.1.	Rumo ao novo lar	36
3.3.2.	As boas vindas do sultão	37
3.3.3.	A comunidade judaica	38
3.3.4.	Estagnação e declínio	42
3.3.4.1.	Shabetai Tzvi, o falso messias	44
3.3.4.2.	Anjos e demônios	45
3.3.5.	Encontro com o ocidente	46
3.4.	OS SEFARADITAS E AS GUERRAS MUNDIAIS	50
3.4.1.	A Primeira Guerra	50
3.4.2.	O período entre-guerras	51
3.4.3.	A Segunda Guerra Mundial	53
3.4.3.1.	Iugoslávia	53
3.4.3.2.	Itália	54
3.4.3.3.	Grécia	55
3.4.3.4.	Bulgária	56
3.4.3.5.	Turquia	57
3.4.3.6.	Silêncio	58
3.4.3.7.	A resistência	60
3.5.	O NOVO MUNDO	61
3.5.1.	América do Norte	62
3.5.2.	Brasil	63
3.5.2.1.	Os primórdios da presença judaica	63
3.5.2.2.	Início do século XX	64
3.5.2.3.	A Era Vargas	65
3.5.2.4.	O pós-guerra	65
3.5.2.5.	A comunidade sefaradita de São Paulo	66

4.	O LADINO: UM UNIVERSO FEMININO	69
4.1.	UM IDIOMA NA BAGAGEM	69
4.2.	O FOLCLORE	71
4.2.1.	O erudito e o popular	71
4.2.2.	A língua sagrada e a língua materna	73
4.2.3.	<i>Piyutim, romances, coplas i cantigas: música e poesia</i>	73
4.2.4.	<i>Dichos, refranes i endevinas: a sabedoria nas palavras</i>	78
4.2.5.	<i>Kuentos, konsejas i Djoha: moral e humor</i>	82
4.2.6.	<i>Berenjenas i kalavasas: a cozinha sefaradita</i>	83
4.2.7.	Ritos e costumes do bom nome	85
4.2.8.	<i>Las buenas mujeres: o poder da mágica</i>	87
4.2.8.1.	<i>Dize la boka lo ke va yevar la alma: a força da palavra</i>	88
4.2.8.2.	<i>Mal ojo, espanto i echizo: as origens do mal</i>	90
4.2.8.3.	Talismãs, encantamentos e feitiços: a cura para todos os males	91
5.	<i>KAMINOS DE LECHE I MIEL</i>	94
5.1.	RUTH E AS RAÍZES	95
5.2.	CLARA, <i>LOS KAMINOS, DJOHA I LOS DICHOS</i>	101
5.3.	JUDITH E ANABELA: SER SEFARADITA	107
5.4.	BECKY, AS BÊNÇÃOS, OS CLAMORES E A CANÇÃO	111
5.5.	HANNAH E O SUSSURRO	116
5.6.	ESTHER, MATHILDE, OS TALISMÃS E OS RITUAIS	119
5.7.	DAYSÍ, JOYA, MARTA E SUZANA: A COMIDA E OS NOMES	124
6.	CONSIDERAÇÕES FINAIS	130
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	136
	APÊNDICES	144
	APÊNDICE A Roteiro básico de entrevista	145
	ANEXOS	146
	ANEXO A Mapa	147
	ANEXO B Grafia do judeu-espanhol	148
	ANEXO C Exemplo da lista de termos em ladino colecionados pela tia de Daysi	149
	ANEXO D Imagens cedidas pela entrevistadas	150

1. INTRODUÇÃO

Era a primeira vez que eu ouvia algo a respeito no Brasil. Até então, como ditava o senso comum, minha ideia era que os sefaraditas¹ fossem provenientes dos países de fala árabe, e como vivíamos, minha família e eu, em meio a uma maioria de origem ashqueknazita² polonesa, sempre me parecera que éramos menos judeus por não compartilharmos da mesma língua, comida e costumes. Não me recordo bem o motivo que nos levou àquela conversa, mas a menção que minha tia Ruth fizera do grupo de mulheres *Kaminos de Leche i Miel*³ do qual fazia parte e que se reunia uma vez por mês para a prática do judeu-espanhol, idioma conhecido popularmente como ladino, e compartilhar a rica tradição que o rodeia, de alguma maneira me chamou a atenção. E eis que a ponta do novelo que eu viria a desenrolar nos próximos anos estava em minhas mãos.

A ideia não surgiu de repente, mas foi construída aos poucos e viria a se tornar o tema da minha pesquisa de mestrado. Tampouco tinha a memória do ladino falado em casa, a não ser pelo cantarolar de minha avó nos jantares em família nas celebrações de *Pessach*, a Páscoa judaica, herança não de sua casa natal ashkenazita, mas da sogra, esta sim, minha bisavó sefaradita.

Se a curiosidade a respeito desta tradição foi um dos propulsores de minha pesquisa, a consciência de que estas vozes confinavam-se no anonimato gerava em mim um senso de responsabilidade. A pouca literatura disponível no Brasil, salvo raras exceções, resume-se em geral a memórias de família e o limitado número de pesquisas acadêmicas na área tende a abordar a rotina de outros grupos específicos que não este que me interessava; some-se a

¹ Por desconhecimento, para muitos o termo sefaradita faz despertar imagem do judeu que vive ou é proveniente dos países de fala árabe. No entanto, no sentido estrito, este deriva do hebraico *Sefarad*, ou Espanha e refere-se àqueles judeus que habitaram a Península Ibérica até sua expulsão pelos Reis Católicos em 1492, quando uma parte emigrou para o Norte da África, outra para os países de fala árabe do Oriente Médio, algumas comunidades se estabeleceram nas Américas no período colonial e um quarto grupo chegou aos Bálcãs e à região do Império Otomano onde hoje é a Turquia. Este último conservou a fala do judeu-espanhol, conhecido popularmente como ladino, língua caracterizada por um misto do espanhol arcaico e idiomas praticados nos locais por onde passou. Alguns autores consideram os quatro grupos mencionados como sefaraditas, no entanto utilizarei o termo segundo a escola que faz a diferenciação entre os grupos de fala árabe, do *haketia* (língua praticada pelos judeus do Marrocos) e do ladino, tratando neste estudo apenas deste último. Em passagens onde a menção dos judeus do Oriente Médio e Norte da África for julgada importante para a compreensão da trajetória dos sefaraditas, me referirei a estes como judeus orientais ou simplesmente orientais. Neste estudo usarei o termo em português—sefaradita. No entanto, nas transcrições das entrevistas mantereí as formas adaptadas do hebraico no singular e plural, conforme ditas originalmente—*sefaradi/sefaradis* ou *sefaradi/sefaradim*, o mesmo acontecendo para a forma *ashkenazi/ashkenazim*.

² Judeus originários da Europa Oriental e da Europa Central.

³ Caminhos de leite e mel. Neste estudo quando o idioma original não for mencionado, trata-se do judeu espanhol.

destacada função de mulheres na preservação e transmissão desta cultura, tema que sempre me despertou especial apreço e atenção e eis uma boa coleção de motivos para esta jornada.

O registro do depoimento das mulheres que faziam parte do grupo de ladino me pareceu o caminho natural a seguir. Uma vez que pretendia traçar um painel das práticas e costumes desta cultura e compreender sua identidade enquanto inserida na comunidade judaica de São Paulo, o relato daquelas que buscavam manter acesa a conexão com a tradição herdada me permitiria encontrar a textura e o colorido necessários para minha empreitada.⁴

⁴ NOTA PARA A GRAFIA dos termos em ladino e transliterações do hebraico:

A grafia das palavras em ladino neste estudo segue o método proposto pelo periódico *Aki Yerushalayim* que consta em anexo. No entanto, citações provenientes de textos externos tiveram sua escrita conservada como no original mesmo que não sejam homogêneas, como é o caso da conjunção “e” que ora aparece como “i”, ora como “y”.

A transliteração das palavras hebraicas seguiu a seguinte regra: as sílabas tônicas receberam acento diferencial quando necessário, caso contrário a tonicidade respeita as regras do português; o “ch” deve ser lido como “r” gutural como em “rato”, o “h” como “h aspirado” como a palavra “host” no inglês e o “sh” tem o som do “x” como em “xavante”.

2. HISTÓRIA ORAL

2.1. A HISTÓRIA ORAL COMO ALTERNATIVA METODOLÓGICA

A História Oral destaca-se como ferramenta essencial na composição da memória coletiva e na construção de narrativas. Ao voltar-se para o passado, encontra seu instrumental nos “vestígios do pretérito existentes no presente.” (GUARINELLO, 1998, p. 62).

Relegadas a segundo plano nos registros oficiais da história de seu povo, as mulheres sefaraditas, geração após geração, praticaram, ensinaram umas às outras e guardaram as sutilezas e os pequenos segredos de sua preciosa cultura. Entretanto, como salienta Davis “a maior parte do que conhecemos nos é transmitida por homens e em trabalhos literários, textos normativos, tratados morais e expressões artísticas, ou as mulheres estão completamente ausentes, ou são encontradas dentro do discurso de homens sobre mulheres” (DAVIS, 1966 *apud* SALVATICI, 2005, p. 30).

A História Oral e a História de Mulheres estão intimamente conectadas desde sua origem. Disseminadas mais amplamente à partir da década de 60, ambas buscavam o resgate de uma história oculta. Enquanto historiadores orais pretendiam fazer ouvir a voz dos desfavorecidos, feministas desejavam demonstrar o papel desempenhado por mulheres no passado e no presente. O interesse por mulheres como fontes orais gerou novos tópicos de investigação tais como a vida diária, as atividades domésticas e a esfera privada de mulheres comuns, visando a validação da narrativa de experiências femininas. Mais do que simples registro, a história oral de mulheres mostra-se como ferramenta essencial na composição das democracias contemporâneas ao incluir a voz de diferentes sujeitos sociais e permitir a formulação de outras memórias que não somente aquelas valorizadas pela história oficial. (SALVATICI, 2005, p. 29)

Entrei em contato com a responsável pelo grupo, que prontamente me convidou para a próxima reunião mensal. Fui carinhosamente recebida por todas e a mesma reação que a coordenadora demonstrara ao telefone, se repetiria ali—mas o que eu tenho a acrescentar?—pergunta que surgiria outras tantas vezes durante as entrevistas—afinal, o que os costumes do ambiente doméstico ou as trajetórias familiares teriam a contribuir em uma pesquisa acadêmica? Asseguradas de que era justamente este universo que me interessava, me relatavam suas práticas e memórias de família com alegria. Várias vezes me recordei de minha avó, cujas histórias eu adorava escutar, ou de cujas mãos surgiram os sabores mais queridos de minha infância. Sinto não tê-las registrado, e apesar de ter boa mão para a

cozinha, nunca consegui reproduzir com qualidade suas receitas. Talvez nas minhas tentativas faltasse o mistério que somente as avós conhecem.

Antes de cada entrevista eu fazia um contato telefônico onde explicava meu propósito e agendávamos a data para nosso encontro. Solicitava às entrevistadas que, se possível, separassem fotos antigas de família e objetos que pudessem enriquecer nosso registro. Algumas não se sentiram confortáveis em oferecer seu testemunho, opção que foi respeitada, sendo a negação ao depoimento também considerada objeto de análise posterior. Elaborei um questionário que servia de base para o meu trabalho, no entanto, permiti que as entrevistas seguissem seu fluxo, me certificando de que permanecessem dentro do contexto previsto e não se perdessem em detalhes pessoais.

Se inicialmente eu esperava uma certa uniformidade nos relatos, talentos, preferências ou lembranças específicas se revelavam com o desenrolar das visitas, construindo um mosaico cujas peças, mais que acumular informações justapostas, viriam a compor um todo coerente quando posteriormente reunidas. Freitas afirma que “a maior potencialidade deste tipo de fonte é a possibilidade de resgatar o indivíduo como sujeito no processo histórico” e chama a atenção para a riqueza do registro de diferentes pontos de vista sobre o mesmo fato cujos testemunhos omitidos ou desprezados pelo discurso do poder, estariam condenados ao esquecimento. (FREITAS, 2006, p. 47-9).

As entrevistas foram gravadas e registradas em vídeo, entretanto, nos casos de recusa do registro de imagem ou solicitação para interrupção da gravação, as demandas foram atendidas e todas as depoentes foram certificadas previamente de que nenhum material seria publicado sem a sua anuência. Freitas aponta para que a atitude do pesquisador seja cuidadosa durante toda a entrevista, a fim de que não se interfira na fala do entrevistado ou se faça qualquer juízo de valor. “A nossa preocupação”—afirma—“é garantir a visão de mundo, as ideias, os sonhos e as crenças dos depoentes. Nessa narrativa, a imaginação se mistura com a realidade.” (FREITAS, 2006, p. 91).

Vale ressaltar que a espontaneidade do discurso também guarda seu valor e busquei preservá-la na medida do possível, o que me permitiu obter dados sobre formas de expressão e a maneira de ser desta comunidade. Todas as entrevistas foram transcritas e editadas a fim de que se garantisse uma boa compreensão de seu conteúdo, procurando guardar o máximo de proximidade com o original.

Questiona-se qual seria o documento resultante do depoimento em História Oral, e a responsabilidade do pesquisador em disponibilizar este material para futuras investigações que possam lançar novos olhares e produzir novas interpretações. Guarinello sustenta que a

história oral não se debruça sobre um arquivo morto e que os vestígios de que se utiliza não são ruínas passíveis de dissecação, mas memórias vivas de indivíduos precisos, que as produzem segundo as demandas do oralista. (GUARINELLO, 1998, p. 62-3). Uma vez que o momento da entrevista é único e impossível de ser reproduzido, qual seria a sua marca?

Para os arqueólogos é consenso que a exploração dos vestígios materiais do passado não pode ser feita aleatoriamente, mas deve responder a questões precisas. Questões que sejam relevantes para o pensamento contemporâneo mas com uma amplitude tal que a documentação que produzam possa atender às necessidades de memória das gerações futuras, que não mais terão acesso aos mesmos vestígios. Entre oralistas e arqueólogos há em comum a premência do desaparecimento dos vestígios. Para ambos se impõem responsabilidades, não apenas com o presente, mas com o futuro. (GUARINELLO, 1998, p. 64).

Enquanto alguns autores como Thompson privilegiam as gravações originais, outros consideram o texto transcrito e corrigido da entrevista como documento final. Nesta linha destaca-se Philippe Joutard para quem a gravação seria apenas um “estado provisório na constituição do documento.” (JOUTARD, 1986 *apud* FREITAS, 2006, p. 73-5)⁵. Para José Carlos Sebe Bom Meihy o texto final tem teor literário, expressando as ideias e a essência do que foi dito e não as palavras do depoente. Freitas, por sua vez, conclui que “o documento final é o resultado de um diálogo entre pesquisador e pesquisado.”

[...] saber ouvir é a característica fundamental do oralista, O entrevistador não é passivo e nem neutro, na medida em que, com suas perguntas, [...] participa e dirige o processo da entrevista, prepara o roteiro, seleciona as perguntas e introduz questões e temas a serem abordados pelo entrevistado. (FREITAS, 2006, p. 73-5).

Minha ideia inicial era disponibilizar ao público os vídeos originais para que servissem a estudos futuros. No entanto, na impossibilidade do controle da utilização posterior deste material e a fim de preservar a privacidade das depoentes, optei por não juntá-los a este trabalho. Reforço que o texto final das transcrições foi modificado somente no sentido de conferir-lhe maior clareza, tendo eu eventualmente omitido alguns trechos das entrevistas por não se mostrarem relevantes para esta pesquisa ou de alguma maneira exporem desnecessariamente aspectos privados das entrevistadas; finalmente o texto resultante constituiu-se objeto de análise.

⁵ As citações de originais em idiomas diferentes do português foram traduzidas por mim, salvo quando especificado de outra maneira.

2.2. CULTURA POPULAR, TRADIÇÃO ORAL E HISTÓRIA ORAL

Os sefaraditas produziram vasta cultura erudita e popular no decorrer da história. Se por um lado, pensadores como Shlomo ben Yehudah ibn Gabirol⁶, Moshe ben Maimon (Maimônides)⁷ ou Josef Caro⁸, somente para citar alguns dos nomes de uma extensa lista, produziram conhecimento em diversas áreas e idiomas, por outro a cultura popular sempre ocupou lugar de destaque na vida privada deste grupo. Entremeada nas práticas diárias, ora ganhava destaque e caráter de urgência quando evocada para a cura ou proteção, ora seguia fluída na vida comum, seja na culinária, nos provérbios ou nas bênçãos. Alfredo Bosi a descreve como um “modo de viver, onde não existe uma separação entre as esferas material e simbólica”.

Cultura popular implica modos de viver: o alimento, o vestuário, a relação homem-mulher, a habitação, os hábitos de limpeza, as práticas de cura, as relações de parentesco, a divisão das tarefas durante a jornada e, simultaneamente, as crenças, os cantos, as danças, os jogos, [...] os provérbios, os modos de cumprimentar, as palavras tabus, os eufemismos, o modo de olhar, o modo de sentar, o modo de andar, o modo de visitar e ser visitado, [...] o conhecimento do tempo, o modo de rir e de chorar, de agredir e de consolar. (BOSI, 2009, p. 324).

A oralidade foi a forma mais comum de transmissão da cultura popular sefaradita através das gerações. Determinadas práticas deveriam tradicionalmente ser aprendidas por observação, sob o risco de perderem seu encanto, e uma aura de segredo permeava estes costumes. Encontrei exemplos nas entrevistas que conduzi, ora sob forma de uma breve memória do fazer de mães e avós, ora como costumes totalmente absorvidos e em plena função. Enquanto a tradição formal escrita se desenvolvia em ambientes prioritariamente masculinos, a tradição oral encontrava seu lugar na vida doméstica ocupada pelas mulheres e crianças. Alberti conceitua tradição oral de uma maneira nada distante daquela adotada por Bosi para cultura popular, descrevendo-a como um “conjunto de crenças e práticas [...] melodias, cantos, epopeias, danças, histórias tradicionais, provérbios, preces, expressões em fórmula etc. [...] ou seja, [...] um patrimônio que o grupo detém e que é uma parte importante de sua identidade. (ALBERTI, 2005, p. 24). Fato é que ambas caminham intimamente relacionadas.

⁶ Poeta e filósofo nascido em Málaga, Espanha (1035-1094).

⁷ O comentador mais influente da *Torá* (Pentateuco) e *Talmud* (texto central do judaísmo rabínico), nascido em Córdoba, Espanha (1135-1204).

⁸ Codificador da *Halachá* (Lei Judaica) nascido em Toledo, Espanha (1488-1575).

Vale ressaltar que a tradição oral é permeável ao olhar particular de cada geração ou lugar de origem. Veremos mais adiante como os sefaraditas se dispersaram e conferiram diferentes nuances à sua cultura original, cujos elementos ora foram inovados, ora esquecidos.

“[...] para que se atualizem e se manifestem, precisam do momento, da contingência, que irá influir na sua manifestação, pois é [...] [este] que determina em grande parte para que e como algo é narrado.” Calcada na repetição, trata-se de um “patrimônio coletivo comum que, no entanto, não existe sem a ação permanente daqueles que o repetem e, portanto, o transformam.” (ALBERTI, 2005, p. 17-8).

A narrativa da própria história e dos costumes herdados não somente fornece informações a quem pesquisa, como também permite que o entrevistado faça um inventário pessoal a respeito daquilo que relata. Dar-se conta daquilo que lhe pertence e do qual faz parte também é um processo de construção da identidade tanto individual quanto coletiva.

2.3. A HISTÓRIA ORAL NO BRASIL

Nem sempre a História Oral foi valorizada como método para construção de conhecimento. Criticada por não partir de documentos supostamente concretos e objetivos, o depoimento, uma vez fundado na memória, se caracterizaria por sua dimensão subjetiva e por conseguinte, irreal. Ganhou visibilidade acadêmica no Brasil somente após o fim do regime militar e o incremento das lutas por liberdade de imprensa, quando o testemunho daqueles que vivenciaram a história viria a ganhar destaque na compreensão dos acontecimentos recentes. No entanto, naquele contexto as fontes orais eram utilizadas somente como complementares aos documentos escritos.

Halbwachs sustenta que a história é composta por camadas e que o passado deixa traços visíveis no presente “[...] que se percebe também na expressão dos rostos, no aspecto dos lugares e mesmo dos modos de pensar e de sentir [...] [sendo que] os costumes modernos repousam sobre antigas camadas que afloram em mais de um lugar.” (HALBWACHS, 1990, p. 67-8).

Bosi por sua vez, reitera a complementaridade entre a história documental e a história oral e salienta que o depoimento por si só não pode ser substituto da teoria, mas deve ser interpretado e fundamentado nesta. “[...] a memória oral é um instrumento precioso se desejamos construir a crônica do cotidiano.”—diz—“mas ela sempre corre o risco de cair numa ‘ideologização’ da história do cotidiano, como se esta fosse o avesso oculto da história política hegemônica.” (BOSI, 2004, p. 15). E questiona:

Será o resgate da memória como que uma História alternativa? Ou será um método diverso de abordar a História, que complementa as fontes escritas? Logo de início o pesquisador deve enfrentar o fato de que uma história de vida, ou mil histórias de vida jamais substituirão um conceito ou uma teoria da História. Depoimentos colhidos, por mais ricos que sejam, não podem tomar o lugar de uma teoria totalizante que elucide estruturas e transformações econômicas, ou que explique um processo social, uma revolução política. Muito mais que qualquer outra fonte, o depoimento oral ou escrito necessita esforço de sistematização e claras coordenadas interpretativas. (BOSI, 1993, p. 277).

Foi somente no início da década de 90 que a História Oral passou a ser mais valorizada no meio acadêmico no Brasil, quando o impulso da História Cultural, da História do Cotidiano e da História das Mentalidades em diálogo com a Antropologia Cultural ganharam destaque, e se passou a privilegiar aspectos qualitativos das experiências históricas e os relatos individuais puderam ser incorporados como fontes documentais. (PEREIRA; MACHADO; MONTENEGRO, 2007, p. 116).

Em 1992 realizou-se o primeiro encontro de História Oral no Brasil e em 1994, no segundo encontro na Fundação Getúlio Vargas foi fundada a ABHO—Associação Brasileira de História Oral. Atualmente é disciplina regular em diversas universidades brasileiras, o número de trabalhos acadêmicos e publicações cresce a cada ano, organizam-se encontros regionais e nacionais e a associação publica a Revista História Oral. (ASSOCIAÇÃO, s/d).

Se alguns autores utilizam-se da História Oral como metodologia para compreender e verificar fatos históricos, outros, como os já citados Halbwachs e Bosi lançam mão desta ferramenta para estudar as representações através da relação entre história e memória. “Autores que utilizam essa abordagem não buscam uma verdade nos fatos, mas veem a subjetividade do depoimento oral como mais um desafio à pesquisa, e não um problema.” (PEREIRA; MACHADO; MONTENEGRO, 2007, p. 117).

Minha pesquisa alinha-se com estes últimos. Se por um lado busquei fundamentação histórica da trajetória sefaradita na literatura, por outro os depoimentos e a maneira de contá-los ocuparam lugar central em meu trabalho. A memória e as crenças por trás dos fatos relatados me permitiram traçar um quadro da maneira de ser deste grupo, e serviram como fonte de informação tanto quanto os fatos em si.

2.4. MEMÓRIA INDIVIDUAL E MEMÓRIA COLETIVA

A compreensão da construção da memória e seus processos individuais e coletivos são foco central nos trabalhos de Maurice Halbwachs e Eclea Bosi. Nesta seção pretendo convidá-los ao diálogo e buscar inspiração para construir o arcabouço teórico de minha pesquisa.

Halbwachs faz uma leitura crítica dos princípios tecidos por Bergson, para desenvolver seu conceito sobre memória individual e memória coletiva. Bosi, por sua vez, fundamenta-se em ambos e desenvolve importante literatura na área da Psicologia Social. Traçarei inicialmente algumas considerações a respeito da teoria bergsoniana à luz destes dois autores, para em seguida buscar neles minhas referências.

Bosi aponta a distinção feita por Bergson entre a memória-hábito, essencialmente motora, e as lembranças compreendidas como elementos do passado que permanecem armazenados em um lugar infraconsciente independentes de qualquer uso. O papel da consciência seria então o de selecionar e escolher o que viria à luz e o que ficaria à sombra “É precisamente nesse reino de sombras que se deposita o tesouro da memória”—diz Bosi. (BOSI, 2010, p. 52).

Se Bergson acredita que exista um lugar onde todo o passado do indivíduo fique armazenado, “como páginas impressas nos livros que poderíamos abrir, ainda que não os abríssimos mais” (HALBWACHS, 1990, p. 77), Halbwachs sustenta que não existam imagens inteiramente prontas, e sim um repertório social ao qual o indivíduo recorre a fim de reconstruí-lo. Alega que o subjetivismo bergsoniano pressupõe que o indivíduo esteja encerrado em si mesmo sem considerar suas interações com o outro, reduzindo a consciência “à contemplação de seus estados”. (HALBWACHS, 1990, p. 77-98). Na mesma linha, Bosi afirma que a memória deva ser entendida como fenômeno social: “Não há, no texto de Bergson, uma tematização dos sujeitos-que-lembram, nem das relações entre os sujeitos e as coisas lembradas; como estão ausentes os nexos interpessoais, falta, a rigor, um tratamento da memória como fenômeno social.” (BOSI, 2010, p. 54).

Halbwachs critica a psicologia clássica e as psicologias associacionistas e fisiológicas por terem falhado “em não reconhecer os muitos fatores que estimulam [o indivíduo] a partir do exterior, tais como as instituições, os costumes, e interações de ideias e, sobretudo, a linguagem, que, desde a infância ao longo de sua vida, condicionam seu entendimento, seus sentimentos, e seu comportamento e atitudes” (HALBWACHS, 1939, p. 812). Neste sentido Bosi credita à linguagem o aspecto social da memória, que “reduz, unifica e aproxima no mesmo espaço histórico e cultural a imagem do sonho, a imagem lembrada e as imagens da vigília atual.” Afirma serem as convenções verbais produzidas em sociedade os elementos constituintes ao mesmo tempo do quadro mais elementar e mais estável da memória coletiva. (BOSI, 2010, p. 56).

Ora, se a linguagem é ponto central na composição da memória, que papel teria o ladino na identidade dos sefaraditas? E qual a função do grupo *Kaminos de Leche i Miel* ao

resgatar o idioma das antigas gerações? O que resta desta cultura para as gerações seguintes já estabelecidas no Brasil e não praticantes do idioma—seria este o fim de uma cultura? Os conceitos de memória individual e memória coletiva de Halbwachs e a concepção de memória social de Bosi são fundamentais na compreensão da narrativa do grupo que elegi como foco de minha pesquisa. Os recortes individuais quando colocados em perspectiva permitem uma observação da prática da cultura sefaradita por este grupo específico. Mais adiante darei especial atenção a cada um destes olhares.

Halbwachs afirma que “o indivíduo que lembra é sempre inserido e habitado por grupos de referência e que se a memória é construída em grupo, é também um trabalho do sujeito.” Diferencia estados da rememoração que podem “permanecer um dado abstrato, formar-se em imagem e permanecer como tal, ou finalmente tornar-se uma lembrança viva” cujo destino dependerá da existência ou não de um grupo de referência. (SCHMIDT; MAHFOUD, 1993, p. 288).

Fundamentado na sociologia durkheimiana, Halbwachs cita uma passagem de Blondel que diz:

O indivíduo não inventa a sua religião, seus costumes, suas leis, sua estética, sua ciência, sua linguagem, os padrões de seu comportamento cotidiano com seus iguais, superiores ou inferiores, com os fortes e os fracos, com os idosos, as mulheres ou filhos, sua maneira de comer e se comportar à mesa, o detalhe infinito, finalmente, de seu pensamento ou a sua conduta. Tudo isto ele recebe pronto graças à educação, à instrução e à linguagem provenientes da sociedade da qual ele faz parte. Isto inclui, com certeza, atividades conscientes; mas são estados mentais, cuja característica mais importante é serem distinguíveis dos estados puramente individuais. [...] As ideias dos homens morais não são a moral, aquelas do sábio não são a ciência; nossos gostos não são a estética, as palavras que trocamos não são linguagem. A realidade mental que constitui ao mesmo tempo, transcende a consciência individual, tal é a natureza essencial das representações coletivas. (BLONDEL, 1925, *apud* HALBWACHS, 1939, p. 814-815).

Halbwachs não credita valor negativo à memória coletiva, tal como alguma imposição ou qualquer forma de dominação sobre o indivíduo, mas a descreve como elemento de reforço da coesão social pela adesão afetiva ao grupo, que em um processo de constante negociação se concilia com as memórias individuais. (POLLAK, 1989, p. 3). Afirma que não basta o depoimento do outro para que esta seja acolhida, mas que estas lembranças ainda lhe sejam significativas: “é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possa ser construída sobre um fundamento comum,” que só é possível se continuarem a fazer parte da mesma sociedade. (HALBWACHS, 1990, p. 34).

Seria possível a existência de uma memória individual pura, sem qualquer influência do grupo? Halbwachs entende que não. Argumenta que com muita frequência atribui-se ao indivíduo a origem das lembranças, quando na verdade estas teriam inspiração coletiva e credita a origem desta impressão à proximidade com aqueles que o cercam, o que geraria uma vibração em uníssono entre indivíduo e grupo. (HALBWACHS, 1990, p. 47).

No entanto, compreende o sujeito como portador de seu ponto de vista sobre a memória coletiva, que varia de acordo com o lugar que este ocupa no grupo e sua relação com outros meios.

[...] se a memória coletiva tira sua força e sua duração do fato de ter por suporte um conjunto de homens, não obstante eles são indivíduos que se lembram, enquanto membros do grupo. Dessa massa de lembranças comuns, e que se apoiam uma sobre a outra, não são as mesmas que aparecerão com mais intensidade para cada um deles. Diríamos voluntariamente que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios. [...] Todavia quando tentamos explicar essa diversidade, voltamos sempre a uma combinação de influências que são, todas, de natureza social. (HALBWACHS, 1990, p. 51).

Sob este prisma, não seria então esta a singularidade de cada memória individual, uma vez que cada ser é único em sua existência? Em uma das entrevistas que conduzi, a depoente convidou três primas para o nosso encontro. No capítulo final descreverei como cada uma reportava-se de maneira particular às mesmas memórias de família, e juntas, costuravam a memória comum.

Bosi caracteriza o conceito de memória coletiva de Halbwachs como “um trabalho sobre o tempo vivido, conotado pela cultura e pelo indivíduo.” Compreende a função da comunidade familiar ou grupal como “testemunha e intérprete daquelas experiências”, onde “coexistem elementos de escolha e rejeição em relação ao que será lembrado”. (BOSI, 1993, p.281). Halbwachs entende que “fazemos apelo aos testemunhos para fortalecer ou debilitar, mas também para completar o que sabemos de um evento do qual já estamos informados de alguma forma, embora muitas circunstâncias nos permaneçam obscuras.” (HALBWACHS, 1990, p. 25).

O grupo *Kaminos de Leche i Miel* servia de veículo, segundo vários testemunhos, para que as entrevistadas praticassem o idioma de seus pais. Um desejo de manter a memória viva, para que não se distanciasse do coração foi a resposta que se repetiu em vários depoimentos, diante da minha pergunta a respeito do valor do grupo. Halbwachs comenta que “Esquecer um período de sua vida é perder contato com aqueles que então nos rodeavam. Esquecer uma

língua estrangeira é não estar mais em condições de compreender aqueles que se dirigiam a nós nessa língua ainda que fossem pessoas vivas e presentes, ou autores cujas obras líamos. (HALBWACHS, 1990, p. 32-33). Desta maneira os encontros mensais do grupo de alguma maneira evocavam os afetos do passado.

Os objetos materiais têm um papel relevante na constituição da memória; aqueles com os quais estamos em contato diário “mudam pouco, e nos oferecem uma imagem de permanência e estabilidade [...] móveis, ornamentos, quadros, utensílios e bibelôs circulam no interior do grupo, nele são objetos de apreciações, de comparações, descortinam a cada instante horizontes sobre as novas direções da moda e do gosto, nos lembram também os costumes e distinções sociais antigas. (HALBWACHS, 1990, p. 131-2).

A primeira entrevista que conduzi foi com minha tia Ruth. Ela me recebeu em sua casa, e foi a mais longa de todas. Nos detivemos por um longo tempo sobre antigas fotografias de família e ela me explicou mais uma vez quem eram os bisavós e os tios distantes que eu nunca conhecera. Em algum momento, me dei conta de uma mesinha de madeira escura na sala de estar. Ela sempre estivera ali, mas naquele momento meu olhar de pesquisadora percebeu um valor, até então oculto—esta mesinha era o par daquela que eu tinha em minha casa, herdada de minha avó materna, a mãe de minha tia. E sobre ambas, a mesma toalhinha bege, como aquelas que eu tantas vezes testemunhara minha avó crocheter seguindo as receitas das revistas japonesas; sobre ela cada uma dispusera seus próprios bibelôs. Um pedaço de passado resignificado habitava nossas salas de estar. “São esses objetos que Violette Morin chama de objetos biográficos [...] cada um desses objetos representa uma experiência vivida.”—diz Bosi—“Penetrar na casa em questão é conhecer as aventuras afetivas de seus moradores.” (MORIN, 1969 *apud* BOSI, 2010, p. 441).

“Assim, não há memória coletiva que não se desenvolva num quadro espacial.”—afirma Halbwachs—“Ora, o espaço é uma realidade que dura [...] e não seria possível compreender se pudéssemos recuperar o passado, se ele não se conservasse, com efeito, no meio material que nos cerca.” (HALBWACHS, 1990, p. 143). O valor afetivo de tais objetos, que trazem embutida a lembrança de doces momentos e dos entes queridos, são percebidos por Bosi como elementos que confirmam a identidade do indivíduo e do grupo.

Se a mobilidade e a contingência acompanham nosso viver e nossas interações, há algo que desejamos que permaneça imóvel, ao menos na velhice: o conjunto de objetos que nos rodeiam. Nesse conjunto amamos a quietude, a disposição tácita mas expressiva. Mais que um sentimento estético ou de utilidade, os objetos nos dão um assentimento à nossa posição no mundo, à nossa identidade. Mais que da ordem e da beleza, falam à nossa alma em sua doce língua natal. (BOSI, 2010, p. 441).

E conclui: “O que poderá se igualar à companhia das coisas que envelhecem conosco? Elas nos dão a pacífica impressão de continuidade.” (BOSI, 2010, p. 441).

Quanto de nós é memória? Talvez muito mais do que tenhamos consciência, no entanto nosso olhar é absolutamente único, e neste encontro entre passado e presente que somos, deixamos nossa marca pessoal. “Uma memória coletiva”—diz Bosi—“se desenvolve a partir de laços de convivência familiares, escolares, profissionais. Ela entretém a memória de seus membros, que acrescenta, unifica, diferencia, corrige, passa a limpo.” (BOSI, 2010, p. 410-1). “[...] Queremos apenas fazer pensar no lastro comunitário de que nos servimos para construir o que é mais individual. De uma vibração em uníssono com as ideias de um meio passamos a ter, por elaboração nossa, certos valores que derivam naturalmente de uma *praxis* coletiva.” (BOSI, 2010, p. 407).

Bosi salienta, entretanto, o valor do indivíduo perante o grupo: “Por muito que se deva à memória coletiva, é o indivíduo que recorda. Ele é o memorizador e das camadas do passado a que tem acesso pode obter objetos que são, para ele, e só para ele, significativos dentro de um tesouro comum.” (BOSI, 2010, p. 411).

Em vários depoimentos pude notar nas entrevistadas uma preocupação quase melancólica sobre o destino de seu legado. “Que interesse terão tais elementos para a geração atual?”—questiona Bosi—Encontrarei uma linguagem que comova as pessoas de hoje, para as quais seu nome pouco significa? As lutas pela memória, eis algo de que todos temos conhecimento de causa. (BOSI, 2010, p. 411).

No entanto, a história segue se refazendo. Não existe um ponto final, e cada geração compõe mais uma camada.

A história deve reproduzir-se de geração em geração, gerar muitas outras, cujos fios se cruzem, prolongando o original, puxados por outros dedos. [...] O narrador é um mestre do ofício que conhece seu mister: ele tem o dom do conselho. A ele foi dado abranger uma vida inteira. Seu talento de narrar lhe vem da experiência; sua lição, ele extraiu da própria dor; sua dignidade é a de contá-la até o fim, sem medo. Uma atmosfera sagrada circunda o narrador.” (BOSI, 2010, p. 90-91).

O povo judeu tem grande apreço pela memória, e ano após ano, repete sua história em ciclos transmitidos de geração para geração. O que está escrito é lido e relido mais uma vez. Aquilo que não foi registrado é ensinado nas cozinhas, nas conversas à mesa ou nos hábitos entremeados na vida diária.

Grande parte da nossa identidade—pessoal e coletiva—depende da nossa lembrança. Como judeus, colocamos uma grande ênfase em comemorar eventos

importantes da nossa história: as falhas, bem como os sucessos, as derrotas, e as vitórias. Estes têm sido em grande parte o cimento que mantém a nossa identidade judaica viva. [...] Nós também usamos os nossos festivais desta forma. O que é mais óbvio é, naturalmente, Pessach⁹. [...] Outro aspecto da lembrança em Pessach [...] é o ritual, bem como a liturgia e o reviver dos acontecimentos históricos [...]. Esta é também uma forma de manter um elo com o nosso passado, nossa história, nossos valores, e os eventos que nos moldaram como povo (BLOOMFIELD, 2002, p. 101-3).

2.5. MEMÓRIA, IDENTIDADE E NARRATIVA

Se não em todas, na grande maioria das entrevistas o rito pascal judaico foi mencionado. Seja pela mesa farta, pelas cantigas ou liturgia talvez dentre todas as celebrações coletivas esta seja a mais íntima por realizar-se no lar. Cada família faz seus pequenos ajustes particulares, talvez alguma variação das receitas utilizando ingredientes locais, mas o mesmo tesouro comum é transmitido além das fronteiras e através das gerações. Se a memória é nosso elemento essencial, a narrativa a reconstrói e faz seguir adiante. Ferreira e Grossi descrevem o encontro entre a história contada e aquele que a ouve onde:

[...] as histórias narradas ameilham vozes revividas e constelações de imagens, enredando os fios da existência. Mobilizam um outro universo, emaranhado portador de memória e de experiência do vivido. Criam disponibilidade para o encontro e a presença. Asseguram o vínculo entre o sujeito e suas interações no mundo. Devolvem uma história através de palavras, conferindo-lhe um passado, trançando identidades. Tornam possível a travessia do relato individual, nomeado e singularizado, para a engenhosa construção do coletivo. (FERREIRA; GROSSI, 2004, p. 42).

O contar das histórias, sejam elas dos grupos menores e familiares ou mais amplos e coletivos, conecta indivíduos e lhes confere raízes. É na intimidade do relato e na prática dos ritos e costumes que a memória afetiva se estabelece. Nesta esfera, a consciência do pertencimento constrói as bases mais profundas da identidade. Conta o mito que Mnemósine, a “rainha das colinas de Eleutera”, ou a terra da liberdade completa nasce do amor entre Urano (céu) e Géa (terra), sendo ao mesmo tempo protetora da justiça e da vingança. Da união entre Zeus e Mnemósine nasce a musa Clio, a história, cujo berço é o cume do poder terrestre e a configuração do passado. (FERREIRA; GROSSI, 2004, p. 43).

Bosi qualifica a narração como uma “forma artesanal de comunicação que não visa a transmitir o ‘em si’ do acontecido [...] “ela o tece até atingir uma forma boa. Investe sobre o objeto e o transforma. [...] Contar uma história é imprimir a marca individual aos fatos, lhe

⁹ Páscoa judaica, tradicionalmente celebrada em família com uma ceia festiva precedida pela leitura ritual da história da saída dos judeus do Egito conforme descrito no livro Êxodo no Pentateuco.

conferir textura.” Segundo a autora, a função da memória é a organização do passado, que “revelado deste modo, não é o antecedente do presente, é a sua fonte.” (BOSI, 2010, p. 88-9).

O sentido da narrativa para Ferreira e Grossi não é a simples reprodução do acontecido, mas a construção do vivido através do discurso. “Confere-se ao sujeito o poder de dizer, dizer-se, dizer-nos, o poder de resistir em sua singularidade, procurando apenas uma abertura dialógica. (FERREIRA; GROSSI, 2004, p. 44).

Perelmutter aponta para a horizontalidade da relação entre o entrevistado e o pesquisador e a consequente “falta de controle e autoridade do historiador sobre a sua fonte”, entendendo a História Oral como um canal de comunicação entre o puramente individual e a paisagem cultural; sua definição como estudo das representações do presente sobre o passado” (PERELMUTTER, 1998, *apud* FERREIRA; GROSSI, 2004, p. 45).

Busquei manter um olhar atento para os signos ao redor do discurso. Algumas vezes a maneira de falar, o não dito, a construção do raciocínio davam tantas pistas sobre esta cultura quanto o fato que era relatado.

[...] a subjetividade de um narrador demanda do pesquisador à procura de significações que lhe permitam compreender, na ordem do discurso, cenas que representem um sujeito e suas autonomias no ato de narrar. Nessa direção, não é o relato pelo relato que contenta o pesquisador, mas as possíveis inferências que o mesmo pode fazer a partir das narrativas. (FERREIRA; GROSSI, 2004, p. 54)

Estas mensagens paralelas não eram programadas, mas construíam-se no decorrer da narrativa. Surgiam no fluxo do relato, despercebidas e ganhavam densidade proporcional ao envolvimento da narradora e do meu próprio. Muitas vezes me vi transportada para uma outra época, uma outra paisagem. Acompanhar as entrevistadas em seu processo de rememoração me fez sentir mais de uma vez como personagem de minha investigação. Ferreira e Grossi entendem que apreender a subjetividade significa perceber a própria trama. “Trata-se da composição dos diversos universos que habitam cada existência em seu estar no mundo.”—afirmam os autores. (FERREIRA; GROSSI, 2004, p.46).

Os relatos orais representam paisagens onde se esboçam algumas das questões, afetos e produções que estão mobilizando certa existência. Expõem o substrato de sua cena e as costuras de seu tecido, celebram transformações como condicionantes da realidade vital. Adestram a sua polifonia, murmuram a sua historicidade. (FERREIRA e GROSSI, 2004, p. 47).

“O narrador tira o que narra da própria experiência e a transforma em experiência dos que o escutam.”—afirma Bosi. (BOSI, 2010, p. 85).

*“Bechol dor vador, chaiáv adam lirót et atsmó, keilu hú iatsá mimitsráim”*¹⁰. (TALMUD, Pessachim 116b). O trecho talmúdico, repetido a cada ano em todos os lares judaicos no rito pascal, confere a responsabilidade a cada indivíduo perante os fatos da história, e clama: seja parte, para tornar-se inteiro.

2.6. ALGUMAS QUESTÕES ÉTICAS NA HISTÓRIA ORAL

Certos princípios foram capitais em meu processo de pesquisa. Entendo que meu objeto de análise seja o texto derivado da transcrição das entrevistas que me foram concedidas. Se a possibilidade de observação dos códigos no entorno do discurso me permitem um olhar mais apurado, as entrevistadas foram sempre percebidas não como objetos, mas como sujeitos e como tal, passíveis de negação, recusa ou desconforto. Procurei respeitá-las em suas individualidades e em alguns casos, mesmo que não solicitado, omiti passagens que pudessem expor indesejavelmente sua intimidade ou constrangê-las. Da lista inicial de participantes do grupo de ladino que me foi disponibilizada, nem todas concordaram em falar, ou por algum motivo pessoal não tinham disponibilidade para me encontrar. Seus argumentos sempre foram respeitados e considerados válidos e julguei mais importante ser fiel a estes princípios do que alcançar qualquer salto quantitativo no número de entrevistas.

Ferreira e Grossi salientam que o princípio da justiça “inspira-se no respeito ao outro que se iguala enquanto espécie, mas se diferencia enquanto singularidade. É através do senso de justiça que a lei moral e a ética se objetivam e possibilitam ao sujeito o exercício da autonomia, tendo a liberdade como possibilidade de escolha, ao se tomar decisões.”

[...] Por não ser permitido violar sua integridade física e psíquica, é preciso que se aprenda a não tornar o outro um objeto, uma coisa e não usar a força como mecanismo de coerção. A ética, enquanto forma de interação com o outro, abre campo aos sujeitos para a construção e o exercício da solidariedade ao próximo. (FERREIRA; GROSSI, 2004, p. 51-2)

A História Oral é um campo onde o compromisso ético mostra-se imperativo, visto que “a relação sujeito-outro necessita ser contemplada em um processo que envolve individualidades e onde as diferenças devem ser respeitadas.” (FERREIRA; GROSSI, 2004, p. 50).

¹⁰ Do hebraico: em cada geração, cada um deve se perceber como se ele mesmo tivesse saído do Egito.

Cabe ao pesquisador estar circunscrito ao *ethos*, caracterizado como habitabilidade, termo da arquitetura moderna que significa lugar em que o sujeito se sente bem. Na perspectiva ética este lugar é com o outro. A relação que se estabelece entre entrevistador e entrevistado é mediada por um respeito às diferenças. Tal respeito convoca-nos a tematizá-lo na fronteira da alteridade. Sendo assim, ao reconhecer o outro enquanto espécie passamos a estabelecer uma relação entre iguais que abre a possibilidade do encontro entre sujeitos. (FERREIRA; GROSSI, 2004, p. 50-1).

Portelli concebe a História Oral como “uma ciência e arte do indivíduo”, e sustenta que mesmo que esta diga respeito a padrões coletivos—culturais, estruturas sociais ou processos históricos—é na conversa com pessoas que se configura. Afirma que “apesar de o trabalho de campo ser importante para todas as ciências sociais, a História Oral é, por definição, impossível sem ele,” e portanto a ética dos contatos humanos diretos, imprescindível em seu exercício. (PORTELLI, 1997, p. 15).

Não obstante todas as entrevistas terem abordado um mesmo tema, cada uma descortinou um universo único e pessoal. Portelli afirma ser a memória um “processo individual que ocorre em um meio social dinâmico, valendo-se de instrumentos socialmente criados e compartilhados.” Afirma que as recordações podem ser semelhantes, contraditórias ou sobrepostas, porém jamais iguais. (PORTELLI, 1997, p. 16). Ferreira, por sua vez, compreende que o sujeito seja autônomo na construção da narrativa, quando “vinculando-se a um grupo com suas normas morais, ele as interioriza, e ao refletir sobre as consequências de suas decisões, escolhe aceitá-las ou recusá-las” (FERREIRA, 2002, *apud* FERREIRA; GROSSI, 2004, p. 51).

O respeito pelo valor e pela importância de cada indivíduo é, portanto, uma das primeiras lições de ética sobre a experiência com o trabalho de campo na História Oral. Não são exclusivamente os santos, os heróis, os tiranos—ou as vítimas, os transgressores, os artistas—que produzem impacto. Cada pessoa é um amálgama de grande número de histórias em potencial, de possibilidades imaginadas e não escolhidas, de perigos iminentes, contornados e por pouco evitados. Como historiadores orais, nossa arte de ouvir baseia-se na consciência de que praticamente todas as pessoas com quem conversamos enriquecem nossa experiência. [...] Cada entrevista é importante, por ser diferente de todas as outras. (PORTELLI, 1997, p.17).

“É isso que implica o caráter dialógico da História Oral, bem como seu trabalho de campo:”—pondera Portelli—“a fim de sermos totalmente diferentes, precisamos ser verdadeiramente iguais e não conseguiremos ser verdadeiramente iguais se não formos totalmente diferentes.” (PORTELLI, 1997, p. 19). Compreendemos, portanto, que as individualidades assumem igual relevância que a herança coletiva, e no processo de elaboração da narrativa, entrevistador e entrevistado sejam atores complementares.

Compreendi no conjunto das entrevistas a imprecisão de datas ou certos acontecimentos históricos como decorrentes da distância geracional muitas vezes existente entre o entrevistado e o fato em si. No entanto, a trajetória dos judeus sefarditas como grupo, suas tradições e costumes serão desenvolvidos nos capítulos seguintes, para que por fim, sejam apresentadas as narrativas pessoais, tornando assim, possível um reconhecimento do desenho das diferentes camadas ali contidas.

3. A TRAJETÓRIA DOS JUDEUS SEFARADITAS

3.1. COMPREENDENDO A DIÁSPORA

O conceito clássico de diáspora implica em uma conjunção de características essenciais segundo as quais seus membros preservam a memória coletiva de sua terra natal; idealizam seu lar ancestral, estão comprometidos com a restauração da terra natal original e continuam ligados a ela de formas diversas (SAFRAN, 2005, p. 37), porém novos padrões de deslocamentos populacionais no mundo pós-moderno onde identidades foram desterritorializadas e afirmadas de modo flexível demandam uma reorganização destes conceitos. Partirei, entretanto, da concepção clássica aplicada a movimentos da comunidade judaica sefaradita no decorrer da história anteriores à criação do Estado de Israel em 1948, compreendendo que sua relação posterior demanda por si só ampla pesquisa e conceituação, não cabendo no presente estudo.

O termo hebraico *galut*, muitas vezes utilizado equivocadamente como sinônimo de diáspora—*tfutzá*—, na verdade refere-se a exílio, e é assim definido por Safran:

“[...] *galut* implica em desenraizamento, dificuldades legais, opressão e um ajuste muitas vezes doloroso a uma pátria hospedeira cujo acolhimento seria não-confiável e efêmero. Ele também conota a existência de uma comunidade de expatriados em solo estrangeiro que consideram sua presença ali como transitória. Enquanto isso, desenvolve-se um conjunto de instituições, padrões sociais e símbolos étnico-nacionais e/ou religiosos que os mantém unidos. Estes incluem língua, religião, valores, normas sociais e narrativas da pátria-mãe. Aos poucos, esta comunidade ajusta-se ao ambiente hospedeiro e se torna um centro de criação cultural. Durante todo o tempo, no entanto, continua a cultivar a ideia de retorno à terra natal.” (SAFRAN, 2005, p. 36).

Se a diáspora é uma circunstância que pode ser forçada ou voluntária, o exílio é necessariamente imposto. Este é interpretado pelo *Mussar*, um movimento ético, educativo e cultural judaico que se desenvolveu no século XIX na Europa Oriental, como condição existencial da vida humana—a vida neste mundo seria uma parte da jornada onde através do cumprimento dos mandamentos divinos e do estudo da *Torá* se acumulariam provisões necessárias para sobreviver nesta jornada, e principalmente no Mundo Vindouro¹¹, no final dos seus dias na terra. (LEHMANN, 2005, p. 138).

A identidade judaica definiu-se por dois mil anos exclusivamente por sua condição diaspórica. A fim de preservar a essência dos judeus como grupo foram desenvolvidos

¹¹ Lugar para onde vão as almas dos justos após a morte e o renovado mundo utópico após a vinda do Messias.

preceitos religiosos—conhecido como o judaísmo rabínico—instituições próprias e foi mantido um certo grau de autoisolamento, ao mesmo tempo em que se aderira às leis locais e se procurava uma boa convivência com as sociedades de acolhimento.

Alternando períodos de convivência pacífica e perseguição intensa, os judeus sefaraditas acumularam várias camadas em sua trajetória diaspórica, carregando na bagagem o amor por todas as suas pátrias.

3.2. OS SEFARADITAS NA ESPANHA¹²

3.2.1. Origens

A chegada dos judeus à Espanha é incerta onde evidências históricas mesclam-se a lendas e relatos imaginários e a crença de que antigas famílias aristocráticas de Jerusalém deportadas inicialmente pelos babilônios em 586 A.E.C. e novamente pelos romanos no ano 70 E.C. teriam se instalado na costa espanhola é reproduzida até os dias atuais. (GERBER, 1992, p.2). No entanto, tais suposições não contrariam totalmente fatos históricos. Sabe-se que mercadores e viajantes judeus teriam acompanhado a expansão das colônias comerciais fenícias e sírias ao longo da costa mediterrânea e que houve um movimento em direção ao oeste após a destruição da Judeia por Adriano em 135. Vestígios arqueológicos tais como ruínas de sinagogas, catacumbas e inscrições trilíngues em sepulturas—em hebraico, latim e grego—datando do século VI foram encontrados em Mérida. Registros revelam que os judeus não viviam de forma isolada na Espanha, mas em comunidades organizadas, que mesmo coesas e tradicionais, também receberam estímulos culturais do meio circundante.

O solo fértil, o clima ameno e o subsolo rico em minerais tornavam a Espanha uma das províncias mais abastadas do Império Romano, que havia adotado o cristianismo como religião oficial no ano de 380. Uma extensa rede de comunicações facilitava a troca de informações entre a população dispersa incluindo os judeus. Com liberdade de culto na diáspora romana e a possibilidade de constituição de comunidades autônomas e auto-geridas, os judeus prosperavam. (GERBER, 1992, p. 2-5).

¹² Neste sub-ítem e no início do seguinte que trata da chegada dos sefaraditas no Império Otomano, optei por me fundamentar basicamente em Gerber (1992), cuja obra me pareceu bastante abrangente, pormenorizada e exemplificada. Referências a outras fontes diferentes desta estão identificadas no texto.

3.2.2. O período Visigótico

No início do século V a Espanha foi invadida pelos visigodos, uma tribo germânica vinda do leste e a tolerância aos judeus lhes pareceu interessante, pois poderiam servir como intermediários frente à maioria nativa ou como aliados quando necessário e os padrões de autonomia judaica estabelecidos no Império Romano foram inicialmente mantidos. O rei Recaredo I converteu-se ao cristianismo em 587 e os judeus passaram a ser o único elemento estranho na Espanha. No concílio de Toledo foram promulgadas leis que limitavam a liberdade dos judeus e em 613 no terceiro concílio o Rei Sisebuto determinou a conversão forçada de judeus ao catolicismo, política que foi mantida pelos seus sucessores.

Disputas pela sucessão do trono ameaçavam a estabilidade política do reino e abriu-se uma brecha para a invasão de forças árabes e berberes vindas do Norte da África. Em 711 a resistência visigótica entrou em colapso, e em aproximadamente quatro anos toda a Espanha foi rendida, exceto por uma região montanhosa a nordeste, iniciando uma ocupação islâmica na Europa que viria a durar 800 anos.

3.2.3. A Espanha Muçulmana e a Era de Ouro

Nos primórdios do século VIII o Império Islâmico estendia-se da costa Atlântica a oeste até o Oceano Índico e a China a leste e o idioma árabe havia suplantado o uso do grego, latim, siríaco e aramaico praticados anteriormente. Uma nova era se iniciava em toda a região mediterrânea e prontamente se estabeleceu uma onda de imigração judaica para a província da Andaluzia.

Se as minorias religiosas não-monoteístas não eram toleradas no império, judeus e cristãos ocupavam a posição de *dhimmis*, ou povos protegidos, condição que variava de acordo com a região e a leniência das autoridades locais, sendo a Espanha o lugar onde usufruíam de maior liberdade especialmente durante os primeiros séculos do Império Islâmico. Esta condição, todavia, não os isentava do pagamento de taxas e de certas restrições que regulavam o vestir, o porte de animais ou sua circulação pelo império. Ainda assim, podiam praticar sua fé livremente e administrar suas próprias instituições, exercer uma série de profissões e se deslocar com relativa liberdade. Entretanto, nenhum judeu habitante da Espanha no século VIII poderia prever a dimensão do que estaria para acontecer. Após uma era de perseguições e discriminação, muçulmanos e judeus estavam prestes a embarcar juntos em um dos mais vibrantes capítulos de sua história.

Córdoba foi eleita a capital da Andaluzia por sua localização central e pelas terras férteis ao seu redor. As cidades da Andaluzia emergiam como polos industriais e os mercados transbordavam artigos de luxo vindos da Itália, Egito e Norte da África; ouro e prata circulavam pela região e a agricultura florescia.

[Córdoba] vangloriava-se de suas 700 mesquitas e mais de 3.000 casas de banho público dentro dos limites da cidade, ruas pavimentadas e iluminadas, água encanada nas luxuosas casas e inúmeras *villas* pontilhando as margens do Guadalquivir. O ar era preenchido pelo cantar dos teares que produziam sedas e brocados, e cascatas jorravam sobre bacias de azulejo de cores vibrantes em suas incontáveis fontes e piscinas. [...] Sua brilhante vida cultural era enriquecida por setenta bibliotecas, dentre as quais somente a do califa contava com 400.000 volumes. Reconhecida como um centro de medicina e tecnologia, a cidade também sediava inúmeros observatórios.[...] As árvores, plantas e culturas agrícolas do Levante¹³ foram levadas para a Espanha, em cujas mesas eram servidas as mesmas comidas tradicionais. (GERBER, 1992, p. 28-31).

Os judeus participavam deste ambiente próspero como parte do amplo universo econômico do mundo mediterrâneo e assim como os intelectuais árabes, estudiosos sefaraditas frequentavam as academias do Cairo e de Kairouan na costa tunisiana e *Yeshivot*¹⁴ de Sura e Pumbedita em Bagdá. O hebraico era praticado nos círculos eruditos, desempenhando o papel de língua franca entre as comunidades dispersas, não somente nos negócios mas também nos discursos religiosos e intelectuais.” (GERBER, 1992, p. 36).

Outros centros também emergiram em Sevilha, Granada, Málaga, Lucena, Mérida, cidade citada orgulhosamente por sefaraditas como sua origem, que de acordo com a tradição teria sido a primeira cidade fundada na Espanha pela aristocracia exilada de Jerusalém, e finalmente Toledo, que abrigou uma comunidade judaica até a expulsão dos judeus da Espanha. Outras comunidades também podiam ser encontradas em Barcelona, Saragoça, Tarragona, Valência e em algumas localidades menores. Influenciados pelos muçulmanos, judeus e cristãos desenvolveram o gosto pelos bens de luxo e artes decorativas. Sefaraditas desempenharam importante papel cultural estabelecendo pontes de comunicação entre cristãos e muçulmanos, e compartilhavam com estes últimos um mesmo *ethos* humanístico que incluía considerável quantidade de assuntos que iam “da astronomia à astrologia, da geometria à ótica, da caligrafia à retórica, da filologia à métrica. [...] A poesia figurou como forma elegante de expressão nos dois séculos da Era de Ouro cultural, somada a uma respeitável aquisição de conhecimento em filosofia árabe, medicina, ciência, música, dança e artes visuais.” (GERBER, 1992, p. 44-62).

¹³ Região que hoje corresponde à Síria, Jordânia, Israel, Palestina, Líbano e Chipre.

¹⁴ Termo hebraico para escolas dedicadas ao estudo religioso judaico. Plural de *yeshivá*.

O hábito de colecionar livros, tradição que ganhou impulso no mundo islâmico pela introdução do papel por mercadores chineses no século IX durou até a expulsão dos judeus em 1492, quando estudiosos viriam a descrever a perda de suas bibliotecas como a mais amarga consequência do novo exílio. Os trabalhos científicos e filosóficos desenvolvidos pelos sefaraditas eram usualmente escritos em árabe, porém em caracteres hebraicos. Em contraste, a poesia era produzida em hebraico, pois “pretendiam mostrar a beleza de sua língua bíblica. [...] O hebraico e o romance eram também considerados instrumentos de expressão sutis, e poetas como Yehuda Halevi chegavam a utilizar as três línguas em um mesmo poema.” (GERBER, 1992, p. 65). Tanto quanto a poesia, a filosofia judaica foi extremamente influenciada pela presença muçulmana cuja tradução para o árabe das obras gregas permitiu que os judeus fossem expostos ao mundo conceitual da antiguidade clássica e a uma nova linguagem teológica capaz de expressar novos conceitos.

Este foi o exílio de Jerusalém que estava na Espanha, onde o povo habitou na terra de sua peregrinação com honra, descansando neste lugar [...] Do nascer ao pôr do sol, de norte a sul, nunca houve um povo escolhido [como os judeus da Espanha] em beleza e simpatia, e, nunca mais haverá. Deus estava com eles, as crianças da Judeia e de Jerusalém, eram muitas e fortes. [Eram] um povo tranquilo e confiante, um povo preenchido com a bênção de Deus não havia fim para os seus tesouros; um povo puro e reto que reverenciava o Senhor. Eu sou o homem que viu este povo em sua glória, em sua beleza, em sua amabilidade. (ABRAVANEL *apud* ANGEL, 2006, p. 22).

Em 1147 a dinastia fundamentalista muçulmana dos Almoadas chegou à Espanha vinda do Marrocos e determinou a conversão de todos os judeus e cristãos. Muitos judeus buscaram os territórios cristãos a nordeste e por algum tempo conseguiram se manter relativamente bem, porém distantes da atmosfera favorável andaluza, tiveram seus laços com os muçulmanos enfraquecidos.

3.2.4. Os Reis Católicos e a Expulsão

A chegada dos Almoadas à Espanha retardou por um tempo mas não impediu sua retomada por forças cristãs, que após a captura de Sevilha em 1248 completaram os longos séculos da Reconquista Católica. Somente Granada ainda resistiu até o ano de 1492. Durante o período da campanha do restabelecimento do poder cristão entre os séculos XI e XIII os judeus se viram constantemente em movimento entre áreas muçulmanas onde a intolerância estava presente ativamente e outras cristãs com um histórico e um futuro de animosidade.

O ideal das cruzadas da Reconquista era parte religioso e parte étnico e um espírito de devoção tomava conta do campo de batalha. Se no início os sefaraditas chegaram a receber incentivos em alguns lugares como Toledo, Saragoça e Tortosa para substituir a população muçulmana que havia fugido, uma batalha era travada entre as autoridades reais que defendiam seus interesses feudais e o clero que lutava pela hegemonia religiosa, colocando os judeus em posição precária frente à instabilidade do poder.

No início do século XIV, começou a ser disseminada uma imagem sem precedentes do judeu como uma figura nefasta, nascida não dos altos escalões da Igreja ou do Estado, mas dentre a gente comum e reforçada pelo baixo clero. “Difundida através da arte e dos ornamentos arquitetônicos, da música e dos cortejos religiosos, dos sermões semanais e dos rumores espalhados pelos padres—esta descrição preconceituosa era reforçada com cruel ironia, aumentando o isolamento e a segregação da comunidade judaica.” (GERBER, 1992, p. 110). Em 1348 a Peste Negra varreu a Europa exterminando aproximadamente vinte por cento da população e os judeus foram acusados de espalhá-la através da contaminação dos poços. Os rumores se espalharam rapidamente pela França, Espanha e Alemanha ganhando credibilidade. Ante o preconceito persistente, as comunidades judaicas se uniram em uma vasta rede de instituições de bem-estar e apoio mútuo.

Em 4 de junho de 1391 os judeus de Sevilha sofreram ataques e *pogroms*¹⁵ se espalharam rapidamente através da Espanha e Ilhas Baleares obrigando os judeus a escolher entre a conversão ou a morte. Quando a ordem foi finalmente restaurada, aproximadamente 100.000 judeus haviam se convertido, 100.000 foram mortos e outros 100.000 sobreviveram escondendo-se ou fugindo para terras muçulmanas. (GERBER, 1992, p. 113). Liderados pelo rabino Hasdai Crescas de Aragão, os sefaraditas tentaram reconstituir suas comunidades, porém mais do que a reconstrução dos bairros judaicos destruídos, os sobreviventes traumatizados e angustiados precisavam recuperar sua autoestima. No entanto, uma nova questão se apresentou—como lidar com os *conversos*, aqueles que haviam adotado o cristianismo e que afinal, eram seus próprios parentes? Conhecidos dentre os judeus praticantes como *anussim*, ou “os forçados”, foram acolhidos pela comunidade, porém muitos optaram por se mesclar à população cristã. Um outro grupo, que havia se convertido somente sob pressão extrema e que manteve a prática judaica em segredo, era rejeitado pela população cristã e conhecido dentre estes como *marranos*, o termo espanhol para porcos ou desertores. Ligados por laços familiares, os três grupos tinham fronteiras fluídas e vivendo inicialmente

¹⁵ Plural de *pogrom*: ataque violento maciço a um grupo de pessoas e seu ambiente (casas, negócios, centros religiosos).

na mesma vizinhança, mantinham contato entre si. No entanto, na geração seguinte, mais distante da tradição de seus antepassados, estas relações começaram a se diluir.

Apesar dos obstáculos e da hostilidade crescente, as ondas de conversão não cessaram. A questão do *converso* transcendia a classe social, ideologia ou fé religiosa, não sendo automático seu reconhecimento como judeus ou cristãos. Apesar de muitos já não se considerarem judeus e não guardarem mais a memória desta tradição, eram percebidos como tal pelos cristãos-velhos, como se autodenominavam aqueles de fé cristã sem antecedentes judaicos. A hostilidade contra os cristãos-novos, aqueles que haviam se convertido, atingiu seu apogeu em Toledo em 1449 em um *pogrom* dirigido exclusivamente a este grupo. Em 1451 foram aprovadas pelos reis leis raciais, e no século XVI na Espanha e Portugal, o status de pureza de sangue passaria a ser condição para a ocupação de cargos públicos de chefia.

O casamento dos reis Fernando e Isabel em 1469 trazia a promessa de estabilidade após um período conturbado. Em várias ocasiões os reis intervieram favoravelmente aos judeus, impedindo atos de ódio e perseguição. Entretanto, alarmados pelos relatórios acerca das atividades judaizantes dos *conversos*, em 1478 pediram permissão a Roma e três anos depois estabeleceram a Inquisição Espanhola em Sevilha, quando vários membros das famílias mais proeminentes de cristãos-novos foram queimados nos autos-de-fé, estabelecendo-se um sistema de denúncia de desconfiança da prática secreta do judaísmo. Na década seguinte dezenas de milhares de *conversos* foram capturados. Estima-se que 700 pessoas tenham sido queimadas em praça pública em Sevilha, e no final do século 30.000 tenham sido dizimados em toda a Espanha.

Elaboradas celebrações eram encenadas em lugares públicos como a *Plaza Mayor* em Madri. As sentenças e punições eram anunciadas diante da multidão de expectadores, incluindo milhares de camponeses vindos das zonas rurais para testemunhar os atos em uma atmosfera festiva. Seguindo os inquisidores e o clérigo em procissões solenes, os acusados desfilavam portando longas velas e vestindo *sambenitos*. Estes trajes amarelos eram decorados com a cruz de Santo André ou com representações de diabos queimando no inferno. Os prisioneiros também usavam altas mitras com decorações similares. As procissões solenes e macabras culminavam em palcos ou tablados especialmente construídos em praças públicas. Uma cruz era erguida e a multidão fazia um juramento coletivo em defesa da fé e um distinto representante do clero proferia uma longa pregação insultando os acusados e suas práticas amaldiçoadas. Em seguida os penitentes desfilavam um a um frente ao púlpito para receber sua sentença em uma formalidade que poderia durar todo o dia. Os crimes mais hediondos, incluindo judaização eram punidos com morte na fogueira. A honra em acender a pira era geralmente conferida a algum visitante ilustre. Algumas vezes, caso o prisioneiro confessasse, poderia se reconciliar com a Igreja sendo forçado a penitências e recebendo punições severas, porém nos casos mais graves os acusados eram queimados mesmo após sua confissão, sendo que alguns professavam a sua crença inabalável no Deus de Israel no cumprimento da sentença. No caso de ofensas mais leves, alguns prisioneiros eram obrigados a portar o *sambenito* pelo resto de suas vidas, e após a sua morte estes eram expostos nas paredes das catedrais por gerações, submetendo seu portador e seus descendentes a humilhação e difamação. De fato, os descendentes dos

condenados foram excluídos de qualquer dignidade pública enquanto perdurou o Santo Ofício na Espanha.” (GERBER, 1992, p. 132-3).

O *modus operandi* da Inquisição permaneceu o mesmo até sua abolição no século XIX, mesmo que as execuções públicas não fossem mais tão frequentes. Ironicamente, os horrores da primeira década geraram um retorno de muitos *conversos* ao judaísmo, cuja religião e tradição taxadas como crime no cristianismo tornaram-se motivo de honra e orgulho dentre os sefaraditas. Uma política de expulsão parcial dos judeus foi introduzida na Andaluzia no final de 1482 e os sefaraditas foram banidos de Sevilha, Córdoba, Cádiz, Saragoça e Teruel. Em 1492 o estandarte espanhol foi erguido na torre da Alhambra em Granada, a fortaleza-palácio símbolo da glória do antigo reino islâmico.

Logo após a queda de Granada, rumores a respeito do pronunciamento iminente de um édito de expulsão começaram a se espalhar nos círculos internos da corte. As tentativas de intercessão junto aos reis por parte de alguns membros influentes da comunidade judaica como Abravanel e Seneor mostraram-se infrutíferas. Fruto de uma política de unificação cristã, o édito pretendia “afastar a má influência da presença dos judeus que corriam o risco de corromper os maus cristãos.” (GERBER, 1992, p. 137).

Assim, o grande dano causado aos cristãos por sua participação, conexão e diálogo com os judeus foi descoberto. Uma vez que foi claramente demonstrado que eles sempre procuram de todas as maneiras disponíveis destruir e afastar os crentes no cristianismo de nossa Sagrada Fé Católica, a fim de separá-los e trazê-los próximo à sua fé...através da iniciação dos cristãos em seus rituais e costumes religiosos, organizando assembleias nas quais leem para eles e suas crianças, lhes fornecendo livros com os quais podem recitar suas preces e anunciar seus dias de jejum, encontrando-se para estudar histórias de sua bíblia, anunciando seus festivais antes de sua celebração, informando-os o que devem fazer e observar, lhes dando de suas casas o pão não fermentado e a carne abatida ritualisticamente [...]Assim...concordamos em ordenar a expulsão de todos os judeus e judias de nosso reino. Nenhum deles deve retornar... E caso sejam encontrados em nosso reino e domínios, devem ser levados à morte. (GERBER, 1992, apêndice I, p. 285).¹⁶

Os sefaraditas receberam o édito com descrença e desespero. Tinham quatro meses para deixar a Espanha e não poderiam levar qualquer ouro, prata ou outros metais preciosos. Encontrar asilo era a questão mais complexa que se apresentava—a França e Inglaterra haviam banido suas comunidades judaicas nos séculos XIII e XIV; após a peste negra, a Alemanha também expulsara os judeus e a Itália negava-se a aceitar sua entrada. O Norte da África mostrava-se como uma possibilidade, mas a presença massiva de piratas no Mediterrâneo tornava a travessia extremamente insegura.

¹⁶ Trecho do édito de expulsão dos judeus da Espanha pelos Reis Católicos em 1492.

Na primeira semana de julho a maioria dos judeus de Castela partiu para Portugal, onde o Rei D. João II lhes garantia a permanência temporária mediante o pagamento de elevadas taxas. O rei faleceu em 1495 e seu sucessor, D. Manuel I apresentou-se como pretendente para a filha de Fernando e Isabel de Castela. A expulsão dos judeus lhe foi imposta como condição para o matrimônio e em decreto promulgado no fim de 1496, ordenava-se que os judeus deveriam partir até o final de 1497. Se por um lado o rei de Portugal tinha interesse econômico na presença dos sefaraditas, por outro pretendia eliminar o judaísmo de seu reino. A solução encontrada foi o batismo em massa. Em março de 1497, as crianças judias com idade entre quatro e catorze anos foram tiradas de seus pais, batizadas e enviadas para ser criadas por famílias cristãs. Durante a Páscoa judaica do mesmo ano foi anunciado que os navios para aqueles que haviam optado por deixar Portugal partiriam somente de Lisboa. Quando os judeus ali chegaram não encontraram navio algum, mas um exército de padres a lhes jogar água benta, formalizando seu batismo. O decreto de expulsão não precisou ser cumprido, pois não havia mais judeus ali, somente cristãos.

No final do século XVI Amsterdam tornou-se um centro de retorno ao judaísmo para *ex-convertos*, que encontravam um ambiente de tolerância religiosa na Holanda protestante. Este grupo, apesar de ter mantido a fala do espanhol e português por algumas gerações, adotou os idiomas locais e no século XVIII tais línguas já não eram mais praticadas.

3.3. OS SEFARADITAS NO IMPÉRIO OTOMANO¹⁷

3.3.1. Rumo ao novo lar

A expulsão dos judeus da Espanha ecoou em diversos Estados italianos durante o século XVI e refugiados da Espanha e Itália que haviam encontrado asilo em Ragusa (atual Dubrovnik) na costa da Dalmácia foram novamente expulsos em 1515. Em 1569 os judeus tinham sido expulsos de todos os Estados cristãos exceto Roma e Ancona, e no espaço de uma geração o mundo muçulmano tornou-se novamente o centro da vida judaica. Dois ramos começaram a se formar na diáspora sefaradita—um grupo grande e heterogêneo na direção do Mediterrâneo oriental e Balcãs de falantes de ladino e árabe, e outro grupo menor, primordialmente cripto-judaico e falante do português.

¹⁷ O presente estudo priorizará a descrição da trajetória dos judeus sefaraditas da Turquia e Balcãs, uma vez que esta é a origem das mulheres do grupo pesquisado.

A trajetória rumo à nova pátria era permeada por inúmeros obstáculos. Em muitos casos navios abarrotados de refugiados à procura de asilo tiveram seus passageiros vendidos pelos capitães e seus bens confiscados ou foram abandonados à deriva; a Espanha ocupara a Tunísia e Portugal se estabelecera no Marrocos, o que fechava as portas mais próximas e governadores de pequenos reinos independentes na costa norte-africana recusaram-se a recebê-los. A longo prazo, no entanto, os 20.000 judeus que conseguiram chegara à cidade marroquina de Fez foram os mais afortunados. Com permissão para habitar fora dos muros da cidade provavelmente devido aos casos de cólera dentre os refugiados, foram prontamente recebidos pela comunidade judaica local. Mesmo assim, as condições eram muito áridas e vários decidiram vagar novamente, em uma trajetória repetida por muitos de lugar em lugar até finalmente atingir o Império Otomano.

3.3.2. As boas vindas do sultão

O Império Otomano foi fundado em 1299 por Osman I na costa mediterrânea e no auge do seu poder nos séculos XV e XVI acolheu um grande número de sefaraditas. Estabelecido inicialmente na Anatólia, expandiu-se para o sudeste margeando todo o Danúbio e finalmente conquistando Constantinopla em 1453. Seus domínios estendiam-se por grande parte do Oriente Médio, Norte da África, sudeste europeu e o Cáucaso ao norte. Não existia separação entre religião e Estado, e o sultão era responsável pelo cumprimento da *sharia*, a lei religiosa muçulmana como forma de exercício da justiça, sendo ele também o proprietário de toda a terra e seus súditos.

As minorias eram toleradas e respeitadas, regidas pelo *dhimma*, o sistema legal herdado do período maometano que estabelecia as regras de convivência em relação à maioria muçulmana. Taxações especiais e restrições eram impostas às minorias, que regulavam o uso das cores do vestuário e chapelaria, a altura das casas que deveriam ser mais baixas que as muçulmanas, proibiam que se carregasse armas e montasse animais considerados nobres, tais como cavalos e camelos, além de impedirem o casamento com mulheres muçulmanas ou a posse de escravos da fé dominante. Mesmo diante destas restrições, o Império Otomano mostrava-se um ambiente infinitamente mais amigável que a Espanha cristã e no ápice de sua expansão chegou a abrigar aproximadamente 250.000 judeus.

O sultão recebeu com interesse os habilidosos artesãos e mercadores sefaraditas recém expulsos, ordenando aos governadores das províncias que abrissem as fronteiras para que os andarilhos pudessem entrar. Em uma sociedade dominada por camponeses e militares,

suas diversas aptidões pareciam ser bastante úteis. Após a conquista de Constantinopla, a alteração de seu nome para Istambul e elevação a capital do Império, o Sultão Mehmet estabeleceu um rigoroso sistema conhecido como *sürgün* que transferia grupos populacionais incluindo os judeus, das terras conquistadas para a capital a fim de fazer aumentar a classe média. Estas deportações, especialmente dos Bálcãs e Anatólia foram responsáveis pelo desaparecimento de comunidades inteiras em algumas regiões pela criação de outras onde antes não haviam judeus. Ao chegar a Safed na Palestina, delegações judaicas reivindicam que ele reduzisse as deportações, sob risco de arruinar a indústria têxtil local. Foram, então, criados incentivos para aqueles que emigrassem, tais como isenção de taxas por vinte anos e moradia gratuita permitindo então a renascença da vida judaica em território otomano.

Um massacre ocorrido em Lisboa de 1506 estimulou a migração de milhares de *conversos*, que estabeleceram importantes rotas de negócios entre a Turquia e o Ocidente. Neste ambiente fértil, as comunidades de Edirna, Esmirna e Bursa desfrutaram de um novo sopro de vida. Tessalônica, cuja comunidade havia sido deportada para Istambul, recuperou sua importância e conhecida como a “Jerusalém dos Bálcãs” foi a cidade com maior concentração de sefaraditas no Império com várias congregações e uma alta concentração de líderes intelectuais e diplomatas influentes. Os visitantes costumavam relatar que no *Shabat* o comércio fechava suas portas, respeitando o dia de descanso judaico.

3.3.3. A comunidade judaica

Os primeiros judeus que chegaram a Istambul eram conhecidos como romaniotas, falantes do grego e cuja tradição foi desenvolvida no decorrer dos séculos sob o domínio do Império Bizantino. Esta população foi reforçada por ondas de imigração ashkenazita da Alemanha, Hungria, Provença e Boêmia e finalmente dos sefaraditas que chegaram após a expulsão da Espanha aumentando a complexidade da comunidade judaica local e a diversidade de costumes e estilos de vida. Pouco tempo após a chegada dos sefaraditas, a fala do ladino se impôs sobre o grego, provençal, italiano e ídiche¹⁸ nos mercados, nos negócios e nas sinagogas.

A maioria dos sefaraditas se estabeleceu nas grandes cidades onde podiam contar com a proteção do sultão em caso de algum incidente. Acostumados a viver em um meio hispanoparlante e católico, estes se viram em um ambiente islâmico e falante do turco. Se por um lado desejavam manter o estilo de vida que haviam trazido da Península Ibérica, por outro

¹⁸ Idioma praticado pelos judeus da Europa Central e Oriental.

precisavam adaptar-se à nova pátria. A descentralização do poder no Império Otomano favorecia a organização comunitária e permitia a manutenção dos costumes trazidos da Espanha. Cada cidade otomana tinha autonomia religiosa e cada grupo nacional se organizava em congregações responsáveis pelas necessidades de seus membros, que mantinham suas próprias escolas, fundos de caridade, cemitérios, tribunais, coletores de impostos e casas de culto. As autoridades otomanas cuidavam da segurança pública e da remessa das taxas pagas pelos *dhimmis*.

Internamente, a comunidade judaica organizava-se em uma assembleia geral composta pelos indivíduos pagantes de impostos que elegia um conselho executivo encarregado de “administrar a coleta de taxas, educação, assuntos religiosos, distribuição de auxílio aos necessitados, provisão de fundos para aqueles que haviam sido capturados por piratas, regulação da competitividade do mercado, implementação de leis e regras para a governança da congregação, etc.” (BENBASSA; RODRIGUE, 2000, p. 22). A liderança executiva convivia lado a lado com a autoridade religiosa que se concentrava nas mãos de rabinos. Cada congregação tinha seu próprio rabino que era escolhido por um conselho executivo e sujeito à aprovação do grupo. Ele desempenhava diversos papéis que iam da liderança religiosa à participação em cortes rabínicas, educação a outras funções menores de acordo com as necessidades de cada congregação.

A vida comunitária girava em torno da sinagoga, que também tinha função socializadora, de fórum público e de centro de estudos. Os membros ainda pagavam taxas para a manutenção da casa e do banho ritual, doações para a Terra Santa, resgate de prisioneiros, entre outras. Com o passar do tempo, o contraste entre os judeus de diversas origens começou a se diluir devido aos casamentos intragrupais, a fusão de congregações e o desenvolvimento de novos laços sociais e comerciais, entretanto o colorido sefaradita prevaleceu na prática do ladino como língua franca, no modo de vestir, nos costumes e na adoção do código legal desenvolvido por Josef Caro, o *Shulchan Aruch*.

As autoridades rabínicas viam-se constantemente envolvidas com questões legais relativas ao status dos *conversos* que retornavam ao judaísmo e em alguns casos era necessário recorrer às cortes do Império Otomano. Os casos mais complexos, no entanto, referiam-se a divergências nos costumes romaniotas e sefaraditas, cada qual compreendendo a sua forma de observação dos preceitos judaicos como sendo a mais antiga e exata. Os sefaraditas eram mais lenientes em relação às leis dietéticas e os ashkenazitas ficavam atônitos com o seu jeito de ser mundano, considerando-os menos sofisticados. No entanto, superiores em número e erudição e possuidores de elevada autoestima, acabaram por impor

seu modo de vida e valores. Talvez sua maior contribuição, entretanto, tenha sido o domínio da arte da impressão em hebraico. Assim que a imprensa foi introduzida em Roma em 1470, prontamente os judeus ibéricos se habilitaram na nova técnica e em 1480 prensas em hebraico trabalhavam em Guadalajara, Híjar, Lisboa, Leiria e Faro. Após a expulsão, estes judeus carregaram consigo os tipos e estabeleceram-se em Fez, na Itália e na Turquia. Atentas à inovação, as autoridades turcas limitaram a produção gráfica dos judeus ao uso de tipos hebraicos e latinos, sendo proibido o uso dos árabes. Quando no século XVIII os turcos muçulmanos desenvolveram sua imprensa, recorreram a técnicos judeus para aconselhamento e assistência.

Os primeiros trabalhos impressos incluíram a transcrição de manuscritos redigidos pelas gerações precedentes de rabinos espanhóis, o que provavelmente os protegeu do desaparecimento, a impressão de livros de reza próprios de cada congregação, além de um grande volume de *responsa*¹⁹ rabínicas atestando a vibrante atividade das primeiras gerações reassentadas. A literatura judaica também produzia poesia e trabalhos científicos e das prensas de Safed saíram os novos escritos cabalísticos que mais tarde viriam a se disseminar por todo o mundo. Quando o Império Otomano começou a entrar em decadência prensas em ladino eram encontradas em Belgrado, o novo centro da civilização sefaradita, apesar da produção gráfica ter se mantido em Tessalônica e Istambul. O ladino teve papel fundamental na preservação da cultura sefaradita, que de alguma maneira a isolou das culturas locais, sendo porém enriquecido por elementos de fontes turcas, gregas e eslavas.

Como minoria, os judeus sofreram influência das culturas dominantes que os circundavam, no entanto o modelo ibérico de liderança rabínica e o papel político de personalidades de destaque dentre os quais comerciantes, médicos e diplomatas junto ao Império foram transplantados para a nova pátria e por gerações este esquema de poder foi mantido por laços de matrimônio. Diferentemente da estrutura hierárquica católica, cada congregação era liderada por um rabino e o respeito aos sábios se dava pela sua estatura intelectual, sendo que a figura do rabino-chefe foi estabelecida somente no século XIX.

Passada apenas uma geração desde a expulsão, uma nova Era de Ouro cultural judaica emergiu na Turquia. Respeitáveis intelectuais publicaram decisões rabínicas significativas em hebraico, disseminando sua influência além das comunidades locais. Novas escolas de altos estudos judaicos foram criadas, dentre as quais a mais famosa foi a *Yeshiva* de Tessalônica fundada em 1520, “o orgulho de toda uma comunidade, onde se estudava o Talmud²⁰,

¹⁹ Respostas rabínicas para questões sobre o judaísmo e a vida judaica.

²⁰ Texto central do judaísmo rabínico.

hebraico, grego, latim, medicina, astronomia e ciências naturais.” (GERBER, 1992, p. 169). Nela foram capacitadas várias gerações de líderes espirituais e famílias ao redor de todo o Mediterrâneo enviavam seus filhos para serem educados na instituição que sobreviveu até a Segunda Guerra Mundial quando os nazistas dizimaram esta comunidade.

Paralelamente, uma tradição racionalista foi mantida nas primeiras gerações e inúmeros intelectuais sefaraditas se engajaram em estudos e discussões filosóficas. Os judeus também tiveram especial destaque na ourivesaria em ouro e prata, na importação e exportação e na manufatura têxtil em todas as etapas de sua cadeia produtiva. “As principais ruas de Tessalônica e dos bairros judaicos de Istanbul eram repletas de lojas que comercializavam produtos têxteis.” (GERBER, 1992, p. 170). Na Bulgária os judeus dividiam com os muçulmanos a liderança na indústria do couro e no Marrocos eram sinônimo de excelência no trabalho com metais nobres. Na Palestina, Safed tornou-se um centro de produção de seda para os mercados da Síria e do Egito e por toda a diáspora os sefaraditas se destacaram como líderes no comércio internacional.

A comunidade sefaradita era uma típica sociedade organizada tanto nos aspectos religiosos como seculares. Controlada de maneira rígida na dimensão coletiva assim como a individual, puniam-se os transgressores morais e religiosos, em especial os casos de adultério. Publicações eram sujeitas a censura, que deveriam ser submetidas à aprovação de rabinos e cuja recusa poderia chegar em casos extremos à excomunhão.

Vestir as crianças pobres, a acomodação os enfermos, a coleta de fundos para propósitos específicos, a distribuição bolsas para estudantes, o investimento da receita gerada por escolas ou instituições de caridade, a coleta de taxas, a nomeação de lideranças das congregações e de guardas de defesa da cidade, o vestuário, os casamentos, os segundos casamentos de viúvas, os divórcios, as propriedades legais, os alugueis, o uso de joias, o lazer, o cumprimento da monogamia, o intercâmbio de negócios, a especulação, a competição entre rivais nos negócios: estes e muitos outros setores da vida comunal estavam sujeitos a regulamentações e ordenanças. (BENBASSA; RODRIGUE, 2000, p. 31).

Outras leis tornaram-se necessárias em função do exílio, tais como a regulamentação da situação de mulheres que tinham sido separadas de seus maridos sem terem recebido o divórcio ou do procedimento em casos de herança de viúvas sem filhos e cujo cunhado a quem deveria desposar segundo a lei judaica se encontrasse desaparecido. A família patriarcal foi a base sobre a qual os exilados reconstruíram sua identidade, e a importância de cada uma era medida pelo tamanho de sua contribuição financeira junto às várias instituições comunitárias. No exílio as disparidades sociais tornaram-se mais profundas, no entanto, um estrato mais abastado ainda podia viver com luxo como antes. Apesar das leis muçulmanas

proibirem a ostentação, os sefaraditas as desrespeitavam e mesmo sob críticas da população não-judaica, promoviam festas, as mulheres exibiam ricas joias e vestidos, dançavam com os homens em público, e estes divertiam-se com jogos de dados. As tentativas de controle destas atividades por parte dos rabinos não receberam muita atenção, e tal qual qualquer outra sociedade, as regras tinham sua margem de transgressão.

Algumas leis limitavam as áreas onde os *dhimmis* podiam habitar tais como os distritos muçulmanos ou próximos a mesquitas, no entanto não existiam guetos na maioria dos Estados islâmicos. Em muitos casos, as duas comunidades viviam próximas umas das outras e vários bairros mistos começaram a se formar. Em Sarajevo, o governador otomano construiu em 1581 um prédio de 2.000 metros quadrados para abrigar 60 famílias judias em apartamentos com dois quartos por família. Este prédio localizava-se no limite do bairro muçulmano e próximo à *Kal Grandi*, a grande sinagoga e ao mercado central. Era conhecido como *Il Kurtijo*, e gradualmente foi ocupado pela população mais pobre, sendo que os mais abastados preferiam viver em outras áreas. No século XIX havia vários bairros judaicos em Sarajevo, Belgrado e Monastir próximos a áreas muçulmanas, o que encorajava relações entre as comunidades e intercâmbios sociais aconteciam na culinária, na música e no vestuário.

No século XVI algumas mulheres sefaraditas desempenharam significativo papel de intermediárias entre o harém imperial e o mundo externo, fornecendo joias e roupas às muçulmanas e estabelecendo laços de amizade com as mães e esposas dos sultões, mas muitas vezes envolvendo-se nas intrigas da corte, pagaram com suas próprias vidas. A metade feminina da população judaica não recebia quase nenhuma educação, exceto em famílias com maior poder aquisitivo que contratavam tutores. A maioria falava ladino e desconhecendo o hebraico, ficavam à margem da cultura rabínica.

3.3.4. Estagnação e declínio

Em 1584 teve início uma crise econômica no Império Otomano que levou à desvalorização da moeda e à alta dos índices de inflação. Esta crise durou até meados do século XVII e afetou severamente a economia, levando a uma paralisação do mercado que atingiu diretamente os comerciantes judeus e cristãos. A competitividade das colônias no Novo Mundo, o desenvolvimento de novas tecnologias têxteis e a consequente queda da participação do Império no comércio internacional comprometeram duramente a condição econômica de grande parcela da comunidade judaica, que se viu forçada a ocupar cargos secundários no comércio de larga escala como agentes, intermediários e intérpretes. Enquanto

médicos ainda atendiam os sultões e outros altos oficiais, o número de novos profissionais decaiu.

Os cristãos recorreram às capitulações, um sistema de proteção financeira através do qual inicialmente a França e posteriormente outras nações ofereciam condições favoráveis de comércio para minorias com afinidades históricas ou culturais. Normalmente os judeus não eram incluídos neste sistema, porém um grupo de mercadores conhecidos como francos, provenientes principalmente de Livorno na Itália e algumas famílias sefaraditas abastadas com conexões no exterior também receberam isenção fiscal. A intervenção europeia trouxe, no entanto, um efeito colateral indesejado—pela primeira vez o antissemitismo se faria sentir no mundo islâmico.

A partir do século XVI muitos refugiados ibéricos optaram por se estabelecer na Holanda ou Itália ao invés da Turquia, privando os sefaraditas do contato com as inovações europeias que foram gradualmente substituídos no mercado de trabalho por jovens melhor preparados de origem grega ou armênia. À medida em que os sefaraditas mais abastados foram tocados pela crise, sua capacidade de empregar patrícios se viu restringida, levando a um crescimento do desemprego e subemprego dentro da comunidade e à drástica redução das doações para as instituições judaicas atingindo escolas e editoras, o que conduziu a um entorpecimento da vida intelectual. Uma das consequências do processo geral de erosão econômica foi o decréscimo do nível educacional das gerações seguintes. Aos treze ou catorze anos, os meninos paravam de estudar para contribuir com a renda familiar, alimentando um ciclo de pobreza e ignorância.

Fugindo do caos que se disseminava pela zona rural, muitos buscaram refúgio nas cidades que se tornaram superpovoadas e vulneráveis a desastres urbanos. Incêndios se alastraram destruindo grandes áreas, inclusive bairros judaicos inteiros, atingindo propriedades privadas e comunitárias. Governos locais se tornaram mais corruptos e extorsivos e revoltas militares frequentes levaram a um aumento da insegurança e abuso em relação a todas as minorias, não somente a judaica. (GERBER, 1992, p. 221). Pesadas taxas recaíam sobre os súditos do Império que se viam em situação vulnerável a ataques nas províncias fronteiriças. A derrota no segundo cerco a Viena em 1683 deixou clara a decadência do poder militar e econômico otomano que atingiu seu ponto mais baixo no final do século XIX e início do século XX.

A situação dos judeus no Marrocos e no Iêmen era ainda pior pelo fato de serem a única minoria não muçulmana. Na medida em que a civilização islâmica entrava em declínio, ataques verbais e físicos passaram a ser bastante comuns no Norte da África e trajas

discriminatórios tornaram-se exigência em lugares públicos. Nos guetos da Tunísia as únicas cores permitidas para as vestimentas dos judeus eram o preto e o azul e em Mzab, na Argélia, somente o preto era admitido. Expressões de escárnio e de abuso eram incentivadas e os judeus eram frequentemente vítimas de falsas acusações. No Iêmen, órfãos judeus eram criados como muçulmanos e adultos obrigados a limpar latrinas públicas e andar de cabeça descoberta. Os judeus orientais passaram a viver um período de declínio e insegurança. Apesar da presença de alguns comerciantes e banqueiros proeminentes, a maioria era extremamente pobre. (GERBER, 1992, p. 226).

3.3.4.1. Shabetai Tzvi, o falso messias

Ainda sob efeito do trauma da expulsão somado aos horrores da Inquisição relatados pelos *conversos* que retornavam ao judaísmo, e uma série de perseguições e humilhações sofridas pelos judeus europeus, disseminou-se entre os sefaraditas um sentimento de impotência e pessimismo que encontrou na crença da intervenção divina seu antídoto. Desde a destruição do segundo templo de Jerusalém em 70 E.C., anseios messiânicos faziam parte do imaginário judaico e na época da expulsão da Espanha tais expectativas ganharam força entre alguns rabinos, que chegaram a prever algumas datas para a chegada do messias e o fim do martírio.

Neste ambiente, no ano de 1626 nasceu em Esmirna Shabetai Tzvi no dia do jejum da data hebraica de 9 de Av, que marca a destruição do templo de Jerusalém e carrega em si a simbologia da dor e do sofrimento. Aos quinze anos entrou em contato com a mística judaica, a Cabalá, quando passou a dedicar-se a uma vida de abdicação e solitude; ao redor dos vinte anos já havia experimentado estados de iluminação alternados com outros de melancolia profunda, e por apresentar comportamento considerado bizarro e transgressor foi excomungado inúmeras vezes pelos rabinos de sua cidade natal. Chegou em Jerusalém em 1662, ali ficando por um período durante o qual passou longas temporadas em cavernas nas colinas da Judeia, jejuando durante a semana e alimentando-se somente no *Shabat*. Identificado como o messias por Natan de Gaza, um jovem estudante de Cabalá, conquistou inúmeros seguidores em Gaza, Hebron e Safed sendo, no entanto, excomungado pelos rabinos de Jerusalém. Em 1665 Shabetai Tzvi passou por Aleppo, onde foi bem recebido e em setembro voltou para Esmirna. Apesar da oposição de alguns rabinos, o movimento messiânico ganhou as massas e alguns líderes religiosos, e um frenesi espalhou-se pelo mundo judaico para além das fronteiras do Império. O sabataísmo tornou-se a corrente

dominante na comunidade judaica tanto no Império Otomano quanto fora dele e seus oponentes eram frequentemente ridicularizados. Apesar dos esforços dos rabinos de Istambul para alertar a população quanto às consequências desastrosas que poderiam advir deste entusiasmo messiânico, suas palavras surtiram pouco ou nenhum efeito. Em fevereiro de 1666 Shabetai Tzvi foi para Istambul, e seus seguidores acreditavam que receberia o reconhecimento do sultão, que lhe cederia seu turbante atestando o poder do messias judaico, mas a agitação da população chamou a atenção das autoridades, que sob ordens superiores o prenderam. Em setembro foi transferido para Edirna e o sultão lhe ofereceu a opção entre a conversão ao islamismo ou a execução. Para surpresa de seus seguidores, escolheu o islã, adotando o nome de Mehemed Effendi. Seguindo seu exemplo, sua esposa e alguns adeptos, acreditando ser um passo temporário e necessário para a redenção, converteram-se também. Quando o falso messias faleceu em *Yom Kipur*, o dia da expiação de 1676, seus seguidores guardaram segredo e difundiram uma versão de que ele teria sido levado para o paraíso onde ficaria até o dia da redenção final. Um grupo de crentes, conhecidos como *dönmes* continuou acreditando no seu retorno e o sabataísmo sobreviveu por séculos após a sua morte.

A frustração e o desespero cobriram a comunidade como uma nuvem negra. Rabinos ameaçaram de excomunhão aqueles que insistissem em dar continuidade ao movimento messiânico e procuraram a todo custo destruir qualquer rastro de Shabetai Tzvi, entretanto o episódio deixaria marcas profundas na memória e na vida do povo judeu. Se por um lado, as comunidades da Europa Ocidental voltaram-se na direção do racionalismo e aspectos práticos do judaísmo, as comunidades orientais seguiram na direção da mística.

3.3.4.2. Anjos e demônios

O declínio da vida judaica otomana não ocorreu de uma só vez, mas foi um processo, e centros como Tessalônica e Istambul ainda mantiveram importante atividade editorial. A comunidade de Esmirna floresceu até o terremoto de 1688 que causou grandes danos e perda de muitas vidas, tendo necessitado de vários anos para se reerguer. A estagnação da economia limitava as oportunidades de trabalho e aqueles que as tinham, dedicavam-se por longas horas a ganhar seu escasso sustento, não lhes sobrando tempo ou disposição para o estudo. O conhecimento do hebraico entrou em declínio, os homens liam suas preces com pouca ou nenhuma compreensão, e mulheres não receberam educação formal até o final do século XIX.

A fim de recuperar o moral dos judeus sefaraditas antes tão confiantes, capazes e plenos de energia, os rabinos optaram por valorizar aspectos folclóricos da tradição judaica. A

literatura do *Midrash*, uma parte do Talmud repleta de histórias, parábolas, lendas, milagres e adivinhações onde os devotos recebiam visitas do profeta Elias, conversavam com os anjos, eram recompensados pelas boas ações e punidos pelos pecados, prontamente caiu no gosto popular. Apesar de Maimônides ter alertado para o conteúdo simbólico de tal literatura a fim de transmitir valores morais e que não deveria ser compreendida literalmente, para esta geração que abraçava o misticismo as palavras dos antigos rabinos eram sagradas e verdadeiras. “O judaísmo midráshico/cabalístico oferecia uma visão abrangente da vida e uma tradição rabínica praticamente infalível que respondia a todas as questões. Ela não demandava—ou desejava—o questionamento filosófico ou teorias originais. Sua virtude valorizada era a obediência fiel.” (ANGEL, 2006, p. 79).

Um dos livros mais populares deste período foi o *Hemdat Ha-Yamim*, ou “Amados dias”, que discutia as leis e costumes do dia-a-dia e do *Shabat* sob uma ótica mística e midráshica e cuja principal hipótese era que o mundo espiritual seria muito mais significativo que o material, onde mais importante do que o acúmulo de bens seria a valorização de uma vida honrada e justa. Esta abordagem do judaísmo foi praticamente unânime dentre a comunidade judaica otomana do final do século XVII até meados do século XIX. A crença do Mundo Vindouro como o verdadeiro sentido da vida tirou o foco da vida mundana e os sefaraditas foram tomados por uma apatia face à competitividade econômica e status político, aceitando o sofrimento como punição divina com grande mérito no mundo espiritual.

A abordagem midráshica/cabalística foi um convite a um crescimento da superstição. Afinal, o *Midrash* e a Cabalá eram repletos de informações sobre espíritos e demônios, anjos e almas. A fronteira entre a vida terrena e o mundo dos espíritos era porosa. Aceitar estes textos literalmente significava serem receptivos à crença da existência do olho-gordo, demônios e outras forças sobrenaturais. Uma vez que estes poderes metafísicos eram universais, as pessoas precisavam se proteger por meio de encantamentos mágicos, pedras azuis, poções, etc. Uma série de crenças e práticas supersticiosas se tornaram enraizadas na vida judaica, algumas emprestadas dos muçulmanos e dos cristãos do Império. Quando se tratou de afastar os maus espíritos, adeptos de todas as três religiões tiveram contato com práticas supersticiosas—e, sem dúvida aprenderam técnicas uns com os outros. (ANGEL, 2006, p. 91).

3.3.5. Encontro com o ocidente

A fragmentação do Império Otomano, que perdeu muitas de suas províncias europeias fazendo surgir novos estados nacionais nos Bálcãs, marcou as primeiras décadas do século XIX. O reino da Grécia foi reconhecido em 1830 e Tessalônica foi incorporada a ele em 1912. A Bulgária nasceu em 1878 e a Bósnia-Herzegovina, onde localizava-se o importante centro sefaradita de Sarajevo, foi incorporada pelo Império Austro-Húngaro em 1878 e anexada em

1908. A Macedônia se viu dividida entre a Bulgária, Grécia e Sérvia. Após a Primeira Guerra Mundial mais uma vez estas fronteiras foram redesenhadas e o Império Otomano dissolvido, fazendo surgir a República da Turquia em 1923. Os reinos da Sérvia, Croácia e Eslovênia que mesclaram os sefaraditas das antigas terras otomanas com os ashkenazitas do Império Habsburgo foram fundidos no reino da Iugoslávia²¹ formado em 1931. (BENBASSA; RODRIGUE, 2000, p. 66). No mesmo período tiveram início as migrações dos judeus do Norte da África, Egito e Turquia para a Palestina. Ao redor de 1880 juntaram-se a eles judeus do Iêmen e Bukhara no Uzbequistão, fazendo com que a maioria da população judaica palestina fosse constituída por sefaraditas e orientais que desempenharam um papel ativo na construção de estradas e fazendas agrícolas, além de servirem como intermediários entre os novos colonos da Europa Oriental e a população árabe local.

Neste novo cenário, mesmo que preservando sua língua, tradições e cultura, os sefaraditas viram-se destinados a adaptar-se às circunstâncias locais que diferiam quanto às políticas em relação às minorias, o regime adotado pelos governos e a relação com os Estados vizinhos. Em 1839 o Império Otomano passou por uma reforma conhecida como *Tanzimat* que estabeleceu equidade entre seus súditos perante a lei independente de sua religião e permitiu a admissão igualitária a cargos públicos, a escolas civis e militares, estendeu às minorias o cumprimento do serviço militar e iniciou um processo de secularização da esfera pública. Tais reformas desgastaram a autonomia da comunidade judaica, que podia continuar a recorrer às cortes comunitárias para casos como divórcios e heranças, no entanto, nas questões de ordem comercial, civil ou criminal passava a responder às cortes do Império.

Em fevereiro de 1840 o Padre Thomas da ordem dos capuchinhos desapareceu em Damasco. Os judeus foram responsabilizados pelo ocorrido, acusados de praticar libelo de sangue²² e os líderes da comunidade judaica local foram presos e torturados. O caso despertou a atenção da comunidade judaica internacional e em setembro do mesmo ano, sob intervenção pessoal de Sir Moses Montefiori, filantropo inglês de origem judaica, os líderes comunitários foram libertados. Tal episódio marcou a mudança na relação entre os judeus europeus e aqueles do mundo islâmico, onde os primeiros passaram a se perceber como responsáveis pela segurança e desenvolvimento de seus irmãos do leste. Nas palavras do político americano Mordechai Manuel Noah: “Ainda somos um povo; ligados pelos mesmos laços religiosos, respeitando o mesmo Deus, governados pela mesma reverência sagrada, e unidos pelo mesmo

²¹ A Iugoslávia quando mencionada neste estudo refere-se ao período anterior à sua dissolução em 1992.

²² Acusação de sequestro e assassinato dos filhos de cristãos para usar seu sangue como parte de seus rituais religiosos durante feriados judaicos.

destino.” (SARNA, 1981 *apud* GERBER, 1992, p. 235). O caso de Damasco gerou também um enorme crescimento da imprensa judaica que passou a contar com 53 diferentes publicações, aproximando as diferentes comunidades judaicas do leste e oeste, permitindo uma significativa troca de ideias e a imprensa sefaradita em particular passou a publicar novos periódicos em ladino com caracteres hebraicos.

Em Paris um grupo de judeus franceses fundou em maio de 1860 a *Alliance Israélite Universelle* com o propósito de auxiliar e proteger todos os judeus que estivessem em situação de risco ou enfrentando dificuldades através da implementação de escolas e do estabelecimento de instituições de auxílio e bem-estar social. Reflexo da *haskalá*, o iluminismo judaico, movimento que ocorreu na Europa nos séculos XVIII e XIX e pregava a integração dos judeus às comunidades locais e a valorização da educação secular, da língua hebraica e da história judaica, a *Alliance Israélite Universelle* tinha como meta “lançar um raio de civilização do Ocidente em comunidades degeneradas por séculos de opressão e insegurança.” (RODRIGUE, 1990 *apud* GERBER, 1992, p. 237).

[...] ajudá-los a encontrar empregos mais seguros e menos depreciados, proporcionando às crianças os rudimentos de uma instrução elementar e racional; [...] abrir seus espíritos para ideias ocidentais, destruindo certos preconceitos e superstições obsoletos que paralisam as atividades e o desenvolvimento das comunidades.[...] a ação da *Alliance* é principalmente dirigida a assegurar à juventude judaica, e subsequentemente, à população judaica como um todo, uma educação moral mais que instrução técnica, criar mais que semi-intelectuais, homens tolerantes ligados a seus deveres como cidadãos e como judeus, dedicados ao bem comum e a seus irmãos, sabendo como reconciliar as necessidades do mundo moderno com o respeito às antigas tradições. (RODRIGUE, 1990 *apud* GERBER, 1992, p. 237-8).

Convencidos de que a via para a melhoria das condições de vida dos sefaraditas e orientais era a educação, Sir Moses Montefiore e Isaac Adolphe Crémieux, o presidente da recém criada *Alliance* estabeleceram a primeira escola em Tetuão no Marrocos em 1862. Na virada do século havia mais de uma centena de estabelecimentos do Marrocos ao Irã. As cidades maiores como Istambul, Tessalônica e Edirna possuíam várias escolas, com aproximadamente 1.000 estudantes em cada cidade, e de 200 a 400 nas cidades menores como Bursa ou Aidin. Mesmo assim, muitos jovens continuaram frequentando as tradicionais escolas religiosas conhecidas como *Talmud Torá*, ou optaram pelas escolas missionárias francesas, inglesas ou escocesas.

Utilizando o francês como idioma de instrução e proibindo a fala do ladino em suas dependências, as escolas da *Alliance* tinham turmas separadas por gênero e ensinavam “habilidades básicas de leitura, matemática simples, instrução em ofícios tais como o bordado e um pouco de Estudos Judaicos (menos para as meninas do que para meninos),

especialmente do idioma hebraico.” (GERBER, 1992, p. 238). A *Alliance Israélite Universelle* aguardava sempre a solicitação das comunidades locais para se instalar e para isto contou com o apoio dos francos, a elite judaica originária de Livorno que se estabelecera na Turquia. Estes, que já mantinham contatos com elites europeias, trabalharam junto às lideranças locais compostas por banqueiros, financistas e ricos comerciantes que encorajaram e tornaram possível a realização de propostas dos intelectuais ligados à *haskalá*. Mesmo assim, o projeto sofreu rejeição de setores mais tradicionais, sendo procurado entretanto por aqueles que viam ali uma possibilidade de ascensão social para seus filhos. A fim de proteger judeus ao redor do mundo, a matriz francesa em Paris recebia relatórios dos emissários nas filiais contendo denúncias a respeito de maus tratos pelas mãos da população local e seus governantes e usava sua influência política para persuadir as autoridades quando necessário.

Na segunda metade do século XIX já se criara uma classe média francófona e apreciadora dos valores europeus que incluía pequenos comerciantes, contadores, funcionários de bancos e administradores, além de uma categoria de profissionais liberais em menor escala. Na virada do século a comunidade sefaradita “contava não somente com escolas, mas também com fundos para desempregados, cooperativas de mantimentos, clubes de leitura, contratação de médicos em período integral em algumas cidades, cozinhas públicas que distribuíam dezenas de milhares de refeições gratuitas e hospitais”. (GERBER, 1992, p. 240). O *Talmud Torá* passou a oferecer aulas de língua estrangeira e aritmética no período noturno e Isaac Epstein, criador do método de ensino do hebraico em hebraico foi indicado para dirigir a escola em Tessalônica.

A dominação europeia do mercado otomano no final do século XIX trouxe consigo importantes avanços tecnológicos. Ferrovias, canais e novas estradas tornaram os deslocamentos mais rápidos e seguros, levando ao êxodo dos sefaraditas para as grandes cidades em busca de melhores oportunidades econômicas. Um golpe de Estado liderado pelos Jovens Turcos em 1908 restabeleceu a constituição promulgada em 1875 e que fora anulada pelo sultão no ano seguinte e um “vento de liberalismo soprou sobre a região”. (BENBASSA; RODRIGUE, 2000, p. 71). As elites judaicas viram com bons olhos a nova situação e ocuparam posições estratégicas no novo governo. Neste período, favorecida pela abertura política, a Organização Sionista Mundial estabeleceu sua primeira representação oriental em Istanbul. Os sefaraditas começaram a abandonar os trajes tipicamente orientais para adotar o código europeu e as mulheres começaram a deixar o ambiente doméstico para frequentar novas atividades de lazer nos teatros e nos clubes sionistas. Todas estas mudanças tiveram um custo—a divisão da comunidade e um senso de identidade partida. O tom paternalista da

Alliance Israélite Universelle que prometia livrar os sefaraditas de sua “preguiça e vícios” criava um abismo entre as identidades individuais e a comunitária, que mantinha um misto de devoção ao judaísmo tradicional e respeito aos laços familiares.

Até a Primeira Guerra Mundial as mulheres judias não participaram do mercado de trabalho, quando a mobilização em massa da população masculina viria a criar a necessidade de mão de obra. Mesmo que em número reduzido, algumas ocuparam cargos como secretárias, telefonistas e vendedoras nas grandes cidades como Istambul e a maioria constituída por jovens de baixo poder aquisitivo trabalhava nas fábricas de processamento de tabaco ou como empregadas domésticas, costureiras e bordadeiras.

3.4. OS SEFARADITAS E AS GUERRAS MUNDIAIS

3.4.1. A Primeira Guerra

Os avanços trazidos pela *Tanzimat* e o estabelecimento das escolas da *Alliance* não foram suficientes para garantir a segurança dos judeus do Império Otomano. Às vésperas da Primeira Guerra Mundial um clima de pânico e fuga tomou conta das antigas comunidades judaicas do Império, vítimas de perseguição nas Guerras dos Bálcãs em 1912-13. Em 1917 um incêndio destruiu o bairro judaico de Tessalônica e com a intenção de helenizar a região²³, o governo impediu o retorno dos judeus à sua antiga vizinhança, determinou a abertura do comércio aos sábados e pagou taxas mais baixas de compensação pelos danos do que aquelas disponibilizadas para os gregos.

Paradoxalmente, as comunidades sefaraditas experimentavam um momento de efervescência cultural. No final do século XIX a literatura em ladino, francês e hebraico vivia um período de renascimento com a edição de romances populares, coleções de provérbios e baladas medievais. A imprensa judaica florescia em Tessalônica, Esmirna, Istambul e Sófia publicando em francês, turco e ladino.

Na virada do século as principais comunidades do Império abrigavam revistas literárias, teatrais e humorísticas. Operas europeias eram encenadas nas comunidades judaicas, sendo que muitas possuíam seus próprios corais, conjuntos musicais, bandas e orquestras. Um aspecto pouco conhecido desta cultura foi o desenvolvimento de novas canções judaicas muitas vezes influenciadas pelos derviches muçulmanos. [...] Um outro sinal do renascimento do judaísmo balcânico podia ser visto nas majestosas novas sinagogas erigidas em Sarajevo e Tessalônica. (GERBER, 1992, p. 244-5).

²³ Tessalônica esteve sob domínio otomano até 1912, quando foi incorporada à Grécia após a Guerra dos Bálcãs.

A intelectualidade sefaradita dividia-se entre os reformistas e os sionistas. Os primeiros, oriundos das escolas da *Alliance*, acreditavam na integração das comunidades judaicas às sociedades locais e no benefício civilizatório da cultura francesa, e os últimos, com uma base importante em Sófia e simpatizantes em Tessalônica, defendiam que somente o estabelecimento dos judeus na Palestina poderia salvá-los. Sentindo-se ameaçadas pelo nacionalismo sionista, as autoridades turcas baniram oficialmente o assentamento judaico na Palestina e durante a Primeira Guerra Mundial deportaram a maior parte da comunidade desta província. O movimento, entretanto, manteve-se ativo e ganhou novos simpatizantes nos Bálcãs e no Norte da África. Pouco antes do colapso do Império Otomano os reformistas ganharam poder com a eleição do rabino-chefe Haim Nahum em 1909, mas em pouco tempo os esforços para a acomodação das comunidades judaicas nos recém criados Estados da Grécia, Iugoslávia, Tunísia e Líbia se mostrariam infundados.

Ao final da Primeira Guerra Mundial os antigos impérios europeus haviam ruído. O Tratado de San Remo de 1920 estabeleceu novas fronteiras onde a França passou a ocupar a Síria e o Líbano e à Inglaterra couberam o Iraque, o Egito e a Palestina, incorporando a declaração Balfour de 1917, segundo a qual o governo britânico se comprometia a facilitar ali o estabelecimento de um Lar Nacional Judaico. Em 1922 a Transjordânia foi excluída deste compromisso, a imigração judaica e aquisição de terras na Palestina foram limitadas. A Arábia Saudita foi o único reino árabe reconhecido e na década de 30 o Iraque e o Egito conquistaram também sua independência, no entanto, o canal de Suez permaneceu sob controle britânico.

No período entre-guerras milhares de sefaraditas encontravam-se dispersos pelos novos Estados da Iugoslávia, Bulgária, Grécia e Turquia. O ladino, falado pelas gerações mais antigas, foi substituído pelos idiomas locais nas gerações mais novas. “Na Grécia e Iugoslávia dois tipos de literatura conviveram lado-a-lado: publicações judaicas em ladino e obras escritas por judeus em seu idioma nacional. Uma terceira camada também floresceu na região balcânica—uma identidade hebraica patrocinada pelo movimento sionista que se difundia.” (GERBER, 1992, p. 249).

3.4.2. O período entre-guerras

Se por um lado o antissemitismo em meados do século XX nas nações muçulmanas foi bastante reduzido se comparado ao ocidente cristão, o advento nazista destruiu os grandes centros sefaraditas e significou um golpe mortal no ladino como língua vernácula. Diversos

fatores contribuíram para que os judeus não fossem tão visados nas comunidades islâmicas — com exceção de algumas poucas cidades como Tessalônica, os judeus não constituíam comunidades muito grandes, o que não os tornava tão visíveis; eram em geral uma minoria dentre tantas outras e por não terem aspirações separatistas, não significavam ameaça aos governos locais.

Tessalônica cuja comunidade judaica, próspera e vibrante, com certeza foi uma exceção, e sofreu com o antissemitismo a partir da conquista grega em 1912. A deterioração da vida econômica no final da década de 20 contribuiu para a disseminação de ideais fascistas e em 1931 um *pogrom* atingiu 300 famílias queimando todas suas moradias. Campanhas antissemitas seguiram acontecendo na imprensa local até a Segunda Guerra.

Na vizinha Turquia o antissemitismo não chegou a se configurar como ideologia e apesar das políticas de turquização das minorias, não se desenvolveu qualquer movimento popular específico contra os judeus. Ainda assim, foram submetidos a restrições e boicotes e criticados por praticarem outro idioma. Em 1934 foi promulgada uma lei que proibia a formação de novos bairros, associações de artesãos ou criação de qualquer monopólio por grupos cuja língua-mãe não fosse o turco e limitava a presença de estrangeiros a dez por cento da população. No mesmo ano, alguns jornalistas influenciados por ideias nazistas começaram a publicar jornais antissemitas, o que levou a uma série de *pogroms* nas cidades de Trácia, Dardanelos, Kırklareli e Edirne. Apesar da intervenção do governo a fim de conter a população turca, milhares de sefaraditas, com medo, mudaram-se para Istambul.

Algumas organizações fascistas inspiradas em movimentos da juventude hitlerista se formaram na Bulgária na década de 30. Disseminavam literatura antissemita, assediavam judeus ocasionalmente e quebravam janelas de lojas de membros da comunidade judaica, no entanto não eram tolerados pelo governo. Na Iugoslávia também ocorreram apenas episódios isolados de antissemitismo, especialmente na Croácia e Voivodina, ao Norte da Sérvia. A publicação de literatura e alguns jornais antissemitas disseminavam os ideais nazistas e os “judeus estrangeiros” vindos do antigo Império Habsburgo eram alvo frequente de assédio. Com a crescente aproximação do governo iugoslavo da Alemanha nazista no final dos anos 30 e início dos 40 foram promulgadas leis que impediam os judeus de trabalharem com a venda de alimentos no atacado e que determinavam quotas máximas nas escolas secundárias e universidades. O destino das comunidades sefaraditas nos Bálcãs dependeu muito de sua localização geográfica e da atitude dos governantes locais, mas de uma maneira geral foi infinitamente melhor que o daquelas da Europa Oriental e Central.

3.4.3. A Segunda Guerra Mundial

3.4.3.1. Iugoslávia

Antes da eclosão da Segunda Guerra Mundial, 15,5 milhões de pessoas viviam na antiga Iugoslávia, das quais cerca de 80 mil pertenciam à comunidade judaica, sendo cerca de 60 por cento ashkenazitas e 40 por cento sefaraditas. Após a invasão alemã em abril de 1941, o país foi dividido entre a Alemanha e seus aliados. A Sérvia, Croácia, Bósnia e parte da Eslovênia ficaram sob domínio alemão, enquanto as regiões da Dalmácia, Montenegro e o restante da Eslovênia foram anexadas pela Itália. A Croácia e a Bósnia e Herzegovina foram unidas em um Estado Fantoche—o chamado Estado Independente da Croácia—governado pelo movimento fascista *Ustaša*, que imediatamente iniciou uma campanha de limpeza étnica, instituindo um regime de terror e matando sistematicamente sérvios, judeus e ciganos. A maior parte da população sefaradita da Sérvia era formada por 11.000 indivíduos e vivia em Belgrado. Com a chegada dos alemães foram implementadas novas leis que reduziram o papel dos judeus na economia, confiscaram seus bens, tornaram obrigatório o uso de distintivos, limitaram seus movimentos e obrigaram homens entre 16 e 60 anos a ingressar em batalhões de trabalhos forçados, cuja maioria foi executada no final de 1941. O restante da população judaica formado basicamente por mulheres e crianças foi concentrado no campo de Sajmitse, exterminado em 1942 em câmaras de gás instaladas em caminhões e enterrado em valas comuns ao redor de Belgrado.

A chegada dos alemães a Sarajevo foi marcada por *pogroms* e pela destruição da sinagoga sefaradita. O ajuntamento dos judeus em campos de concentração começou em agosto de 1941 e se manteve até o início de 1942. Os homens foram enviados para Jasenovac—apenas poucos voltaram vivos—e as mulheres e crianças foram enviadas para outros dois campos—Lobograd, de onde foram deportados para Auschwitz em agosto de 1942, e Djakovo, onde muitos morreram de epidemias ou foram deportados. Dos 14.000 judeus da Bósnia de antes da guerra, 12.000 pereceram. Na Sérvia, todos os 16.000 judeus foram deportados ou assassinados no período de um ano. Em 1944, mais de 10.000 judeus desta região foram deportados para Auschwitz.

Os judeus da Dalmácia, na costa Adriática tiveram melhor sorte. Sob domínio italiano, o governo, o exército e o Ministério das Relações Exteriores trabalharam juntos para protegê-los dos alemães, salvando cerca de 5.000 almas. Durante o governo italiano foram recebidos na região 3.800 “judeus estrangeiros” vindos da Bósnia e Herzegovina, Croácia e da Sérvia e

também alemães, austríacos e poloneses. Esta população foi gradualmente removida e internada na Itália. As transferências tiveram início em 20 de novembro de 1941 mas no início de janeiro tiveram de ser suspensas devido à superlotação das cidades e campos italianos. Ao todo, cerca de um milhão de iugoslavos, dos quais 66.000 judeus, foram mortos no Holocausto.

3.4.3.2. Itália²⁴

Quando a Itália entrou oficialmente na Guerra em junho de 1940, Mussolini intensificou medidas antijudaicas. Massas de “judeus estrangeiros” foram presas e no início de setembro, o Ministério do Interior italiano ordenou a criação de 43 campos, onde “inimigos estrangeiros” e os adversários italianos do governo fascista deveriam ser detidos.

Havia campos de várias categorias, como os de prisioneiros de guerra, organizados de modo militar; os de concentração, que limitavam a liberdade individual e cujos prisioneiros haviam sido detidos tanto por motivos políticos, quanto por estarem incluídos nas leis raciais, e, finalmente, a internação livre que consistia na prisão domiciliar. (CAMPAGNANO, 2007, p. 160)

Estes campos estavam muito longe da realidade dos campos de extermínio nazistas—de um modo geral os membros das famílias foram autorizados a viver juntos, estabeleceram-se escolas e sinagogas e organizavam-se atividades sociais e culturais. Um único campo foi especialmente construído com tal finalidade em Ferramonti-Tarsia, ao norte de Cosenza, na Calábria. Em todos os outros casos, foram requisitados ou alugados edifícios já existentes: mosteiros, asilos, quartéis, teatros e casas desabitadas, que chegavam a abrigar até duzentas pessoas cada. O campo de Ferramonti chegou a conter nos meses imediatamente anteriores à libertação mais de 2.000 prisioneiros, dos quais cerca de 1.500 eram judeus.

No Decreto de 4 de setembro de 1940 sobre o internamento, é dito expressamente que os prisioneiros deveriam ser tratados com humanidade e protegidos contra qualquer ataque e violência. Este princípio, com raras exceções, foi observado e os judeus internados não receberam tratamento pior do que o de outros prisioneiros. Não houve relatos de crueldade ou tortura na Itália. O internamento em um campo, no entanto, significou uma limitação considerável da liberdade pessoal. Pessoas foram arrancadas de suas casas e agrupadas de acordo com as possibilidades de cada campo. Os acampamentos eram guardados, porém,

²⁴ Apesar da Itália não fazer parte da região abordada neste estudo, sua participação na Segunda Guerra esteve diretamente ligada ao salvamento de judeus dos Bálcãs. Julguei, portanto, oportuna uma breve descrição dos fatos históricos que o cercaram.

exceto em Ferramonti, não havia cercas de arame farpado. Somente em casos excepcionais, como necessidade de intervenção médica de emergência, eram concedidas autorizações de saída.

Como regra, os internos não podiam trabalhar, mas recebiam um subsídio diário de 6,50 Liras para a sua subsistência. Era apenas o suficiente para comer e dificilmente permitia a substituição de roupas desgastadas. Devido à crescente dificuldade de abastecimento, os prisioneiros passaram fome; as condições de higiene eram precárias e o aquecimento nos meses de inverno não era suficiente. No campo de Ferramonti foram relatados mais de 800 casos de malária, mas não houve vítimas fatais. Nos campos maiores, foi permitida aos prisioneiros a autogestão. Em Ferramonti um conjunto de representantes elegeu o porta-voz do campo e criou numerosas comissões para aspectos educacionais e culturais e cuidados à saúde, uma farmácia, uma sala de emergência, três sinagogas, uma capela católica e uma ortodoxa grega.

O destino dos judeus italianos e estrangeiros foi diferente ao norte e ao sul da linha de frente. As regiões do sul e as ilhas foram território seguro para os judeus até outubro de 1943, quando 1500 “judeus estrangeiros” presos em Ferramonti foram libertados. Ao norte da linha de frente, no entanto, mais de 20% da população judaica foi presa em campos de concentração e deportada para campos de extermínio nazistas. De setembro de 1943 a janeiro de 1944, 3.110 judeus foram enviados para Auschwitz. No decorrer de 1944, outros 4.056 foram deportados para o leste. 4.500 judeus italianos que viviam em territórios anteriormente sob o governo italiano também foram entregues. 173 judeus foram assassinados na própria Itália. Ao todo, cerca de 15% dos judeus da Itália morreram durante o Holocausto. A grande maioria da população judaica do país sobreviveu graças à ajuda de civis e militares italianos.

3.4.3.3. Grécia²⁵

A Grécia foi ocupada pelos alemães em abril de 1941 e dividida em várias partes, cabendo à Bulgária a região da Trácia ao norte, aos italianos o sul, incluindo Atenas e a região do Épirus e a Macedônia ficou sob controle militar alemão. A maior parte da população judaica sob domínio alemão concentrava-se em Tessalônica, chegando a 56.000 indivíduos. Imediatamente após a chegada dos alemães os jornais da comunidade judaica foram fechados, os membros do conselho comunitário foram presos para serem soltos em seguida e os

²⁵ Apesar da inexistência de entrevistadas para este estudo provenientes da Grécia, a opção pela descrição do destino desta comunidade deve-se à sua importância como centro judaico sefaradita.

arquivos e bibliotecas da comunidade foram saqueados, sendo confiscados documentos históricos, manuscritos e livros.

O inverno de 1941-2 foi particularmente rigoroso e muitos sucumbiram à fome e a doenças. Em julho de 1942 todos os homens judeus em idade entre 18 e 45 anos foram convocados a se apresentar na praça central da cidade. Em torno de 9.000 homens compareceram e foram insultados, espancados e humilhados. Dois dias depois, 2.000 homens foram enviados a batalhões de trabalhos forçados e 250 faleceram. O cemitério foi destruído e as propriedades e negócios dos líderes da comunidade judaica foram expropriadas. Em 1943 tiveram início as deportações, tornou-se obrigatório o uso de distintivos amarelos para todos judeus acima dos cinco anos de idade e suas casas e negócios foram marcados. A população judaica foi concentrada em dois guetos dos quais foram impedidos de sair e tiveram suas fortunas confiscadas. Além de alguns judeus que conseguiram fugir e juntar-se à resistência, os únicos que escaparam dos alemães foram umas poucas centenas que tinham nacionalidade estrangeira, especialmente italiana e espanhola. Todos os demais foram deportados, e no final de 1943 não havia mais judeus em Tessalônica.

Entre 1941 e 1943 os judeus de Atenas e outras áreas sob controle italiano viveram em relativa tranquilidade tornando-se ali um refúgio para populações que se encontravam sob ocupação alemã, aumentando em 10.000 o número de seus habitantes até 1943. Em setembro a Alemanha assumiu o controle sobre a região e introduziu toda a legislação antissemita praticada no norte. Em março de 1944 oitocentos judeus foram presos em Atenas, mas vários de outras localidades conseguiram escapar graças à ajuda da população grega e de líderes religiosos e seculares. No final do verão de 1944 entre 60.000 e 68.000 judeus gregos foram deportados para Auschwitz. Em torno de 87% dos judeus gregos foram exterminados durante o Holocausto, constituindo uma das percentagens de perda mais altas dentre todas as comunidades judaicas.

3.4.3.4. Bulgária

O destino dos judeus da Bulgária foi bastante diferente daqueles dos países vizinhos. Apesar de oficialmente ser uma aliada da Alemanha nazista, não ocorreram deportações ou mortes em seu território. Constituindo uma minoria pouco visível dentre a sociedade búlgara, os judeus somavam 50.000 indivíduos, cuja maioria se concentrava na capital Sófia.

Grande parte da economia búlgara estava atrelada à Alemanha, o que fez com que seu governo permitisse a passagem de suas tropas para a invasão da Iugoslávia e Grécia. Em

troca, recebeu o controle sobre as regiões da Trácia, Macedônia, Dobruja e uma pequena parte da Sérvia. Com a nomeação de líderes antissemitas para alguns cargos, o governo publicou leis que definiam quem era judeu, baniam organizações judaicas internacionais e impunham severas restrições a suas atividades econômicas, no entanto, as leis não foram aprovadas sem oposição de diversos segmentos da sociedade búlgara. No verão de 1942 novas leis instituíram o uso de distintivos amarelos e determinaram que se marcasse as casas e estabelecimentos comerciais pertencentes a judeus. Várias destas leis foram repetidamente descumpridas e a manufatura dos distintivos amarelos propositalmente lenta, no entanto, ainda assim, as leis inauguravam um período de perigo e dificuldades para a maioria da população judaica. Sob pressão alemã, o governo assinou um acordo comprometendo-se a deportar 20.000 judeus e em março de 1943 4.058 judeus da Trácia foram presos e deportados. Seu destino final é desconhecido, mas sabe-se que nenhum sobreviveu. No mesmo mês, 7.300 judeus da Macedônia foram deportados e mortos nas câmaras de gás em Treblinka. Apesar dos protestos da população judaica em frente à sinagoga de Sófia, entre os meses de maio e junho 19.153 judeus da capital foram levados para cidades menores e mantidos em condições precárias nas casas da população local. Neste período, 7.000 judeus búlgaros foram obrigados a executar trabalhos forçados. O rei Boris III faleceu em 1943 e seu papel quanto à resistência às ordens alemãs permanece controverso, no entanto sabe-se que ele concordou com as deportações dos judeus dos territórios anexados. Quando o exército soviético chegou em 1944, nem um único judeu búlgaro havia sido assassinado. Depois de 1948, 90% dos judeus da Bulgária se estabeleceu em Israel.

3.4.3.5. Turquia

A Turquia não participou da Segunda Guerra, mas apesar de não enfrentar os mesmos horrores que seus irmãos europeus, a comunidade judaica local não saiu ileso destes anos difíceis. Os níveis altos de inflação, a escassez e o contrabando afetaram severamente a população. Na década de 30 uma política seletiva de admissão de refugiados judeus altamente qualificados permitiu o asilo a trezentos médicos, cientistas, artistas e intelectuais da Europa Central, contudo não havia planos para a admissão das massas perseguidas pelo nazismo, e com o início da guerra, o ingresso de “judeus estrangeiros” foi descartado. Ainda assim o governo turco forneceu vistos de trânsito para aqueles que provassem ter passagens para seu destino final, permitindo que muitos chegassem à Palestina.

Judeus turcos que vivessem em países ocupados e tivessem sua documentação em ordem eram admitidos no país livremente, contudo uma lei de 1935 estipulava que aqueles que não tivessem visitado a Turquia entre os anos de 1924 e 1927 ou não tivessem renovado seus passaportes não seriam aceitos. Estima-se que 10.000 judeus franceses, impedidos de voltar, tenham sido deportados para campos de extermínio. As autoridades turcas locais, no entanto, muitas vezes salvaram vidas fornecendo vistos em casos que não cumpriam todos os requisitos necessários.

Em 1941-2 simpatizantes da Alemanha nazista publicaram jornais com forte conteúdo xenófobo contra as minorias não-muçulmanas em geral, e os judeus em particular. Apesar da interferência ocasional do governo, com frequência este tipo de publicação foi tolerada. As autoridades turcas aprovaram leis restritivas e foram criados batalhões de trabalhos forçados para indivíduos pertencentes às minorias em idade entre 18 e 45 anos. Em setembro de 1942 foi estabelecida a Taxa Capital com valores diferentes para as quatro divisões criadas: residentes estrangeiros, muçulmanos, não-muçulmanos e *dönmes*, os descendentes dos seguidores de Shabetai Tzvi convertidos ao islamismo no século XVII e comumente discriminados por círculos racistas. A lei determinava a deportação compulsória de não-muçulmanos que não conseguissem pagar as taxas para o campo de trabalhos forçados em Aşkale na Anatólia. Dados indicam que a metade dos internos era composta por judeus.

No velho coração sefardita no sudeste europeu e em todo o litoral do mar Egeu, as comunidades históricas de Tessalônica, Belgrado, Sarajevo e as centenas de pequenos centros judaicos na Grécia, Sérvia, Bósnia-Herzegovina, Macedônia e Trácia desapareceram durante a Segunda Guerra Mundial. A extensão da destruição foi maior nas áreas que estiveram sob controle alemão [...] Para muitos sefarditas da região que sobreviveram às experiências dos anos da guerra, os antigos laços com estas terras desapareceram. A destruição de Tessalônica, a joia da vida e da criatividade sefardita, e o último grande centro judeu-espanhol remanescente, que preservava o seu caráter distintivo e continuara a influenciar toda a diáspora sefardita, anunciou o fim do velho mundo. Para muitos dos sobreviventes e para as comunidades que não tinham sofrido os horrores do Holocausto, mas ainda assim havia enfrentado um duro antisemitismo em casa, a emigração pareceu o próximo passo lógico. (BENBASSA; RODRIGUE, 2000, p. 184).

3.4.3.6. Silêncio²⁶

Quando a guerra foi declarada em 1939 os judeus do Norte de África voluntariaram-se com entusiasmo para lutar junto ao exército francês e para sua surpresa foram rejeitados por medo de ofender os muçulmanos nativos e leis raciais, confisco de bens e o encerramento em

²⁶ A descrição do destino destas comunidades visa a compreensão do seu estabelecimento no Brasil e sua íntima relação com a comunidade sefardita local.

guetos foram implementados. Na Argélia os judeus perderam a nacionalidade francesa e junto aos judeus tunisianos foram recrutados para trabalhos forçados. A Alemanha ocupou a Tunísia em 1942 e “somente a brevidade da ocupação e a distância das linhas ferroviárias da Europa os salvou da destruição”. (GERBER, 1992, p.250). Ainda assim, em 1960, 150.000 judeus algerianos optaram pela emigração para a França quando a independência da colônia veio acompanhada de uma onda de violência contra os judeus. Os 110.000 judeus tunisianos partiram para a França ou Israel e os 286.000 judeus marroquinos, a última comunidade a partir, emigrou majoritariamente para Israel.

O mufti²⁷ de Jerusalém, simpatizante do nazismo, foi abrigado no Iraque, cujo governo tinha contatos em Berlim. Em junho de 1941 um *pogrom* tirou a vida de 179 judeus iraquianos e as autoridades britânicas se calaram. “Durante este incidente mais tarde conhecido como *farhud*, mulheres foram violentadas, bebês foram esmagados na frente de seus pais e jogados em poços, mulheres grávidas foram mutiladas e rolos da Torá e sinagogas foram profanados.” (GERBER, 1992, p. 252). Em 1950 quando temporariamente as emigrações foram permitidas, a procura foi intensa mesmo que os judeus só pudessem deixar o país com a roupa do corpo. No mesmo ano sinagogas foram queimadas, funcionários do governo de origem judaica foram demitidos e líderes da comunidade judaica enforcados em público. Em uma fuga dramática através do Irã, 125.000 judeus iraquianos emigraram em massa para Israel.

Na Líbia um *pogrom* matou 130 judeus em três dias em 1945. Quando os britânicos suspenderam as restrições de saída, imediatamente 8.000 judeus de Trípoli solicitaram vistos para a antiga Palestina.²⁸ No Iêmen, onde os britânicos impediam a emigração, tendas foram erguidas perto da cidade de Áden para abrigar refugiados doentes que haviam andado em fuga por centenas de quilômetros através do deserto. Diante da pressão israelense, foi concedida a permissão para a realização da operação de resgate mais tarde conhecida como “Tapete Mágico” que transportou 45.000 judeus em 430 voos para Israel entre junho de 1949 e setembro de 1950.

Os judeus egípcios, enfrentando perseguições a cada nova guerra entre o mundo árabe e o Estado de Israel, dispersaram-se pela França, Itália, Israel e Américas. A comunidade síria não conseguiu emigrar na sua totalidade no final dos anos 40, tendo restado de 4.000 a 5.000 indivíduos que foram aprisionados em guetos em Damasco e que ocasionalmente foram

²⁷ Acadêmico islâmico.

²⁸ Ao me referir à Palestina, considero a nomenclatura da região durante o Mandato Britânico que vigorou de 1923 até a fundação do Estado de Israel em 1948.

perseguidos e presos, acusados de colaborarem com o Estado de Israel. Aos poucos, os remanescentes da comunidade começaram a deixar o país silenciosamente para encontrar seus irmãos que haviam se estabelecido previamente em Nova Iorque. Quase toda a comunidade judaica do Líbano emigrou para Israel ou para países onde já havia libaneses bem estabelecidos, como a França, Suíça, Estados Unidos, Canadá, Argentina, Brasil, Venezuela, Austrália e Europa Central e Oriental (em especial a Rússia e a Bulgária). Hoje pode-se dizer que a vida judaica em países muçulmanos chegou ao fim e os judeus orientais vivem em três grandes áreas—Israel, França e América do Norte—e uma minoria está dispersa em comunidades ao redor do mundo.

3.4.3.7. A resistência

Durante a Segunda Guerra Mundial formaram-se grupos de guerrilheiros organizados conhecidos como *partisans*, ativos principalmente na Europa Oriental, mas também presentes na Iugoslávia, Grécia, Eslováquia e países da Europa Ocidental tais como a França e a Itália. Apesar da inexistência de um movimento guerrilheiro judaico independente, muitos judeus criaram unidades especiais ou fizeram parte de grupos regulares.

Na Europa Oriental muitos dos guerrilheiros não-judeus eram ultranacionalistas com motivações xenófobas mas outros eram socialistas que pretendiam combater o fascismo. Diferentemente dos judeus, estes não tinham suas vidas ameaçadas, suas famílias viviam em segurança e receberam apoio de camponeses locais; o judeu, entretanto, era encarado como um estranho. Mesmo assim, acredita-se que de 20.000 a 30.000 judeus tenham ingressado nas unidades *partisans* nas florestas no leste europeu, de onde realizaram ataques ousados e operações de resgate. Em 1944 havia em torno de 374.000 guerrilheiros.

No sudeste europeu os sefaraditas também desempenharam um papel importante na resistência. Na Eslováquia, Iugoslávia, Bulgária e Grécia os judeus foram aceitos em grupos *partisans* como iguais não havendo equipes separadas nestes países.

Na Iugoslávia os judeus desempenharam um papel integral nas unidades de Tito, encontrado refúgio nas regiões que liberaram. Os judeus de Atenas foram abrigados na zona rural e bem-vindos em áreas liberadas pela resistência grega (EAM), que incluía o grupo guerrilheiro liderado pelo rabino Moses Pesah e italianos das forças estacionadas na região de Atenas recusaram-se a cumprir políticas nazistas antisemitas. (GERBER, 1992, p. 250).

3.5. O NOVO MUNDO

Os sefaraditas que deixaram o Império Otomano no século XIX o fizeram motivados por questões econômicas e buscaram outros países do Oriente Médio ou Norte da África. O processo de ocidentalização, entretanto, abriu novas perspectivas e a introdução da obrigatoriedade do serviço militar para as minorias pela revolução dos Jovens Turcos gerou uma significativa onda de emigração. Novas possibilidades se abriram como destino nos Estados Unidos, América Latina, África e Europa Ocidental. Novas comunidades sefaraditas se formaram no Congo, Rodésia e África do Sul; França, Espanha, Bélgica, Itália, Cuba, México e Argentina tornaram-se os destinos mais procurados.

Mesmo que o movimento sionista fosse ilegal na Turquia, em torno de 4.000 judeus emigraram para a Palestina entre os anos de 1943 e 1944. No final de 1948 as autoridades turcas baniram esta emigração e jovens em idade de cumprir o serviço militar desertaram; ajudados por representantes de organizações de imigração ilegal e financiados pelo *American Jewish Joint Distribution Committee*²⁹, grupos de jovens arriscaram-se rumo à Palestina. Quando as fronteiras de Israel se abriram em 1949 mais de 30.000 judeus turcos, a maioria pertencente aos estratos mais pobres da sociedade e particularmente os jovens seguiram o mesmo caminho. Entre a Segunda Guerra Mundial e meados da década de 50, 40% da comunidade judaica turca partiu para Israel. Hoje somente em torno de 25.000 judeus vivem na Turquia, mas mesmo assim, a comunidade corresponde ao maior número de sefaraditas presentes na área do antigo mundo judeu-espanhol.

Calcula-se que em torno de 15.000 judeus entre ashkenazitas e sefaraditas tenham sobrevivido na Iugoslávia. Muitos emigraram para a Itália, Suíça e Estados Unidos. Seis a sete mil permanecem na área da ex-Iugoslávia, em geral nos grandes centros e “apesar de considerarem a existência de Israel como sendo de grande importância, a total assimilação parece rondar seu futuro.” (BENBASSA; RODRIGUE, 2000, p. 189).

O número de emigrantes judeus da Bulgária foi reduzido entre 1919 e 1939 e 3.000 judeus deixaram o país clandestinamente entre 1939 e 1945. Porém, diante das duras condições econômicas do final da guerra a persistência do antissemitismo, em setembro de 1945 foram requisitadas 12.000 autorizações de imigração para a Palestina. Entre 1948 e 1949, 35.000 judeus búlgaros chegaram ao jovem Estado de Israel e não mais que 5.000 a 7.000 judeus permanecem na Bulgária. Hoje Israel abriga a maior parte dos sefaraditas

²⁹ Conhecido informalmente como o *Joint*, organização judaica mundial de assistência, estabelecida em 1914 com sede em Nova Iorque.

descendentes dos exilados da Espanha, enquanto muito poucos permaneceram nos Bálcãs e pequenas comunidades se formaram nas Américas.

3.5.1. América do Norte³⁰

As primeiras sinagogas e comunidades organizadas da América do Norte foram fundadas no século XVII por sefaraditas vindos originalmente da Espanha e Portugal e que refugiados nos Países Baixos, haviam se estabelecido em Recife. Após a Batalha dos Guararapes que culminou com o término da invasão holandesa no Brasil, foram para Nova Amsterdam, mais tarde nomeada Nova Iorque, entretanto não excediam uns poucos milhares no total. Nos séculos XIX e XX a maioria dos imigrantes foi de ashkenazitas vindos especialmente da Alemanha e Europa Oriental e a presença da comunidade sefaradita permaneceu invisível. No início do século XX em torno de 25.000 sefaraditas e orientais entraram nos Estados Unidos, vindos dos Bálcãs, Síria e uns poucos da Palestina e Norte da África. Estes novos imigrantes enfrentaram dificuldades especiais em sua chegada:

Eles não eram apenas desfavorecidos [economicamente], mas também desqualificados [para o mercado de trabalho]. Ao contrário do ashkenazitas, que se concentraram na indústria do vestuário, os sefaraditas eram predominantemente mascates, donos de mercearias, engraxates e vendedores de frutas. Eles não falavam ídiche, o idioma da maioria dos imigrantes judeus. As agências humanitárias judaicas frequentemente não compreendiam sua cultura ou mesmo não os identificavam como judeus em Ellis Island³¹. (GERBER, 1992, p. 269).

Coube à Congregação *Shearit Israel*, conhecida como a sinagoga do rito português e espanhol em Nova Iorque lhes dar a assistência necessária. Logo formaram seus próprios clubes e instituições separados de acordo com a origem geográfica de cada grupo e em 1941 estabeleceram a *Central Sephardic Jewish Community of America*, que funcionaria como instituição guarda-chuva para toda a comunidade sefaradita. Estabeleceu-se uma imprensa em ladino que proporcionava conforto, conselhos e contato com parentes perdidos, servindo como instrumento de aculturação, auxiliando os imigrantes a compreenderem o novo mundo.

A comunidade sefaradita americana cresceu significativamente após a Segunda Guerra e hoje a maioria é filiada a congregações sefaraditas ou à *American Sephardi Federation* fundada em 1972 como parte da Federação Sefaradita Mundial.

³⁰ A formação da comunidade judaica nas Américas do Norte e do Sul têm estreita relação desde os seus primórdios. A compreensão da inserção dos sefaraditas na comunidade norte-americana auxilia no entendimento da integração de seus irmãos sul-americanos.

³¹ Principal entrada de imigrantes nos Estados Unidos ao longo do século XIX e início do século XX.

Além de Israel, dos Estados Unidos e da França, pequenas comunidades sefaraditas se estabeleceram praticamente todos os lugares onde os judeus se assentaram. Os sefaraditas constituem 10% dos 350.000 membros da comunidade judaica da Argentina. Dos 165.000 judeus no Brasil, aproximadamente 50.000 são sefaraditas. Em torno de um décimo dos 50.000 judeus uruguaios são sefaraditas, assim como 35% dos 50.000 judeus mexicanos. Quase todos os 5.000 judeus do Panamá são sefaraditas.³² Os padrões de imigração destas comunidades se parecem com aqueles do século XX na América do Norte. Isto significa dizer que seja em Montreal, Toronto, Cidade do México, Buenos Aires [...], Bruxelas ou Caracas, a diáspora sefaradita hoje tende a se constituir de refugiados vindos do Império Otomano em desintegração antes da Primeira Guerra Mundial aos quais se juntaram os imigrantes de países muçulmanos após a Segunda Grande Guerra. O que os mantém juntos [...] é o senso de um passado compartilhado como judeus do Império Otomano, um sentido de identidade de grupo e [um sentimento de] orgulho [...] À medida em que seu grau de observância religiosa se perde na terceira ou quarta geração e os casamentos com ashkenazitas aumentam, sua identidade sefaradita nas Américas tende a se enfraquecer. As comunidades sefaraditas constituídas somente por componentes desta origem está se tornando uma relíquia do passado. Em casos onde estes se filiam a congregações ashkenazitas, as gerações mais jovens de sefaraditas tendem a não conhecer nada a respeito de sua história e cultura. (GERBER, 1992, p. 272).

3.5.2 Brasil

3.5.2.1. Os primórdios da presença judaica

A história dos judeus se entrelaça com a do Brasil desde o Período Colonial quando cristãos-novos fugidos da Inquisição se instalaram em solo brasileiro. Mesmo ante a presença eventual do ‘Santo Ofício’³³, a vida na colônia se mostrava atraente devido à distância da metrópole e à falta de autoridade para julgar os hereges. Topel afirma que “não há dúvidas [sobre a] inserção [dos cristãos novos] na organização político-social da colônia, com o concomitante desaparecimento de seu repertório religioso.” (TOPEL, 2005, p.188).

Durante o século XVII, cristãos-novos que encontraram refúgio na tolerante Holanda protestante puderam retornar ao judaísmo. Com a ocupação holandesa em Pernambuco se estabeleceram em Recife, onde se dedicaram à produção de açúcar que comercializavam com os cristãos-novos das colônias portuguesas e espanholas.

A comunidade era próspera e organizada nos moldes das “kehilot”³⁴ tradicionais, isto é, mantinha-se com um imposto sobre as transações comerciais dos judeus e era governada por um Conselho [...] [que] controlava todos os aspectos legais da vida dos judeus, exercia autoridade judicial, impunha multas e regulamentava as relações internas da comunidade. (BEREZIN; MEZAN, 1975, p. 243 *apud* BLAY, 2013, p. 26).

³² A autora não faz a distinção entre os sefaraditas do sudeste europeu e os orientais, computando a somatória de ambas as comunidades.

³³ Tribunal eclesiástico encarregado de identificar, julgar e punir hereges durante a Inquisição.

³⁴ Termo hebraico para “comunidades judaicas”. Plural de *kehilá*.

No início do século XIX a região Norte do Brasil foi destino de um grupo de judeus de origem marroquina atraído pela exploração da borracha que fundou uma comunidade judaica em Belém e desempenhou um papel central em toda a região amazônica. Com o fim do Ciclo da Borracha um grande número de famílias migrou para a região Sudeste. Na segunda metade do século XIX há registros de imigração judaica proveniente da Alemanha, França e Hungria para São Paulo, no entanto, as ondas de imigração mais significativas e a consolidação da comunidade judaica brasileira ocorreu durante o século seguinte. Segundo Decol, “os judeus participaram muito pouco do primeiro e mais intenso fluxo imigratório em que predominava o elemento rural. Judeus começaram a imigrar com mais intensidade já nos anos 20, com a chegada de dezenas de milhares provenientes sobretudo da Europa Central, do Leste e da região dos Bálcãs.” (DECOL, 2011, p. 153).

3.5.2.2. Início do século XX

Nos primeiros anos do século XX o Barão Hirsh fundou no Rio Grande do Sul duas colônias agrícolas, Philipson e Quatro Irmãos, levando para lá judeus da Bessarábia e da Rússia Czarista (RATTNER, 1977, p. 96). Paralelamente, o declínio do Império Otomano e a extensão da obrigatoriedade do serviço militar às minorias desencadearam uma onda de emigração sefardita e oriental. Se a Argentina, o Chile e o Uruguai foram os destinos que receberam mais imigrantes, um número significativo se estabeleceu no Brasil principalmente no Rio de Janeiro e em São Paulo. Vindos de cidades como Esmirna, Tessalônica e Istambul, somaram-se aos orientais de Beirute, Sidon, Jerusalém e Safed.

Como salienta Rattner, o primeiro fluxo migratório maciço de judeus para o Brasil aconteceu somente no período entre as duas Guerras Mundiais quando a Argentina, os Estados Unidos e o Canadá adotaram medidas restritivas à imigração, desviando o destino de judeus da Europa Oriental e Central que buscavam refúgio devido à ascensão de governos totalitários e ao declínio da situação econômica em seus países de origem. (RATTNER, 1977, p.96-7). As várias ondas de imigrantes ashkenazitas que se estabeleceram a partir daí, se estabeleceram nas regiões Sul e Sudeste e “[foram] fortemente influenciados pelos ideais da Revolução Francesa—tanto no que diz respeito ao contexto social maior em que estavam inseridos, quanto à visão de mundo judaica pós-*Haskalá* que, em maior ou menor grau, tinham se difundido pela Europa toda.” (TOPEL, 2005, p. 188-9).

3.5.2.3. A Era Vargas

Durante o período do Estado Novo entre 1937 e 1945 a política nacionalista instituída por Getúlio Vargas era contrária à autonomia cultural de grupos imigrantes e as atividades comunitárias judaicas foram bastante restritas. Se por um lado, Carneiro afirma que através da análise da documentação diplomática dos países sulamericanos observa-se que vários governos valeram-se de critérios racistas para indeferir vistos aos judeus expulsos da Alemanha, Áustria, Polônia, Tchecoslováquia e demais países ocupados, [durante a Segunda Guerra Mundial] (CARNEIRO, 2009, p. 6), Cytrynowicz argumenta que “[no Brasil] embora o discurso oficial entre 1937 e 1945 fosse próximo ao fascismo, a sociedade não acompanhou esta direção, a cultura oficial não suplantou a cultura popular e a mobilização patriótica não arregimentou a população, nem mesmo durante a guerra.” (CYTRYNOWICZ, 2002, p. 394). Blay sustenta que “durante os anos 30 houve um estreitamento para a entrada, mas fluxos imigratórios continuaram a ocorrer, permitindo entrar pessoas com capital ou mediante algum outro artifício, como cartas de chamada de parentes, oferta de trabalho (nem sempre verdadeira) e suborno.” Afirma ainda que durante os anos da guerra, foram muitas as estratégias para entrar no Brasil, dentre elas, o apoio de alguns embaixadores brasileiros, como Souza Dantas na França. (BLAY, 2013, p. 99-100).

3.5.2.4. O pós-guerra

No final da década de 40 e começo dos anos 50 o Brasil recebeu sobreviventes do Holocausto de diversos países europeus e também imigrantes provenientes de países árabes em conflito com o então recém-criado Estado de Israel, como Síria, Egito e Líbano.

À medida [em] que a guerra aproximava-se do final, toda a comunidade [judaica] organizou-se para auxiliar os judeus da Europa, realizando campanhas de coleta de roupas, mantimentos, remédios e dinheiro. O Escudo Vermelho e o Centro Hebreu Brasileiro de Socorro aos Israelitas Vítimas da Guerra centralizaram este trabalho, logo seguido por outro de igual importância: a acolhida e o apoio aos refugiados que, já em 1945, começavam a chegar ao Brasil. (VELTMAN, 1996, p.77).

Entre 1946 e 1958 35.000 judeus chegaram ao Brasil. A vida comunitária judaica ganhou impulso e foram criadas várias instituições educacionais e culturais. Plenamente integrada à sociedade brasileira, a comunidade prosperou, ocupando local de destaque na nova classe média. “Como judeus provenientes da Europa formavam, em qualquer momento,

a maioria da população judaica, o grupo como um todo teve suas características demográficas fortemente determinadas pelo componente ashkenazita.” (DECOL, 2011, p. 153). Segundo o censo de 2010, 106.753 judeus vivem no Brasil atualmente, sendo que 43.611 encontram-se na cidade de São Paulo. (DECOL, 2013, p. 8-10).

3.5.2.5. A comunidade sefaradita de São Paulo³⁵

Se os ashquenazitas escolheram inicialmente o bairro do Bom Retiro para viver, os judeus orientais se instalaram na Moóca onde construíram duas sinagogas—a Sinagoga Israelita Brasileira e a União Israelita Paulista—ambas na mesma rua, a Odorico Mendes. Esta última acolheu não somente imigrantes de Safed, como sefaraditas (ali conhecidos como “os espanhois”), marroquinos, egípcios e libaneses de Beirute.

Em 1929 foi inaugurada a primeira sinagoga sefaradita de São Paulo, a “Comunidade *Sefaradim* de São Paulo” na Rua da Abolição, no bairro da Bela Vista. Na década de 40 a sinagoga passou a se chamar “Templo Israelita do Rito Português”, depois “Sinagoga *Shaar Hashamaim*”, e finalmente após uma reforma em 1964 para expandir suas instalações, adotou o nome de “Templo Israelita Brasileiro *Ohel Iaakov*”. Em 2011 foi inaugurada uma nova sede no bairro dos Jardins tornando a reunir boa parte da comunidade sefaradita que se encontrava dispersa. Em todos estes anos, apesar dos vários nomes oficiais, foi sempre conhecida carinhosamente como a “Sinagoga da Abolição”.

Localizada em uma rua estreita e pequena, com residências geminadas, a sinagoga tinha um recuo ajardinado na frente, deixando livre a parte lateral, para o lazer das crianças. Dois lances laterais de escadas conduziam a um grande salão [...]. No andar de cima, a sinagoga era sóbria, pequena e íntima. A simplicidade da construção em uma rua modesta da Bela Vista contrastava com a posição social dos sefaraditas do período. Na realidade, o templo refletia a tradição histórico-social dos judeus de Esmirna, pois a sobriedade religiosa fazia os sefaraditas, no templo, voltarem-se para si mesmos. (MIZRAHI, 2003, p. 86)

Na ausência de rabinos de origem sefaradita, foram empregados líderes religiosos da sinagoga oriental na Moóca até que em 1935 foi contratado o rabino Jacob Mazaltov, natural de Istambul. Carismático, dono de um estilo particular, atraiu muitos fiéis ao mesclar a solenidade do serviço religioso turco à alegria de um coral especialmente preparado. Interrompia as rezas para explicá-las em português e elaborou as primeiras publicações judaicas neste idioma. Nos primeiros anos da década de 50 foi demitido por discordâncias

³⁵ Este sub-ítem fundamenta-se basicamente em Mizrahi (2003, p. 81-126).

com uma parcela dos congregantes. Foi substituído por Habibe Memran que faleceu em 1952, quando Elias Mizrahi, que frequentava a sinagoga da Moóca, passou a responsabilizar-se pela condução dos serviços religiosos. Aprendeu ladino e a melodia sefaradita das rezas e serviu à comunidade por 35 anos, atendendo às famílias como *schochet*³⁶ quando solicitado. O rabino Mendel Wolf Diesendruck, que falava português, também foi contratado. De caráter mais conservador e sem o hábito de traduzir as rezas para o português, foi demitido dois anos depois. A sinagoga da Abolição abrigou judeus da Turquia, Egito, Itália, Bulgária, Grécia, Iugoslávia, Líbano, Síria, Marrocos—dos quais muitos com passagem por Belém do Pará—e da Alemanha, estes últimos liderados pelo rabino Fritz Pinkuss que não conseguiram se acomodar às sinagogas ashkenazitas mais conservadoras e mais tarde fundaram a CIP, a Congregação Israelita Paulista. A chegada dos imigrantes do Egito e Síria nos anos 50 alterou a rotina da sinagoga. Tornando-se a maioria da congregação, estabeleceram seu rito e, descontentes com a simplicidade das instalações da sinagoga, propuseram a reforma que atendia melhor ao seu desejo de um templo luxuoso.

Os sefaraditas dedicavam-se à importação e exportação de seda, cereais e frutas, à comercialização de minérios, ao ramo de seguros, construção civil e à torrefação e corretagem de café. Vivendo em bairros como Consolação e Jardins, as escolas tradicionais da elite paulistana eram procuradas pelas famílias desta comunidade em detrimento das escolas judaicas, mais distantes, e professores ashkenazitas eram contratados para o ensino particular do hebraico e das tradições judaicas. Algumas das jovens que frequentavam os bons colégios eram dispensadas das aulas de religião e mais tarde complementavam seus estudos em Paris. Os casamentos endogâmicos eram bastante comuns, porém com a fundação do Centro Recreativo—o Cibat—casamentos inter-comunitários ganharam espaço e mesmo aqueles com membros de outras religiões, se não desejados, eram tolerados.

³⁶ Abatedor ritual.

Pode-se dizer que a qualidade especial preservada na identidade sefardita seja sua capacidade de incluir o outro, mesmo quando ele tenha partido ou tenha sido esquecido.

(A.B. Yehoshua)

4. O LADINO: UM UNIVERSO FEMININO

4.1. UM IDIOMA NA BAGAGEM

Quando os muçulmanos conquistaram a Península Ibérica em 711 muitos judeus eram quadrilíngues. O árabe era utilizado para o contato com os governantes, para a literatura, a ciência e a filosofia; o romance para o relacionamento com a população local; o hebraico para a reza e a poesia e uma língua doméstica que misturava as outras três, variava de região para região e viria a formar a base do ladino. Por viverem mais restritas ao lar, mulheres e crianças praticavam mais este último, enquanto os homens traziam os neologismos do convívio com outros grupos. (ROUMANI, 2012).

Conhecido formalmente como judeu-espanhol, também recebeu outras denominações como “*judezmo*”, “*spanyolit*”, “*el kasteyano nuestro*” ou mesmo simplesmente “*espanyol*”. Alguns autores fazem a distinção entre o ladino oriental, com suas variações regionais praticado nos Bálcãs e na Turquia, e o ocidental ou do Norte da África também conhecido como “*haketia*”. Neste estudo me refiro ao primeiro, caracterizado por seu maior conservadorismo na retenção de inúmeros recursos do espanhol arcaico na fonologia, na morfologia e no léxico e seus numerosos empréstimos do hebraico, turco e também em menor medida do grego e de línguas eslavas meridionais.

Duas correntes divergem quanto à semelhança entre o espanhol falado por cristãos e judeus na Espanha no período pré-expulsão. Se a primeira afirma que os dois grupos praticavam o mesmo idioma, a outra defende que enquanto os cristãos recorriam ao latim para termos mais específicos, os judeus incorporavam hebraísmos, uma vez que o latim era “o idioma da Igreja, o seu grande opressor.” (ZUCKER, 2001, p. 7). De qualquer maneira, sustenta Harris, “foi somente após a expulsão de 1492 que o ladino passou a ser especificamente uma língua judaica.” (HARRIS, 2005, p. 100).

As contribuições do hebraico para o vocabulário do judeu-espanhol podem ser encontradas principalmente em termos relacionados à vida religiosa (*chacham*—homem sábio; *kavod*—honra). Termos hebraicos algumas vezes eram usados como raízes de palavras, e em seguida combinados a elementos do espanhol como em *herem*—excomunhão, em hebraico, que originou o verbo *enheremar*—excomungar, ou a expressão hebraica *baal habait*—dono da casa, que se tornou *balabay* no discurso popular e em seguida assumiu uma terminação feminina espanhola para formar *balabaya*—dona de casa. Algumas expressões contêm tanto palavras em espanhol como em hebraico: *hacer kavod*—honrar; e *tomar tsar*—para tornar-se triste, por exemplo. [...] Palavras búlgaras geralmente se referem à vida militar (*polkovnic*—coronel) ou à educação secular (*doskel*—professor). Palavras turcas são encontradas em todas as áreas, mas especialmente em relação a empresas, trabalhadores e governo (*charshi*—mercado; *para*—dinheiro; *boyaji*—pintor; *hukiumet*—tribunal) [...] e

para nomear os utensílios de cozinha e partes de uma casa (*filjan*—xícara, *tavan*—telhado). Muitas plantas e animais também têm nomes turcos (*konja*—rosa, *bilbil*—rouxinol, embora esta palavra mais comumente apareça com um sufixo diminutivo espanhol como *bilbilico*) [...] Uma grande influência [...] foi a do francês devido à [presença das] escolas da *Alliance Israélite Universelle*. Até o final do século XIX o francês havia afetado tanto o ladino que as pessoas começaram a se referir à língua falada pelos sefarditas na Turquia não como judeu-espanhol, mas como judeu-franhol. (ZUCKER, 2001, p. 8-9).

Após a expulsão da Espanha, o ladino foi preservado como elemento identitário sefardita através da formação de comunidades coesas, que mantendo a vida judaica permitiram sua sobrevivência. “Incapazes de levar consigo a maioria de suas posses quando foram expulsos em 1492, eles carregaram a língua e a cultura de *Sefarad* para o seu exílio, a primeira diáspora sefardita.” (ZUCKER, 2001, p. 4). O judeu-espanhol produziu gêneros literários seculares e orais: cantigas, poemas e provérbios que constituíam um repertório rico e variado, no entanto, as publicações existentes antes do século XVIII limitavam-se àquelas destinadas aos *ex-conversos* que necessitavam da para facilitar seu retorno ao judaísmo.

No século XVIII o ladino havia perdido seu prestígio e era considerado uma gíria utilizada por iletrados, sendo o francês relacionado ao progresso e à modernidade devido à forte presença da *Alliance Israélite Universelle*. No final do século, ante o crescente abismo entre a cultura judaica erudita redigida em hebraico e aramaico e aquela das massas sefarditas, líderes religiosos conhecidos como os “rabinos da língua vernacular” começaram a elaborar traduções para o ladino com o objetivo de educar a população. Algumas publicações eram editadas em caracteres latinos, outras em caracteres hebraicos e outras ainda com a escrita Rashi.³⁷ Uma das maiores contribuições destas traduções para a cultura judaica otomana foi o acesso das mulheres, e de outras minorias que não pertenciam à elite instruída, à literatura rabínica. No século XIX a inclusão de mulheres se mostrou ainda mais explícita quando o rabino Judá Papo na tradução do *Pele Yoetz*³⁸, sugeriu que mulheres constituíssem seus próprios grupos de estudo:

Como seria bom se as mulheres, amigas e parentes se encontrassem no *Shabat* na casa de uma das amigas e em outro *Shabat* na casa de outra e cada grupo pudesse eleger uma mulher para ler e elas passassem uma hora [estudando]. Uma vantagem é que elas iriam buscar maneiras de ensinar suas filhas [a ler também]. (LEHMANN, 2012, p. 134).

³⁷ A escrita Rashi é um tipo semi-cursivo no alfabeto hebraico desenvolvido pelo comentarista talmúdico de mesmo nome, baseada na caligrafia semi-cursiva sefardita do século XV e utilizada para distinguir o comentário rabínico do texto em si.

³⁸ Livro da ética judaica publicado pela primeira vez em Constantinopla em 1824 pelo rabino Eliezer Papo. O rabino Judá Papo era seu filho.

Não somente o estudo religioso, assim como o secular eram incentivados. Judá Papo mencionou explicitamente que mulheres deveriam ser capazes de ler e escrever cartas e outros “rabinos da língua vernacular” como Isaac Amarachi e Joseph Sasson insistiram na importância da educação de meninas. “Esta atitude pavimentou o caminho para a emergência de um público leitor feminino que viria a se mostrar como a audiência mais receptiva para a nova literatura secular em ladino que começou a florescer no século XIX.” (LEHMANN, 2012, p. 134). Armistead elenca os seguintes gêneros encontrados na literatura oral sefaradita: baladas narrativas (*romances*), canções líricas (*cantigas*), canções cumulativas, orações, encantos medicinais e enigmas (*endevinas*), provérbios (*refranes*) e contos (*konsejas*). “Outros gêneros tradicionais—e parcialmente orais—também foram cultivados no judeu-espanhol. [...] [As] *coplas* (gênero de poesia paralitúrgica popular cantada) e as peças de teatro.” (ARMISTEAD, s/d).

Em meados do século XIX um novo gênero secular, o *romance*, ganhou terreno. A imprensa em ladino floresceu, disseminada pelos intelectuais influenciados pela *haskalá*, “introduzindo novos conceitos ocidentais, da ciência à moda e à alimentação.” (ROUMANI, 2012). O que os “rabinos da língua vernacular” do século XVIII e os intelectuais do século XIX tinham em comum era o desejo de educar os judeus otomanos através da leitura, o que contribuiu para uma transformação fundamental da comunidade judaica otomana nas décadas finais da existência do Império.

4.2. O FOLCLORE

4.2.1. O erudito e o popular

A sabedoria popular e a sabedoria erudita sefaraditas derivam das mesmas raízes. Angel afirma que mesmo que ambas “sejam diferentes na forma de expressão, articulam ideias similares”. Compreende a cultura com “um organismo vivo”, onde “todos que dela fazem parte compartilham da mesma visão de mundo”. (ANGEL, 2012, p. 146). Em seu ensaio “*Folk Wisdom and Intellectual Wisdom: A Study in Sephardic Culture*” traça um paralelo entre as duas formas, focando em três aspectos essenciais do *ethos* sefaradita, preservados até a atualidade: a intimidade, o otimismo e a alegria de viver e finalmente a graciosidade e as boas maneiras.

Descreve a primeira como valor essencial no desenvolvimento de um forte senso de auto respeito e autoconfiança, encontrando expressão no *Meam Loez*, a clássica antologia bíblica em ladino desenvolvida no século XVIII. Nela, o rabino Iaacov Huli interpreta a

passagem do livro de Êxodo em que Moisés recebeu as Tábuas da Lei duas vezes, onde a primeira versão é descrita em tom dramático, porém é quebrada diante da adoração do bezerro de ouro pelo povo. A segunda, recebida em tom intimista foi preservada, fato compreendido como um ensinamento para a valorização de tais virtudes, que refletem-se nos *dichos*, os provérbios tão característicos desta cultura:

*Consejo de tu companiero toma y el de tu corason non dexes.
Poco que sea, mio que sea.
El diamante briya, pero al fin y at cavo es una piedra.* (ANGEL, 2012, p. 147).³⁹

A alegria de viver, sempre presente nas celebrações das famílias sefaraditas para quase todas as ocasiões que incluem “uma maravilhosa variedade de comidas, fragrâncias, canções e danças [...] também evidente nas melodias das ‘Grandes Festas’⁴⁰ nas sinagogas” (ANGEL, 2012, p. 147) é manifestada pelo rabino Eliahu ha Cohen de Esmirna em seu livro *Midrash Talpiot* também do século XVIII, que descreve uma passagem talmúdica em que a eterna recompensa do Mundo Vindouro teria sido garantida a dois piadistas.

Vários costumes sefaraditas destacam a importância dada às boas maneiras, evidentes na prática entre mulheres de pequenas visitas às parentes e amigas durante a semana, onde a anfitriã prepara uma variedade de guloseimas servidas em sua melhor louça. As convidadas, por sua vez, vestem seus melhores trajes, como se estivessem indo a uma recepção formal, mais do que à casa de alguém próximo. Um costume para findar o encontro de maneira educada e respeitosa é o oferecimento às visitas de um pequeno doce de marzipã, popularmente conhecido como *passoporto*. Na cultura erudita, o *Regimiento de La Vida* do rabino Moshe Almosnino do século XVI trata especificamente de regras de etiqueta, “que não são vistas como frivolidades, mas como um componente básico de uma vida adequada”, onde “os judeus devem agir como seres humanos éticos e modelos de excelência.” (ANGEL, 2012, p. 150-1). “Os sefaraditas,” conclui Angel, “quer pertençam ao mundo intelectual ou ao folclórico, tendem a perceber a abordagem [...] da vida como sendo imbuída de compaixão e tolerância.” (ANGEL, 2012, p. 152).

³⁹ Aceite o conselho de teu companheiro—mas não abandone aquele de teu coração.
Que seja pouco, mas seja meu.
O diamante brilha, porém não deixa de ser uma pedra.

⁴⁰ No senso estrito, as celebrações de *Rosh Hashaná* (o Ano Novo Judaico) e *Yom Kipur* (o Dia da Expição).

4.2.2. A língua sagrada e a língua materna

Nas comunidades sjudaicas os homens sempre estiveram no centro da vida sinagagal liderando o serviço religioso em hebraico, idioma conhecido como *lashon hakodesh* ou língua sagrada e que as mulheres não aprendiam formalmente. Estas ocupavam um lugar periférico nas sinagogas tanto fisicamente, permanecendo em uma área reservada, quanto no serviço religioso. No entanto a religião doméstica exercida no ambiente íntimo e familiar, desenvolveu-se no círculo feminino, onde elas “modificaram e reinterpretaram rituais judaicos, símbolos, instituições e crenças em direções que davam sentido ao seu papel como mães e protegiam suas crianças pelas quais elas, como mães, eram responsáveis”. (SERED, 1994 *apud* LÉVY; ZUMWALT, 2002, p. 24). Estas mulheres não se percebiam como agindo fora da religião formal, referindo-se ao mesmo Deus e em nome dos arcanjos, patriarcas e matriarcas de Israel (LÉVY; ZUMWALT, 2002, p. 24) e expressando-se em ladino, conhecido como *la lengua de la leche*, a linguagem do leite ou língua materna.

Neste ambiente doméstico elas cantavam, contavam histórias para as crianças e pontuavam as conversas com provérbios espirituosos e plenos de humor, desempenhando um papel dominante na preservação da cultura popular. O folclore judeu-espanhol também é repleto de canções e baladas de amor que falam de heróis de origem nobre, temas românticos e mesmo eróticos, além de eventos do ciclo de vida judaico como nascimento, casamento e morte.

[O folclore sefardita] se baseia em imagens das belezas naturais. [As] canções podem ser cantadas facilmente entre judeus muito religiosos e tradicionais, refletindo a atitude sem fronteiras entre a a prática religiosa e a vida. O pensamento popular sefardita não separa a religião das belezas e dos prazeres mundanos; aceita os aspectos naturais das inquietações humanas de uma maneira leve, não-introspectiva sem medo de parecer inconsistente. [...] Os provérbios são com frequência bem humorados e espirituosos. Pessoas que parecem mal-humoradas são descritas como tendo *cara de Tisha be Ab*, um “semblante do dia nove do mês judaico de Av”, o dia de luto e jejum que são lembradas as terríveis tragédias que se abateram sobre o povo judeu. (ANGEL, 1991, p. 113-4).

4.2.3. *Piyutim, romances, coplas i cantigas: música e poesia*⁴¹

O ladino é o idioma das mentes e dos corações dos sefarditas; o veículo de sua civilização e seu modo de vida. Sua língua os distinguiu dos demais e os vinculou entre si. (ANGEL, 2006, p. 119-20). Durante séculos, foi mantida uma rica tradição musical, dentre as

⁴¹ Os exemplos apresentados nesta sub-seção possuem diversas versões. A opção pelas variantes apresentadas se deu pela confiabilidade das fontes.

quais as traduções dos hinos religiosos, os *piyutim*, para o judeu-espanhol que ainda hoje são cantados nas refeições de *Shabat*, assim como na cerimônia da *havdalá*, celebrada no sábado à noite para diferenciar o dia santo dos dias comuns. A música faz parte das festividades do Ano Novo, de *Purim*⁴² onde são tradicionalmente representadas as *coplas* e da Páscoa judaica quando nos lares sefaraditas recita-se a *Hagadá de Pessach*—o livro que narra a saída dos judeus do Egito conforme descrito no livro de Êxodo— em geral em hebraico e ladino, finalizando-se a cerimônia com canções tradicionais como *Had Gadiá*—Um cabritinho:

“*Un cavritico*”⁴³

*Un cavritico que lo merko mi padre por dos levanim por dos levanim.
I vino el gato y se comio al cavritico
que lo merko mi padre por dos levanim por dos levanim.
I vino el perro y mordio al gato que se comio el cavritico
que lo merko mi padre por dos levanim por dos levanim.
I vino el palo y pego al perro que mordio al gato que se comio el cavritico
que lo merko mi padre por dos levanim por dos levanim.
I vino el fuego y quemo el palo que pego al perro que mordio al gato
que se comio al cavritico que lo merko mi padre por dos levanim por dos levanim.
I vino el agua y apago el fuego que quemo al palo que pego al perro
que mordio al gato que se comio el cavritico
que lo merko mi padre por dos levanim por dos levanim.
I vino el buey y bevio el agua que apago el fuego que quemo al palo
que pego al perro que mordio al gato que se comio el cavritico
que lo merko mi padre por dos levanim por dos levanim.
I vino el shuhet y degollo al buey que bevio el agua que apago el fuego
que quemo al palo que pego al perro que mordio al gato que se comio al cavritico
que lo merko mi padre por dos levanim por dos levanim.
I vino la muerte i mato al shuhet que degollo al buey que bevio el agua
que apago el fuego que quemo al palo que pego al perro que mordio al gato
que se comio al cavritico que lo merko mi padre por dos levanim por dos levanim.
I vino El Santo Bindicho El, y afasto a la muerte que mato al shuhet
que degollo al buey que bevio el agua que apago el fuego que quemo al palo
que pego al perro que mordio al gato que se comio al cavritico
que lo merko mi padre por dos levanim por dos levanim.”⁴⁴ (SEFARADINFO, s/d).*

⁴² Celebração da salvação dos judeus conforme descrito no livro de Ester, caracterizada por sua recitação pública, pela distribuição de comida e dinheiro aos pobres, troca de presentes e consumo de vinho durante a refeição festiva (Ester 9:22); outros costumes incluem o uso de máscaras e fantasias e bailes públicos.

⁴³ Canção tradicional lúdica cumulativa, originalmente escrita em aramaico e cantada no final do jantar festivo da Páscoa judaica.

⁴⁴ “Um cabritinho”

Um cabritinho que meu pai comprou por duas moedas, por duas moedas.
E veio o gato e comeu o cabritinho
que meu pai comprou por dois levanim, por duas moedas.
E veio o cão e mordeu o gato que comeu o cabritinho
que meu pai comprou por duas moedas, por duas moedas.
E veio vara e bateu no cão que mordeu o gato que comeu o cabritinho
que meu pai comprou por duas moedas, por duas moedas.
E veio o fogo e queimou a vara que bateu no cão que mordeu o gato
que comeu o cabritinho que meu pai comprou por duas moedas, por duas moedas.
E veio a água e apagou o fogo queimou a vara que bateu no cão
que mordeu o gato que comeu o cabritinho

As canções religiosas em ladino permitiram que aqueles que não conheciam o hebraico fossem incluídos na prática religiosa, sendo cantadas com um senso de compreensão e reverência.

Weich-Shahak propõe a categorização das formas poético-musicais distinguindo três gêneros no repertório sefaradita—os *romances*, as *coplas* e as *cantigas*. O primeiro tipo inclui baladas e canções de amor que têm estrutura fixa e geralmente são cantadas em grupo, o que o diferencia dos *romances* espanhóis usualmente recitados por um intérprete. (WEICH-SHAHAK, 2009, p. 194-5). “O *romance* é uma canção narrativa. Ele se origina em fontes populares e tradicionais e gira em torno de uma cena, situação dramática ou lenda, em geral derivada de épicos medievais, histórias de cavaleiros e batalhas e esposas fiéis e infiéis.” (SPITALNIK, 2009, p. 382). Este modelo permite a inclusão dos participantes, promovendo verdadeiros eventos em encontros de familiares, amigos e vizinhos, sendo as mulheres as maiores propagadoras desta tradição, que usavam muitas vezes os *romances* como canções de ninar. “As mulheres cantavam juntas enquanto cozinhavam, enquanto organizavam as celebrações familiares, ou quando necessitavam de um respiro de suas vidas diárias.” (ANGEL, 2006, p.125). Uma variação deste gênero são as *endechas*, cantadas em momentos de luto. (SPITALNIK, 2009, p. 384). “*La rosa enflorece*” é um dos *romances* sefaraditas mais famosos, sendo executada mundialmente até a atualidade:

“*La rosa enflorece*”

La rosa enflorece, en el mes de mayo
Mi alma se espulece, pensando en tu amor
Las noches son fortunas, los dias son males
El amor y mi ventura esta en tu poder
Mas presto ven palomba, mas presto salvame
El amor y mi ventura esta en tu poder
El bilbilico canta, en arvoles de flor

que meu pai comprou por dua moedas, por duas moedas.
 E veio o boi e bebeu a água que apagou o fogo que queimou a vara
 que bateu no cão que mordeu o gato que comeu o cabritinho
 que meu pai comprou por dua moedas, por duas moedas.
 E veio o açougueiro e decapitou o boi que bebeu a água que apagou o fogo
 que queimou a vara que atingiu o cão que mordeu o gato que comeu o cabritinho
 que meu pai comprou por dua moedas, por duas moedas.
 E veio a morte e matou o açougueiro que decapitou o boi que bebeu a água
 que apagou o fogo que queimou a vara que bateu no cão que mordeu o gato
 que comeu o cabritinho que meu pai comprou por dua moedas, por duas moedas.
 E veio o Santo Abençoado seja e afastou a morte que matou o açougueiro
 que decapitou o boi que bebeu a água que apagou o fogo que queimou a vara
 que bateu no cão que mordeu o gato que comeu o cabritinho
 que meu pai comprou por dua moedas, por duas moedas.

*Alli debaxo se assentam los que sufren del amor*⁴⁵ (ROMEY, 1950 *apud* ANGEL, 2006, p. 126).

O segundo gênero descrito por Weich-Shahak é representado pelas *coplas*, que ao contrário dos *romances* que tiveram origem na Espanha medieval não-judaica, são uma criação sefaradita. Seu auge se deu na diáspora nos séculos XVII a XIX e possuem uma estrutura estrófica muitas vezes com ordem ou conteúdo acróstico, não raro cantadas em coro. Esta forma poética é caracterizada por uma intenção didática e que acompanha o ciclo anual, sendo cantadas nas festas judaicas e interpretadas em geral por homens acompanhando a leitura em livros litúrgicos. (WEICH-SHAHAK, 2009, p. 203). Um exemplo de *copla* de *Purim*:

“Manjares y dádivas de Purim”

*Con ayuda del Dio Alto,
no nos haga nada faltar,
le alabo y le canto,
que le tenemos que deber.
Todos juntos alabemos,
porque mucho le debemos,
despues de esto beberemos,
que así se debe hacer.
Mordejai⁴⁶ manda y dice:
todo judío que se avise,
en Adar⁴⁷ catorce y quince
miren mucho de beber.
Como os digo lo hareis
y a el mucho loareis,
sus maravillas contareis
porque son cosas de saber.
La meguilá⁴⁸ debe ser meldada,
sin saltada ni yerrada,
la maldición volteada,
que sea de mucho beber.*

⁴⁵ “A rosa floresce”

A rosa floresce no mês de maio
Minha alma enflora, pensando em teu amor
As noites são afortunadas, os dias são ruins
O amor e meu futuro estão em tuas mãos
Venha depressa, pomba, venha depressa me salvar
O amor e meu futuro estão em tuas mãos
O rouxinol canta nas árvores floridas
Debaixo da qual se sentam os que sofrem de amor

⁴⁶ Personagem do livro de Ester.

⁴⁷ Nome do sexto mês judaico.

⁴⁸ Livro de Ester.

*Ruega a Dio que en estos días
tengamos muchas alegrías,
hasta ver las maravillas
que hará Dio del saber.*⁴⁹ (WEICH-SHAHAK, 2009, p. 206).

O último gênero descrito por Weich-Shahak é composto pelas *cantigas*, também conhecidas como *cantares* ou *canticas*. De estrutura estrófica, comumente usam refrões e diferem das outras duas formas por não possuírem um texto narrativo ou uma ordem fixa, cujos versos podem ser trocados dentro da mesma canção ou até migrar de uma *cantiga* para outra. Utilizando linguagem coloquial falam de temas variados que vão do amoroso ao humorístico e cantadas em grupo, são uma forma de entretenimento ou recreação. (WEICH-SHAHAK, 2009, p. 207). Um exemplo de *cantiga* é “*Ya salio de la mar la galana*” de Tessalônica e cantada por mulheres para acompanhar a noiva ao banho ritual antes do casamento:

“Ya salio de la mar la galana”

*Muchachica esta en el baño
Vestida de colorado
Echate a la mar y alcanza
A la mar yo bien m’echava,
Si la suegra licencia me dava
Echate a la mar y alcanza*

⁴⁹ “Manjares e dádivas de Purim”

Com a ajuda do Santo Deus,
não nos deixe faltar nada,
cantarei louvores,
porque temos o dever.
Todos juntos cantaremos,
porque muito devemos,
depois disto beberemos,
porque assim se deve fazer.
Mordechai manda e diz:
que se avise todo judeu
que em catorze e quinze de Adar
cuidem muito de beber.
Como lhes digo o fareis
e a ele muito louvareis,
suas maravilhas contareis
porque são coisas para se saber.
A meguilá deve ser ensinada,
nem pulada nem errada,
a maldição desfeita,
que seja de muito beber.
Rogue a Deus que nestes dias
tenhamos muitas alegrias,
até ver as maravilhas
que Deus fará saber.

*Ya salio de la mar la galana
 Con un vestido rosal y blanco
 Ya salio de la mar
 Entre la mar y el río
 Mos crecio un arbol de bembrillo
 Ya salio de la mar
 La novia ya salio del baño
 El novio ya la esta esperando
 Ya salio de la mar
 Entre la mar y la arena
 Mos crecio un arbol de almendra
 Ya salio de la mar.⁵⁰ (SEFARAD RECORDS s/d).*

A tradição musical sefaradita manteve a imaginação e o sentido do belo vivos e ativos. Independentemente da condição social, cantava-se o amor, a natureza, o destino de reis, rainhas e cavaleiros.

[Através da música,] sapateiros e mascates, mercadores e barbeiros, donas-de-casa e avós eram capazes de superar o tédio de sua labuta diária. Suas canções não lamentavam a pobreza ou os fazia sentir pena de sua insuficiência econômica e política. Ao invés disto, [...] os levava para fora, ampliando sua perspectiva e estimulando sentimentos profundos. (ANGEL, 2006, p. 119-20).

4.2.4. Dichos, refranes i endevinas: a sabedoria nas palavras

A sabedoria popular sefaradita encontrou expressão em inúmeros ditados, provérbios⁵¹ e adivinhações dos quais muitos têm origem bíblica, enquanto outros são traduções para o

⁵⁰ “A jovem beleza saiu do mar

A jovem foi para os banhos
 Vestida de vermelho
 Lance-se para o mar, mas retorne à costa
 Eu vou saltar para o mar
 Se a minha sogra permitir
 Lance-se para o mar, mas retorne à costa
 A jovem beleza saiu do mar
 Usando um vestido rosa e branco
 Ela veio do mar
 Entre o mar e o rio
 Um marmeleiro crescia
 Ela veio do mar
 A noiva saiu dos banhos
 E o noivo espera por ela
 Ela veio do mar
 Entre o mar e a areia
 Uma amendoeira crescia
 Ela veio do mar.

⁵¹ Muitas vezes os dois termos são utilizados como sinônimos, porém mesmo que ambos tragam em si um aspecto moral, o ditado tem um caráter mais prescritivo, enquanto o provérbio envolve um jogo de palavras e um trabalho com a sonoridade, evidenciando sua função poética. Como exemplos, podemos citar “*Arvole sin*

ladino daqueles encontrados nas diversas línguas com que estes judeus tiveram contato. Considerados “o tempero das conversas” são utilizados sem parcimônia para expressar visões de mundo, acrescentando à vida mundana noções sobre a religião e as superstições. “A metáfora dos provérbios como sendo o ‘alimento do discurso’ dá a medida da importância dos *refranes* para os sefaraditas.” (LÉVY, I.J.; ZUMWALT, R.L. *apud* STILLMAN, Y.K.; ZUCKER, G.K., 1993, p. 269). Seu sentido pode variar de acordo com o contexto ou grupo e enquanto a maioria pode ser compreendida de imediato, alguns carregam um tom enigmático; “podem ser empregados para praticamente qualquer pessoa ou situação, contendo sempre elementos de sátira e humor [...] e foram naturalmente transmitidos de geração para geração.” (ANGEL, 2006, p.131).

Angel afirma que apesar da coletânea de ditados e provérbios sefaraditas ser diversificada, é possível classificá-los segundo seus temas principais.

No primeiro grupo reúne aqueles que ressaltam a crença de que o indivíduo não deva ser julgado por fatores externos. Como exemplo, pode-se citar:

*El rey es con la gente.
Los ojos no se inchen con moneda sino con polvo de tierra.
Kada uno saluda kon el chapeyo que tyene.*⁵²

Um segundo grupo trata do papel de amigos e vizinhos:

*El Dio que te guarde de vezino malo.
Del Dio y del vezino nada no se encubri.
No con quien naces sino con quien paces.*⁵³

O terceiro grupo trata de relações familiares:

*Hermano para el dia malo.
Una madre i una manta tapan muchas faltas.*

solombra” (Árvore sem sombra) para o primeiro tipo e “*No con quien naces sino con quien paces*” (Não com quem nasce, mas com quem vive) para o segundo.

⁵² O rei está com seu povo—a verdadeira nobreza está em identificar-se com o povo. [Após a morte,] os olhos não se enchem com dinheiro, mas com o pó da terra—não se deve atribuir excessivo valor aos bens materiais, mas sim às virtudes. Cada um saúda com o chapéu que tem—cada pessoa enfrenta a vida com os recursos que tem.

⁵³ Que Deus te proteja de maus vizinhos. De Deus e do vizinho não se esconde nada. Não com quem nasce, mas com quem vive—o caráter de uma pessoa não é determinado pelo nascimento, mas influenciado pela sociedade onde se vive.

*Hijos de mis hijos, dos veces mis hijos.*⁵⁴

O quarto reúne os provérbios sobre judeus e sua relação com não-judeus:

*Gudio ki no ayuda a otro non ay.
El turko dimanda sedaka en kantando, el grego yorando, el gudio en malkiziendo.
De adentro de una carpuz salio un gudio.*⁵⁵

O quinto grupo trata de compaixão pelos pobres e desfavorecidos:

*El harto no cree al hambriento.
Tanto lavora el povri k'el rico si enrikese.
En dia de luvia pensa en el provi: el tambien tiene frio.*⁵⁶

O sexto reúne *refranes* sobre assuntos econômicos:

*Quien merca lo que no tiene de menester vende lo que tiene de menester.
El que tiene quatro y gasta cinco, no tiene menester de bolsa.
Ken mira la gente nunca bive contente.*⁵⁷

O sétimo grupo fala de adversidades:

*En el mal se konosen los barraganes.
No ay mal ke no seya para byen.
Si los anillos cayeron, los dedos quedaron.*⁵⁸

⁵⁴ Irmão para um dia ruim—quando alguém tem um problema, é o irmão que vai socorrê-lo.
Uma mãe e uma manta cobrem muitas faltas.
Filhos de meus filhos, duas vezes meus filhos—a respeito do amor dos avós pelos netos.

⁵⁵ Não há judeu que não ajude outro judeu.
O turco pede caridade cantando, o grego chorando e o judeu amaldiçoando.
De dentro de um capuz saiu um judeu—os judeus estão em toda parte.

⁵⁶ O farto não acredita no faminto—quem vive em abundância pode não compreender a necessidade dos desprovidos.
De tanto que o pobre trabalha, o rico se enriquece.
Em dia de chuva pense também no pobre: ele também sente frio.

⁵⁷ Quem compra o que não necessita vende o que necessita—gastar dinheiro com frivolidades pode levar à pobreza.
Quem tem quatro e gasta cinco, não tem necessidade de um bolso—não gaste mais do que tem.
Quem se mira nos outros nunca está contente.

⁵⁸ É no sofrimento que se conhece os fortes.
Não há mal que não seja para o bem.
Foram-se os anéis, ficaram os dedos—mesmo que se perca algo, resta o mais importante.

No oitavo grupo, reúne maneiras para se lidar sabiamente com a esposa:

*Asno cayado por savio es tomado.
El ke pensa mucho no se va a Yerushalayim.
Todos los dedos de la mano non son unos.*⁵⁹

O nono reúne aqueles que falam de traços de caráter:

*Quien azno nace, azno muere.
No save apartar la kalavasa de la berenjena.
Arvole sin solombra.*⁶⁰

E finalmente o décimo grupo que trata de autoconfiança:

*A lo ke puedes solo no asperes de otros.
Gueso ke te kayo en parte, komelo kon arte.
Arremedyate kon lo tuyo, no seyas muhtach de dingunos.*⁶¹ (ANGEL, 2006, p. 131-8).

Segundo Armistead a investigação das adivinhações (*endevinas*) tem sido gravemente negligenciada. Afirma que estudos preliminares sugerem uma tradição rica, sendo parte de origem ibérica, parte emprestada do turco, grego ou de uma tradição pan-balcânica inespecífica. Os seguintes exemplos foram encontrados em Monastir (Macedônia), sendo o segundo com certeza de origem turca:

*Una coza y coza muy maraviyoza:
Cae en la mar y no se moja.
(El sol)*⁶²

⁵⁹ Um burro silencioso é tomado por sábio—o valor do silêncio
Aquele que muito pensa não vai a Jerusalém—quem muito pensa não assume os riscos necessários para um objetivo importante.
Todos os dedos da mão não são o mesmo—a diversidade faz parte da vida.

⁶⁰ Quem nasce burro, morre burro.
Não sabe diferenciar uma abóbora de uma berinjela.
Árvore sem sombra—se diz daquele que não ajuda os outros.

⁶¹ O que podes sozinho, não espere dos outros.
O osso que te coube, coma-o com arte—qualquer que seja a sua parte, faça dela o melhor.
Administre o que tem, não seja dependente de ninguém.

⁶² Uma coisa e uma coisa muito maravilhosa:
Cai no mar e não se molha.
(O sol).

[...] *Todu ay al mundu:*
Solu tres cozes no ay.
*(Capac al mar, milizine a la muerti, iscalere para asuvir a lus sielus).*⁶³ (ARMISTEAD, s/d).

4.2.5. *Kuentos, consejas i Djoha: moral e humor*

O folclore sefaradita é rico em *kuentos* e *consejas*, histórias de fundo humorístico ou moral, contadas tanto para crianças como para adultos. Muitas discorrem sobre temas bíblicos e lendas rabínicas enquanto outras falam de heróis e tendem a reforçar a noção de que os judeus são inteligentes, compassivos e amados por Deus. Um personagem muito popular é *Djoha*, uma adaptação do tipo turco *Hodja*, personagem folclórico do século XIII famoso por suas palhaçadas. Destituído das características muçulmanas do original, o protagonista sefaradita engana seus adversários com esperteza em algumas situações, para em outras portar-se como um tolo. O nome *Djoha* na cultura popular sefaradita é associado a um comportamento estranho ou engraçado. Diz-se: *echas de Djoha* ou *ya avlo Djoha*—atos de *Djoha* ou *Djoha* falou. A seguir, alguns exemplos de pequenas histórias com o famoso personagem:

Uma noite, quando *Djoha* estava dormindo, sua esposa o empurrou e falou: “*Djoha*, você pode por favor acender a luz à sua direita?” *Djoha* responde mal-humorado: “Você está fora de si? No meio desta escuridão, é possível para uma pessoa saber em qual sentido é a direita e em qual é a esquerda?”

Uma vez *Djoha* estava andando pela rua quando notou algo brilhando em um monte de lixo. Ele correu e pegou o objeto. Era um espelho. Olhando para ele *Djoha* disse: “Que figura feia! Não me admira que seu dono o tenha jogado no lixo!”

Um dos vizinhos de *Djoha* pediu seu burro emprestado. *Djoha* respondeu: “Infelizmente meu burro morreu.” Neste exato momento, no entanto, o burro zurrou. O vizinho falou: “Porque você mente para mim? Eu acabei de escutar a voz do seu burro!” *Djoha* respondeu solenemente: “Que pessoa cética você é! Cá estou eu, com minha longa barba, e você não acredita em mim, mas na voz de um burro estúpido?” (ANGEL, 2006, p. 141).

“[Nas comunidades sefaraditas] *Los kuentos vinían kontados oralmente durante la vida kotidiana, de padre en ijo, [por muestras madres i nonas], entre vizinos i amigos, en la*

⁶³ Há de tudo no mundo:

Somente três coisas não há.

(Uma capa para o mar, a cura para a morte e uma escada para ascender aos céus).

*kaye i en el merkado, en djudeo-espanyol, la lingua ke muestros padres konservaron kon fidelidad através los siglos.*⁶⁴—relata Koén-Sarano.⁶⁵ (KOÉN-SARANO, s/d a).

4.2.6. *Berenjenas i kalavasas*⁶⁶: a cozinha sefaradita

Orgulho sefaradita, a mesa farta abundante em cores, sabores e texturas está presente em todas as celebrações e reuniões familiares. A boa cozinha, rica em ingredientes frescos e temperos é transmitida através das gerações, estabelecendo em sua concretude um dos laços mais visíveis desta cultura, e tecendo a delicada teia da memória afetiva com um doce sabor de infância.

O sentimento religioso entre as crianças estava então intimamente ligado ao estômago porque cada festa [...] tinha suas guloseimas e pratos especiais. Assim, todos aguardavam com ansiedade as “*orejicas de Amán*”⁶⁷, [...] a “*alegría*”⁶⁸, os “*bimuelos con arrope*”⁶⁹, [...] a “*sodra*”⁷⁰, os “*travados*”⁷¹. (ESTRUGO, 1958, p. 63).

A cozinha sefaradita tem como base os vegetais frescos como quiabo, abóbora, abobrinha, berinjela, tomate, espinafre, aipo, batata e vagem. Azeite de oliva, alho e cebola, ovos, queijo, grão-de-bico, lentilhas, feijões e favas compõem o cardápio. O consumo de peixe, aves e carne, esta usualmente moída e preparada em forma de almôndegas ou picada em cozidos, respeita as limitações das leis dietéticas judaicas, sendo em geral reservado para ocasiões especiais. As sopas à base de caldo de galinha, levam *alitreia*, *fideos* e *tallarines*⁷². Os doces são feitos à base de farinha branca, frutas, açúcar. “As especiarias mais comuns são o cominho, coentro e açafrão. Para as sobremesas usa-se canela, água de rosas, almíscar lavanda, raspas de cascas de frutas cítricas e cardamomo, conhecido como *hel*.” (KOÉN-SARANO, s/d b).

Tendo a cozinha espanhola como base, sofreu influência dos países onde os sefaraditas se estabeleceram, em especial a Turquia, porém não apresenta diferenças significativas entre

⁶⁴ Os *kuentos* eram narrados oralmente durante a vida cotidiana, de pai para filho, [por nossas mães e avós] entre vizinhos e amigos, na rua e no mercado, em ladino, a língua que nossos pais conservaram com fidelidade através dos séculos.

⁶⁵ Qualquer ocasião era motivo para um conto. Estórias de família sobre situações cômicas ou exemplares eram imortalizadas com o objetivo de educar através de amostras do dia-a-dia ou simplesmente rir e fazer rir.

⁶⁶ Berinjelas e abóboras.

⁶⁷ Orelhas de Aman, doce típico da festa de *Purim*.

⁶⁸ Geleia feita à base de suco de frutas frescas e sementes de gergelim.

⁶⁹ Bolinhos de massa frita com um xarope que pode ser feito de mel ou frutas, típicos da festa judaica de Chanuká, o festival das luzes.

⁷⁰ Pão ázimo quebrado, embebido em caldo de galinha com ovos e limão servido na Páscoa judaica.

⁷¹ Tipo de biscoito embebidos em mel e açúcar.

⁷² Diferentes tipos de macarrão.

as diversas comunidades. “O prato típico de cada dia é o arroz, descascado e rosado com tomate, que se serve como último prato em todas as refeições duas vezes por dia. É melhor elaborado aos sábados e dias de festa, com carne de cordeiro ou frango.” (ESTRUGO, 1958, p. 67).

O café da manhã regular consistia de pão e queijo. No inverno as mulheres comiam o pão escaldado, feito com pedaços de pão duro cozidos em água, sobre os quais se colocava queijo ralado e um fio de azeite. Aos sábados, nos dias de festas judaicas e também nas festas familiares se comia pasteis ou *bureques*⁷³ de carne picada, queijo ou legumes (espinafre, berinjela, abóbora ou abobrinha) [...] acompanhado por *huevos enhaminados*⁷⁴. Esta comida festiva era regada com *raki* (aguardente). A refeição matinal das crianças em geral consistia de rabanadas de pão com azeite e açúcar. (MOLHO, 1950, p. 150).

Até o final do século XIX a dona da casa era a responsável pela preparação do pão para a família nas madrugadas de sexta feira, e nas noites de sábado fazia os bolos, doces e biscoitos para as visitas. “No inverno, depois de tirar os pães e biscoitos do forno, se assavam as amêndoas, nozes, avelãs e sementes de abóbora com as quais se faziam as guloseimas sefaraditas” (MOLHO, 1950, p. 150).

“Arroz de boda”

Categoría:
Primer plato

Ingredientes
2 vasos de arroz, 6 kucharas de azeite, 100 gramos de pinyones o almendras, 3 vasos de agua, 1 kucharika de sal.

Preparación
*Meter en moxo la mitad de los pinyones durante la noche. Lavar el arroz i escurrirlo bien. Kayentar la azeite i friyir la otra mitad de los pinyones o almendras asta ke se doran. Kitarlos de la azeite i meterlos aparte. Adjustgar el agua i la sal a la azeite i deshar buyir. Echar alientro el arroz i los pinyones ke fueron metidos en moxo. Tapar la kaldera i deshar kozer a fuego (fuego) muy moderado asta ke se absorba toda el agua. Echar por enriva los pinyones fritos i servir muy kayente.*⁷⁵ (RECETAS SEFARDÍES, s/d)

⁷³ Pastel feito à base de massa filo, com recheios de diversos sabores, usualmente queijo, batata, berinjela, entre outros. Pode ser encontrado também com recheios doces: maçã, uvas pretas e damascos são os mais usuais. Também conhecidos como *burrekas* ou *burekas*.

⁷⁴ Também conhecidos como *huevos haminados*. Ovos duros cozidos com azeite, temperos e casca de cebola por várias horas, o que os deixa com uma coloração marrom-avermelhada e um sabor particular.

⁷⁵ “Arroz de boda”

Categoría:
Primeiro prato
Ingredientes

2 copos de arroz, 6 colheres de azeite, 100 gramas de pinhões ou amêndoas, 3 copos de água, 1 colherzinha de sal.

Preparação

Deixar metade dos pinhões de molho durante a noite. Lavar o arroz e escorrer bem.

4.2.7. Ritos e costumes do bom nome

O ciclo de vida judaico, do nascimento à morte, passando pela maioridade religiosa e o casamento, ritualiza as formas de celebrar e honrar, e tem seu padrão estabelecido ora pela lei bíblica, ora pela interpretação rabínica. Se por um lado os sefaraditas sempre mantiveram os rituais como fator de pertencimento ao povo judeu, por outro muitas vezes acrescentaram novos e enriqueceram os já existentes com seus costumes próprios.

O *Brit Milá*, ou a cerimônia de circuncisão de meninos em seu oitavo dia de vida é a formalização do pacto do povo com o Deus de Israel, e que marca o momento onde o menino recebe seu nome em hebraico. A crença popular sefaradita de que o período entre o nascimento e a circuncisão são especialmente delicados para a mãe e o recém-nascido, quando “as forças do mal se unem e tentam dominar as duas criaturas fracas”, (BEN AMI *apud* STILLMAN, Y.K; ZUCKER, G.K., 1993, p. 269) gerou uma série de costumes, dentre os quais uma vigília festiva na véspera da cerimônia.

Em Rhodes [...] os judeus passavam a noite antes da circuncisão festejando, dançando e banquetando com doces, frutas e vinho, enquanto mantinham vigília contra feitiçarias. [...] Tradicionalmente mulheres cantavam versos bíblicos ou músicas de boas vindas enquanto decoravam uma cadeira especial [para a cerimônia] e passavam entre os convidados uma bandeja com velas e uma tigela de água. A mãe do bebê acendia a vela maior e colocava uma moeda no pote. A bandeja passava em seguida por todos, primeiro para os homens, então para as mulheres. Cada um acendia uma vela e acrescentava uma moeda. Quando todos já haviam acendido uma vela a bandeja era leiloadada; a família do bebê tradicionalmente fazia o lance mais alto para ficar com a bandeja e, é claro, com a tigela de moedas. Quando o pai era pobre, muitas vezes ele recebia o dinheiro arrecadado e nenhum leilão era realizado. Quando o pai era rico doava o dinheiro para a caridade ou então para a sinagoga. (KLEIN, 2000, p. 217-20).

O nascimento de uma menina não está vinculado a nenhuma cerimônia específica no judaísmo, sendo celebrado de acordo com costumes locais ou sequer considerado em muitas comunidades. Dentre os sefaraditas, entretanto, o hábito espanhol medieval de receber a menina recém-nascida com uma bênção das *Fadas*, ou *Hadas*, foi incorporado e adaptado com variações regionais, sendo mais comum entre as comunidades do Marrocos e de Esmirna, na Turquia. Em um período que pode variar de oito dias a um ano de vida da criança de acordo com cada comunidade, a família recebe parentes, amigos e vizinhos em casa com a

Aquecer o azeite e fritar a outra metade dos pinhões ou amêndoas até dourar.
Tirá-los do azeite e separá-los. Adicionar água e sal ao azeite e deixar ferver.
Colocar o arroz e os pinhões que ficaram de molho. Tampar a panela e deixar cozinhar em fogo muito lento até que toda a água seja absorvida. Colocar em cima os pinhões fritos e servir muito quente.

presença de um rabino para uma celebração festiva onde a menina recebe seu nome perante o povo de Israel. Esta cerimônia é conhecida como *Fadas*, *Fadamyento* ou ainda *Siete Kandelas*⁷⁶. A mãe carrega a filha nos braços e a entrega à madrinha, que a coloca sobre uma fina almofada de seda bordada ou renda, enquanto os convidados expressam seus bons desejos, entregando joias, anéis, pulseiras e colares, ou moedas como um símbolo de abundância, saúde e felicidade. Convida-se sete pessoas para acender as velas que estão em uma bandeja e o rabino abençoa a menina com a prece *Misheberach*:⁷⁷

Aquele que abençoou nossas matriarcas
Sara, Rebeca, Raquel e Lea,
as profetisas Miriam, Abigail e a rainha Ester,
Também abençoe esta querida criança em tempo útil
e um bom augúrio seja o seu nome
(nome) filha de (nome do pai) (SEFARAIRES, s/d).

Hadar refere-se nascimento de uma menina na diáspora sefaradita⁷⁸ como sendo caracterizado pelo silêncio—“um breve momento de quietude”—diz. “O rabino murmurava o nome no ouvido do bebê. [...] Este silêncio entrou para o tesouro dos provérbios do judeu-espanhol como ‘*Estash cayados, como ke vos nasiera ija*’⁷⁹.” (HADAR, 2010, p. 211).

Segundo a tradição sefaradita os meninos e meninas recebem os nomes dos avôs e avós ainda vivos, como forma de homenagem e de lhes dar um senso de continuidade, diferentemente dos ashkenazitas, que honram parentes já falecidos. Os nome masculinos são em geral de origem bíblica—Josef, Moisés, Nessim, Rafael, Isaac, Abrão, Jacob—ou suas variações em hebraico ou espanhol. Muitos recebem também nomes de origem espanhola, como Alberto, Rodolfo, Roberto, Moreno, Leon. Os nomes femininos, por sua vez, além daqueles de origem bíblica—Raquel, Lea, Miriam, Rebeca, Ester, Judith, Sara, Hannah, Ruth—“indicam a intenção de influenciar no caráter, natureza e no destino favorável da criança.” (HADAR, 2010, p.212). A escolha do nome traz implícita uma bênção e demonstra a crença do poder da palavra. “*Avla bien para ki ti venga bien*”⁸⁰—diz a tradição. Dentre os mais comuns há os que simbolizam alegria de viver (*Alegría*, *Vida*, *Vidabuena*); beleza (*Bela*, *Formosa*, *Jamila*⁸¹); graça e gentileza (*Gracia*, *Dulce*, *Gentil*); amor (*Amada*); luz e corpos celestes (*Estrella*, *Luna*, *Sol*); boa fortuna (*Fortuna*, *Bienvenida*, *Ventura*); beleza e

⁷⁶ Sete velas.

⁷⁷ Do hebraico, “aquele que abençoou”, aqui na versão sefaradita que inclui as profetisas e a rainha Ester.

⁷⁸ O termo refere-se ao período pós expulsão da Espanha.

⁷⁹ Vocês estão quietos como se tivessem tido uma menina.

⁸⁰ Fale o bem para que te venha o bem.

⁸¹ Bela, em árabe.

honestidade (Clara, Blanca); flores (Rosa), pedras preciosas (Perla, Oro) ou senhoras e rainhas (Dama, Reina).

4.2.8. *Las buenas mujeres: o poder da mágica*

Algumas ideias e práticas populares no Império Otomano nunca foram totalmente aprovadas pelas autoridades rabínicas, no entanto, devido a sua vasta aceitação não puderam ser totalmente excluídas do âmbito religioso. Para os sefaraditas, assim como para muitos outros povos, a relação com o mundo espiritual era repleta de perigos. “A saúde, a boa fortuna, a fertilidade, a alegria, a vida amorosa e a duração dos dias de alguém, tudo isto poderia ser reduzido pela ação dos espíritos.” (LÉVY; ZUMWALT, 2002, p. 9)

A mágica judaica deriva da crença da existência de um temido “mundo intermediário”, um mundo que não é da carne nem exclusivamente do espírito. Demônios e anjos contados aos milhares o povoavam e através de sua intermediação os poderes mágicos eram colocados em prática. O termo mais frequentemente usado para mágica era *hashbaat malachim* e *hashbaat shedim*, invocação e conjuro de anjos e demônios. O papel peculiar dos anjos, a contraparte celestial de cada fenômeno terreno como servos e emissários de Deus e mais próximos de Seu ouvido, tornavam poderoso o homem que conhecesse os segredos para curvá-los à sua vontade. Os demônios, por outro lado, investidos de todas as potências temíveis que uma forma ainda primitiva e animista do imaginário folclórico pudesse conceber, eram igualmente capazes de fazer a fama e a fortuna de quem exercesse um poder mágico sobre eles. (TRACHTENBERG, 2004, p. 25).

Certas precauções para a proteção contra a ação dos espíritos eram necessárias e poderiam se dar pela utilização de eufemismos para evitar a menção de seus nomes ou pelo uso de encantamentos, remédios e amuletos. As doenças eram compreendidas como tendo não somente uma causa física, mas também um fundo espiritual, sendo que sua cura dependia da determinação da natureza do contato com o mundo dos espíritos, que podia ser *mal ojo*, *espanto*, ou *echizo*.⁸²

As mulheres desempenhavam papel central na proteção da família e algumas conheciam em profundidade as práticas de cura. Referidas como *muestras madres*, *las buenas mujeres*, *las madres de mi madre*, *las bavas*, *las tias* ou *las ermanas*⁸³, estas senhoras visitavam as casas quando solicitadas e preparavam encantamentos e remédios, chamados de *melezina de mujeres* ou *kozás de kaza*⁸⁴ e eram muito respeitadas pela comunidade.

⁸² Mau olhado, susto ou feitiço.

⁸³ Nossas mães, as boas mulheres, as mães de minha mãe, as avós, as tias ou as irmãs.

⁸⁴ Remédios de mulheres ou coisas de casa.

A exclusão de mulheres da prática religiosa pública nas culturas tradicionais monoteístas terminou por gerar um senso de irmandade, caracterizado pelo intercâmbio constante de experiências e práticas.

Textos e cerimônias femininas eram geralmente desprovidos de qualidades distintivas, o que os tornava mais universais e adequados para o intercâmbio cultural. Embora seja difícil imaginar uma judia, uma cristã ou uma muçulmana usando cerimônias religiosas umas das outras, eles poderiam “passar sem alarde” de um grupo para outro. Este é um exemplo interessante de irmandade feminina internacional que põe em questão os limites inter-religiosos, inter-culturais e inter-étnicos. (ALEXANDER; PAPO, 2011, p. 25).

4.2.8.1. *Dize la boka lo ke va yevar la alma*⁸⁵: a força da palavra

*Avla bien para ki te venga bien.
El ke mal pensa, para si se lo pensa.
La mijor palabra es la ke no se avla.* (LÉVY; ZUMWALT, 2002, p. 75).⁸⁶

Segundo a tradição judaica, Deus criou o mundo através da palavra e viu que era bom. “E Deus disse: ‘Haja luz’ e houve luz. E Deus viu que a luz era boa.”—diz o texto bíblico. (GORODOVITS, D.; FRIDLIN, J., 2006, Gen. 1:3-4, p. 11). O poder da palavra está ligado à fonte divina e formou a base da mística judaica. “A fala estava conectada à respiração e assim à vida e à alma viva. Deus soprou vida em Adão.” (LÉVY; ZUMWALT, 2002, p. 76).

Largamente utilizadas pelos sefarditas, as bênçãos são compreendidas como meio de proteção que afastam o mal pelo poder da palavra, assim como as falas e os pensamentos negativos são evitados para que não se provoque os maus espíritos. Os termos “bênção” e “maldição” compartilham da mesma origem latina “*bendezir*” e “*maldezir*” e no folclore sefardita têm fórmulas similares, muitas vezes intercambiáveis. A forma “*Di lus sielos ki li venga la bendision*”, por exemplo, pode ser usada como “*Di lus sielos ki li venga la maldision*”⁸⁷. Como forma de reconhecimento de que a vontade divina a tudo precede, costuma-se iniciar os bons desejos com expressões como “*Primero tu, Adonai*”, “*Primero il Dio*” ou “*Kon il nombre dil Dio*”⁸⁸. O nome dos patriarcas e matriarcas do povo de Israel também são frequentemente evocados, conectando a vida terrena ao sagrado, na crença de

⁸⁵ A boca pronuncia o que acontecerá à alma.

⁸⁶ Fale o bem para que te venha o bem.

Aquele que o mal pensa, pensa o mal contra si próprio.

A melhor palavra é a não dita.

⁸⁷ “Que dos céus lhe venha a bênção” e “Que dos céus lhe venha a maldição”, respectivamente.

⁸⁸ “Acima de tudo, Tu, ó Senhor”, “Acima de tudo, Deus” ou “Em nome de Deus”.

que esta associação torna o indivíduo um dentre eles. Como diz o ditado: “*Ajuntate a los buenos i seras uno de eyos*”⁸⁹.

A fim de se mostrar a uma pessoa que não se sente inveja de sua boa fortuna, costuma-se dizer “*De ojo negro ke te guarde il Dio*”⁹⁰, ou se alguém falar sobre alguma desgraça ou morte, se acrescenta “*Leshos di muzotros ki sea*”⁹¹. Se algo de ruim acontece a alguém, deseja-se “*Kapará ki sea para todos los djudios*”⁹². “Na véspera do ano novo judaico costuma-se sacrificar um galo para expiar os pecados de um homem e uma galinha para os de uma mulher. [Este ritual recebe o nome de *kapará*.] Na crença popular, esta é oferecida em expiação para o mal ou infortúnio. Se alguém quebrar um prato, gritarão: *kapará!*” [que sirva como *kapará*]. (LÉVY; ZUMWALT, 2002, p. 82-3).

Enquanto as bênçãos agem como uma barreira contra o mal, as maldições têm a função de enfraquecer o poder da palavra dita a fim de causar danos. Tal o poder de uma maldição que ela, acredita-se, é capaz de causar a morte de alguém, ou atingir alguma pessoa próxima daquela que foi amaldiçoada. Existe, no entanto, o costume de se negar a maldição principalmente quando dita para um parente ou amigo, a forma mais nefasta de esconjuro. Adiciona-se uma palavra que funciona como um antídoto, com em “*El Dio que no te mate*”, ao invés de “*El Dio que te mate*”⁹³. “Moshe Shaul usa o termo *baldar*, que pode ser entendido como absolver, anular, para referir-se esta forma de maldição.” (LÉVY; ZUMWALT, 2002, p. 85).

Alinhado ao mesmo conceito, na cultura popular sefardita não se deve mencionar demônios pelo nome, uma vez que a simples menção pode levar ao seu aparecimento. Em vez disto, deve-se usar eufemismos, tais como: *Los de basho* (aqueles de baixo), *los mejores de mozotros* (os melhores do que nós), e assim por diante. [...] Mesmo a história de uma experiência pessoal negativa deve ser deslocado da primeira para a terceira pessoa, e de lá para cá. Por exemplo, as palavras *estava hazino* (eu estava doente) serão imediatamente seguidas das palavras *el/eya aya* (aquele/a ali), que transfere o mal para uma pessoa desconhecida e um lugar longínquo. A menção de doenças ou de eventos infelizes é geralmente acompanhada por uma expressão de distanciamento, como: *londje de mozotros* (longe de nós), *leshos de kaza de djidio* (longe de um lar judaico) ou *ke non moz oyga la mala ora* (que você não ouça uma mal hora). Por outro lado, até o início dos tempos modernos, os judeus sefarditas fizeram uso abundante de bênçãos para ocasiões ou situações pessoais de um indivíduo em um determinado momento, uma vez que a bênção tem o poder de influenciar a realidade. (ALEXANDER; PAPO, 2010, p. 58).

⁸⁹ “Associe-se aos abençoados e serás um deles.”

⁹⁰ “Que Deus te proteja do mau olhar”

⁹¹ “Que seja longe de nós”

⁹² “Que seja um sacrifício em nome de todos os judeus”. A *kapará* tem origem na passagem bíblica da intenção do sacrifício de Isaac por seu pai Abrão, e que foi substituído por um cordeiro.

⁹³ “Que Deus não te mate” ao invés de “Que Deus te mate”.

4.2.8.2. *Mal ojo, espanto i echizo*: as origens do mal

O mau olhado, conhecido como *mal ojo* (em ladino), *nazar* (em turco), *ayin hará* (em hebraico) ou ainda *ojo kui* (do ladino, ‘olho negro’) ou *ojo vazio* (do ladino, ‘olho vazio’) está no centro da cultura popular sefaradita. Da perspectiva popular ele é a causa de tudo que dá errado. “Quando uma pessoa não se sente bem, ela já sabe que é por causa do olho.” (ZUMWALT, 1996, p. 264). A noção de mau olhado não é exclusivamente judaica tendo sido também compartilhada por cristãos e muçulmanos dentre os quais os judeus viveram. Popularmente se dizia que “o mau olhado esvaziava palácios e preenchia sepulturas” (ANGEL, 2006, p. 143).

A fim de afastar os efeitos nocivos do *mal ojo*, são comuns exclamações do tipo: “*Ojo!*”, “*Ojo malo ke no kaiga*”, ou “*Al ajo ke se le vaiga*”⁹⁴ e há pessoas que cusparam para afastá-lo. Segundo a crença, este poder malicioso é despertado consciente ou inconscientemente pela inveja e pela cobiça e acredita-se que se possa ser combatido com amuletos como alho, arruda, contas ou pedras azuis e olhos gregos, carregados no bolso, alfinetados na roupa dos bebês ou usado na decoração da casa.

Coloca-se alho no bolso, na casa, nas portas. Os bebês quando nascem, coloca-se sob os travesseiros. E costuma-se usar contas azuis. [...] Para um novo bebê se usa uma pulseira com uma *hamsa* (mão de fátima), contas azuis, alguns *ujikos* (olhos gregos). Coloca-se também um livro religioso [sob o travesseiro], para manter a criança segura. (ZUMWALT, 1996, p. 264).

A mãe e o bebê recém-nascido na diáspora sefaradita eram especialmente cuidados contra o mau olhado, escondidos por cortinas ao redor da cama e pela presença constante de amigos e parentes encarregados de protegê-los, conhecidos como *akonpanyados*⁹⁵ e acendiam-se velas pela casa para afastar os maus espíritos.

A eterna vigilância era a palavra de ordem; os maus espíritos estavam em todo lugar, aguardando impientemente o momento em que pudessem agarrar alguém. Mas em certos estágios críticos da vida, quando a resistência da pessoa estava enfraquecida, sua atenção parecia distraída, ou quando sua alegria extraordinária aguçava indevidamente a inveja e a animosidade dos espíritos do mundo, o perigo era acentuado e as defesas eram correspondentemente reforçadas. Estes eram os momentos do ciclo da vida “quando a estrela da pessoa estava baixa”: nascimento, doença, morte e no dia do casamento, o momento mais feliz do homem, era especialmente perigoso. Estes eram os momentos da maior vulnerabilidade do indivíduo, quando a luta contra os espíritos intensificavam-se. E estas eram as ocasiões escolhidas pelo feiticeiro como mais propícias para a sua obra

⁹⁴ “Olho!”, “Que o mau olhado não te atinja” e “Que se vá com o alho!”

⁹⁵ Acompanhantes.

sinistra, os momentos em que a maldição e o mau olhar cobravam seu maior pedágio. (TRACHTENBERG, 2004, p. 47-8).

Se o *mal ojo* e o *espanto* podem ocorrer de forma não intencional, o *echizo* se dá por prática premeditada de encantamentos mágicos. “O *espanto* se dá por acidente, um choque ou um sonho mal. [...] No *echizo*, a forma de contato com o mundo espiritual é direta, pelo uso consciente de encantamentos poderosos através da manipulação de objetos que levam a uma finalidade desejada.” (LÉVY; ZUMWALT, 2002, p. 11).

4.2.8.3. Talismãs⁹⁶, encantamentos e feitiços: a cura para todos os males

Uma das ferramentas mágicas mais populares é o talismã, conhecido em hebraico como *kemeá*. Os sefaraditas usam pequenos saquinhos feitos de tecido contendo um pergaminho no qual são escritos “nomes de espíritos, bênçãos, encantamentos, figuras geométricas, etc.” (MOLHO, 1950, p. 283) cujo texto varia segundo a necessidade, e que são carregados no bolso ou presos dentro da roupa.

Se alguém sofre de uma doença incurável, se invoca o anjo Rafael, encarregado de curar os homens. Se sofre de neurastenia, é porque está possuído por demônios. É preciso expulsá-los empregando-se o texto em que se mencionam os bons espíritos. A *kemeá* é também um remédio eficaz contra a anemia, as doenças oftálmicas e pode, inclusive, servir como preventivo contra a morte prematura. Pode servir também contra o mau olhar e para fazer reinar a paz conjugal. (MOLHO, 1950, p. 283-4)

A fim de curar e prevenir doenças, estes talismãs são confeccionados por conhecedores do mundo da magia e muitas vezes contêm nomes místicos e citações bíblicas, o que lhes confere maior credibilidade.

Dois objetos rituais [judaicos] de caráter ambíguo são os filactérios⁹⁷ e a *mezuzá*⁹⁸, que têm desempenhado ao mesmo tempo papel supersticioso e religioso. Os filactérios, sem dúvida, foram desenvolvidos a partir de alguma forma de amuleto ou talismã, e quando seu caráter religioso estava já firmemente consagrado, o Talmud ainda reteve reminiscências de sua utilidade mágica em vários enunciados indicativos de que eram popularmente vistos como capazes de afugentar os demônios. [...] A *mezuzá*, ao contrário, manteve seu significado original como um talismã, apesar dos esforços dos rabinos para torná-la um símbolo exclusivamente religioso. Derivada de um talismã primitivo afixado no umbral das portas

⁹⁶ Amuletos e talismãs são muitas vezes confundidos, porém enquanto o talismã é sempre feito por uma razão definida, um amuleto é usado de uma forma geral, tal como evitar o mal ou atrair boa sorte.

⁹⁷ Nome dado a duas pequenas caixas presas a tiras de couro, dentro das quais está contido um pergaminho com trechos do Pentateuco e utilizado durante certos serviços religiosos.

⁹⁸ Pergaminho contendo trechos do Deuteronômio colocado nos batentes das portas das casas habitadas por judeus ou de instituições judaicas, protegidos por pequenas caixas decoradas, com o propósito de cumprir o mandamento descrito no mesmo livro bíblico.

para manter os demônios fora da casa, os rabinos lhe deram um conteúdo religioso sob a forma de uma tira de pergaminho inscrito com os versos bíblicos Deut. 6:4-19, 11:13-20, na esperança de que este se tornasse uma lembrança constante do monoteísmo—uma tentativa sábia de reinterpretação ao invés de uma proibição inútil. (TRACHTENBERG, 2004, p. 145).

Além de amuletos e talismãs, a cultura sefardita também lança mão de rituais de cura. Ao estudar a atividade das curandeiras em Sarajevo, Alexander e Papo classificam os ritos mais comuns em três categorias: *prikantes*, *lehashim* e *segulot*.⁹⁹ Os dois primeiros eram formulações verbais ditas de forma ritual. A grande diferença entre os dois tipos era o idioma do enunciado e o sexo daquele que o realizava. Os *prikantes* eram feitiços sempre recitados em ladino, quase sempre realizados por mulheres, enquanto o *lehashim* eram pronunciados em hebraico ou aramaico e quase sempre executados por homens. As *segulot* não incluíam necessariamente formulações verbais e em geral continham versículos bíblicos em hebraico, sugerindo que fossem executadas majoritariamente por homens. Alexander e Papo concluíram que o papel de *prikanteras*, ou curandeiras especializadas, era desempenhado eminentemente por mulheres mais velhas ou idosas e já viúvas que eram percebidas por suas comunidades como possuidoras de poderes especiais. Os rituais simples, no entanto, podiam ser executados por qualquer pessoa. (ALEXANDER; PAPO, 2010, p. 68-78).

Em situações mais severas quando os outros rituais falhavam, praticava-se o *indulko*, uma cerimônia que “envolia um apelo direto aos demônios e a retirada intencional de todo objeto sagrado da casa”. (ALEXANDER; PAPO, 2010, p.102). Molho acrescenta que as curandeiras utilizavam-se de “encantamentos, fórmulas cabalísticas [...] acompanhados de práticas simbólicas misteriosas que davam, segundo alguns, resultados maravilhosos inclusive em casos em que a ciência fosse impotente.” (MOLHO, 1950, p. 277).

Um outro método de cura física e emocional era a *enseradura*, ou isolamento. A vítima do mau olhar ficava encerrada em seu quarto durante um mês lunar. A curandeira a visitava logo após a meia noite, perguntava o nome do responsável pelo *mal ojo* e dirigia-se à casa da pessoa, onde lavava os degraus da escada coletando a água desta lavagem, e a levava para a paciente, que ao bebê-la se via livre do poder do mau olhar. (ANGEL, 2006, p. 144).

Este sistema de cura e proteção doméstico cuidava especialmente de mulheres e crianças. “Quando um homem ficava doente, era frequentemente devido a um *echizo*, em geral mágicas amorosas realizadas por mulheres com a intenção de alterar o objeto de afeição; assim, em última instância, estava ligado novamente à mulher.” (LÉVY; ZUMWALT, 2002, p. 33).

⁹⁹ Feitiçaria, encantamentos e talismãs.

Estas cerimônias eram percebidas pelas curandeiras como uma solução adequada, uma tradição judaica antiga. Assim, a experiência nesta área lhes atribuía o *status* de *tzadikot* (mulheres justas), tanto a seus próprios olhos como na opinião da comunidade tradicional. Às vezes, os rabinos reconheciam seu mérito, enquanto em outras eram contra suas práticas em função da lei judaica. Essa oposição, no entanto, não levou à extinção destas cerimônias e não ameaçou sua posição na comunidade judaica tradicional. Em contraste com a imagem criada pelos textos escritos pela elite masculina (a princípio pelos rabinos e mais tarde por aqueles com educação secular), estas mulheres não consideravam suas ações supersticiosas ou um desvio do caminho justo e, mais ainda, não as viam como atos estúpidos. Do seu ponto de vista, este era o único judaísmo com que estavam familiarizadas. (ALEXANDER; PAPO, 2010, p. 110).

5. KAMINOS DE LECHE I MIEL

*Senior del Mundo
ke vaiga i venga
mal ke no tenga.
Kaminos de leche i mel,
kaminos buenos.
Ke me guarde el Dio de todo mal.*¹⁰⁰ (LÉVY; ZUMWALT, 2002, p. 83-4).

“Uma mulher sefaradita frequentemente saúda suas visitas com a bênção ‘que você venha com doçura e vá com doçura’ e então a coloca em prática, oferecendo doces [...] tanto na sua chegada, quanto na sua partida.” (LÉVY; ZUMWALT, 2002, p. 83). Não poderia haver melhor escolha para o nome do grupo de mulheres sefaraditas que inspirou esta pesquisa. Nesta seção descreverei nossos encontros e os pequenos grandes tesouros que elas compartilharam comigo, sempre com a doçura, o acolhimento e a graça típicos desta cultura, e analisarei os dados sob a perspectiva da memória individual e coletiva, buscando compreender a identidade do grupo e o lugar ocupado pelas mulheres dentro da tradição sefaradita.

Nas entrevistas que realizei com as integrantes do grupo *Kaminos de Leche i Miel* foram abordados em um primeiro momento os aspectos de sua história familiar, uma vez que a trajetória e os múltiplos lugares de origem desta população também constituem elementos essenciais para a compreensão da formação da comunidade sefaradita de São Paulo. Em seguida foram levantados os elementos do modo de vida e da cultura mais presentes em cada história particular e finalmente, na análise do conjunto, busquei delinear os aspectos da presença sefaradita na comunidade local e as especificidades do papel feminino na preservação e transmissão desta cultura. A entrevista com Clara, entretanto, teve como foco a formação e as atividades do grupo e o seu papel como coordenadora.¹⁰¹

¹⁰⁰ Senhor do mundo
que eu vá e que eu venha
que nada de mal me aconteça.
Caminhos de leite e mel,
bons caminhos.
Que Deus me guarde de todo o mal.

¹⁰¹ Farei referência às entrevistadas usando somente seu primeiro nome a fim de preservar sua privacidade. Nas transcrições, quando necessária a diferenciação, as falas das entrevistadas serão indicadas com a inicial de seu primeiro nome e as minhas com a letra “E” (entrevistadora). No caso de Esther, suas falas serão indicadas com ES quando necessário.

5.1. RUTH E AS RAÍZES

A primeira entrevista que conduzi foi com minha tia Ruth. De alguma maneira este encontro me auxiliaria a entrar no universo que eu pretendia pesquisar. Escutar as antigas histórias de família, porém desta vez com um olhar crítico de investigadora, preenchendo os hiatos da história diluída pelo tempo e pela distância, me possibilitaram organizar internamente a memória das gerações que me antecederam. A proximidade com a entrevistada me permitiu construir minha própria narrativa me colocando também como personagem de seu relato. Waterston e Rylko-Bauer salientam que “existe uma longa tradição na antropologia em se usar a experiência pessoal como ímpeto para se estudar um determinado assunto ou incorporar de fato estas experiências no processo de pesquisa e análise e o trabalho pode variar em gêneros relacionados e sobrepostos: história de vida, biografia cultural, memória, autoetnografia e narrativa pessoal.” (WATERSTON; RYLKO-BAUER, 2006, p. 405). McIlveen, por sua vez, define autoetnografia como “a análise da narrativa do cientista intimamente relacionado a um determinado fenômeno, [...] mas que não tem o mesmo sentido que a autobiografia literária. “Não é simplesmente a narração de uma vida”—afirma—[...] “[mas] uma forma específica de investigação crítica incorporada na teoria e na prática,” (McILVEEN, 2008, p. 3) e é deste lugar que me propus a compreender esta entrevista.

Meus avós, minha tia e minha mãe chegaram ao Brasil em 1947. Durante a Segunda Guerra, escaparam a tempo de Sarajevo na atual Bósnia e Herzegovina, fugindo para Split e em seguida refugiando-se em Kaštel Štafilić, ambas na Dalmácia, região que na época era ocupada pelos italianos. De lá, foram levados para a Itália, onde passaram cinco anos. A princípio estiveram retidos ao norte no vilarejo de Castelnuovo don Bosco perto de Turim, depois foram transferidos para o campo de concentração de Ferramonti na Calábria. Após a liberação do campo, passaram por Bari e Palermo e com o final da guerra terminaram por se estabelecer em Roma antes da partida para o Brasil, quando as quotas de imigração para a Austrália, o destino desejado, se encerraram. A atitude dos italianos, que muitas vezes descumpriram ordens superiores a fim de proteger os judeus do nazismo lhes salvou a vida e o sentimento de gratidão perdura até hoje. Como me relatou Ruth: “Para mim, italiano é um povo que eu adoro, eu tenho uma admiração muito grande. Realmente eles nos salvaram a

vida e não podemos falar nada. Eu sei que teve problemas com outros judeus, os italianos, mas nós, os prisioneiros, não podemos falar nada.”¹⁰²

Muito pouco se fala, seja no meio acadêmico ou comunitário, no Brasil ou no exterior, sobre a história dos judeus na antiga Iugoslávia, especialmente a respeito das singularidades vividas por estas população durante a Segunda Guerra Mundial. Aqueles que permaneceram em território iugoslavo foram exterminados, entretanto a transferência para a Itália garantiu a sobrevivência daqueles que tiveram a sorte de alcançar este destino. Se por um lado as condições de vida na Itália durante a guerra assim como em toda a Europa eram árduas, por outro, os “judeus estrangeiros” não sofreram maus tratos e não passaram por campos de extermínio. Ruth me contou sobre a vida no vilarejo onde ficaram detidos inicialmente:

Nós não podíamos sair de lá, estávamos naquele vilarejo. A casa ficava na frente de uma igreja, segundo meu primo, nós éramos trinta que estavam em Castelnuovo don Bosco, com crianças e tudo. Era uma casa que era em frente à igreja e teve vários deles que se converteram, prá que fossem considerados católicos e pensavam que iam ser liberados, ou que iam ser melhor tratados. Mas depois que a guerra acabou, todos eles voltaram, ninguém ficou católico. Todo mundo voltou à sua antiga religião. E nesta casa, estávamos todos atulhados. Eu não me lembro bem quantos eram, mas eu sei que num quarto, eu ficava com meus pais e tinha um fogão prá aquecer a casa, ou só era o quarto, não sei. [...] [Os italianos] davam [dinheiro] prá cada pessoa tanto, e você, vire-se, compra o que você quiser. Eu me lembro que minha mãe sempre me dava um não sei quanto e eu ia comprar fruta. Tanto que quando, muitos anos depois eu voltei prá lá, a moça que me vendia fruta, eu fui ver a casa, aí ela disse: “*Qui ci abitavano degli ebrei.*”¹⁰³ Aí eu falei prá ela: “*Ma eravamo noi!!!*” Que éramos nós! E ela se lembrou, sessenta anos depois, quando eu voltei. Aí eu falei: “Mas depois nós mudamos de casa, onde era?” E ela falou pro taxista: “A outra casa é aí, aí, aí.” Porque eu não teria achado, porque era muito pequena e o vilarejo é todo assim, cheio de umas montanhas. Então depois nós tivemos que trocar de casa. Eu acho que era menor, qualquer coisa, então morávamos minha mãe, meu pai, minha irmã e eu, a minha avó Rosa com o Herman, a Greta com Eko. Esses que nós morávamos. E meu avô, não tinha carne lá, claro, e ele criava gansos e frangos.

Quando eu era menina, uma tia-avó iugoslava veio passar uma temporada conosco. Habilidade com crianças, rapidamente ganhou minha confiança e amor eterno. Desde cedo eu ouvira histórias sobre a resistência dos *partisans*, grupo do qual ela fizera parte e que sempre me encheu de orgulho. Em algum lugar do meu íntimo eles ganharam uma forma quase mágica, rodeada de heroísmo. Notei que Ruth não a mencionara:

E: E tinha a tia Laura, também.

R: Tinha. Bom a tia Laura, essa não precisava [fugir]. Essa era médica, comunista, *partisan* e estava nas montanhas lutando. Então essa ficou a guerra toda nas montanhas e ela se salvou, porque como ela era médica e todo mundo precisava dela, então quando ninguém tinha comida, ela tinha, você entendeu? Porque todo mundo precisava dela, ela salvava a

¹⁰² Entrevista concedida por Ruth a Rafaela Barkay em 11.out.2012.

¹⁰³ Do italiano: aqui moravam os judeus.

vida de todo mundo e ela passou a guerra toda lá. E depois quando ela voltou no fim da guerra, ela chegou a ser tenente-coronel.

O pai de Ruth também era médico e exerceu a profissão na Itália durante a guerra, tanto em Castelnuovo don Bosco, onde muitas vezes garantiu alimento extra para a família recebido em troca de seus préstimos aos camponeses, como no campo de Ferramonti. Anos mais tarde, já adulta, por obra do acaso Ruth encontrou uma folha do receituário do pai.¹⁰⁴

Como meu pai era médico e lá não tinha, então ele cuidava de todos os camponeses lá e eles lhe pagavam em comida. Por isso que nós todos estávamos um pouquinho melhor do que os outros. Porque nós recebíamos acho que três liras, não sei quanto, prá poder sobreviver. Não é que nós não tínhamos nada, senão de que íamos viver?

E uma coisa que eu sei é que meu pai trabalhava como médico e a única prova que eu tenho de que ele trabalhava lá, foi que eu descobri não faz muito tempo, eu tinha um atlas. Naquela época não tinha atlas prá comprar, novo e ele comprou um atlas velho e minha mãe colou todo o atlas com papel vagabundo, papel de pão, naquela época, qualquer coisa e com farinha, com cola de farinha. E eu fui tirar, como meu primo, o Igor, ele coleciona atlas antigos, até eu falei: “O que eu vou fazer com isso aqui?” Então eu fui tirando todos aqueles papeis e fiz o tratamento de restauro. E de repente eu comecei a tirar um papel que era mais claro e eu fui abrindo e de repente eu vi escrito Dott.—doutor. Não é que quando eu tirei, tava escrito Dott. Rodolfo Sprung, receituário, Castelnuovo don Bosco? E não é que eu tenho? É uma prova! É a única prova que eu tenho, que nós temos.¹⁰⁵

Transferidos para Ferramonti, onde os internos eram alojados em barracões e as famílias podiam ficar juntas, receberam um quarto para os quatro. Nas dependências do campo praticava-se intensa atividade comunitária—havia sinagogas, uma escola para as crianças onde se ensinavam as disciplinas básicas e o hebraico, e organizavam-se atividades culturais.

Quando chegamos em Ferramonti, nós tínhamos um quarto. Minha mãe, me lembro como hoje, ela tinha feito, pegou um lençol, não sei como ela fez isso e ela acho que ela separou um pedaço do quarto prá dormir, um pedaço do quarto prá, um pedaço do quarto era prá, sei eu o que que era... só sei que ela dividiu o quarto em duas, três parte. Sim! Meu pai como médico também atendia as pessoas, então ele tinha lá, claro que não cobrava nada, mas ele atendia as pessoas do campo Éramos duas mil pessoas, uma coisa assim. Mas tínhamos tudo lá. [...] E depois tinha um monte de gente, não eram só judeus [...]. Aí resolveram fazer uma escola e nessa escola também nos ensinavam ler, escrever, matemática, e tinha gente que começou a ensinar a gente hebraico. [...] [Os alojamentos eram em] barracões; quando eram famílias como nós, tínhamos um quarto. Quando não eram famílias, eram barracões de homens e barracões de mulheres. Como era minha tia Greta e meu primo, então elas recebiam, acho que um quarto para duas, três e se ajeitavam. [...] Tinha sinagoga! Você me perguntou! Tinha sinagoga! Tem até foto, tinha!

¹⁰⁴ Vide reprodução em anexo.

¹⁰⁵ Vide figura em anexo.

Matrimônios foram celebrados e crianças nasceram no campo. A menina Ruth aparece em uma fotografia de um casamento realizado em uma das sinagogas de Ferramonti no ano de 1943, e que no mesmo ano ilustrou uma matéria da revista inglesa *Picture Post Magazine*.¹⁰⁶ Porém, apesar das condições de vida relativamente boas se comparadas à realidade dos campos de extermínio nazistas, o alimento era escasso e a alta incidência de malária na região causou muitas vítimas.

[...] eu me lembro que o meu pai descobriu um pedaço de terreno, devia ter um por dois e plantou tomate. Eu me lembro [que] ia com ele plantar o tomate. Onde ele conseguiu semente, eu não sei e os chineses, eles, ao lado da barraca deles tinha um pedaço de terreno, devia ter uns vinte centímetros e eles plantaram repolho. Onde eles conseguiram semente, não sei, mas tinha repolho. Aí um dia minha mãe falou: “Ai, queria tanto comer uma verdura!” Aí lá fui eu, arranquei um repolho dos chineses e fui, dei para minha mãe. Minha mãe ficou toda feliz, ela não sabia de onde eu arranjei. Dali a pouco bate na porta o chinês: “*Sinhola, sinhola*”, e minha mãe teve que dar o repolho de volta.

Lá em Ferramonti tinha muita malária. Tanto que todos nós devíamos tomar atebrina, que era uma coisa amarga, amarela, horrorosa. Então eu, minha mãe e tua mãe e uma avó, nós tomávamos a atebrina e não pegamos a malária. O resto apesar da atebrina, todo mundo ficou. A *baba*¹⁰⁷ ficou com a malária, meu pai [também]. Meu pai tinha febres horríveis, já no Brasil ele tinha. Toda vez que ele pegava avião, na volta ele tinha um ataque de malária, porque ficava, e acho que arrebatavam os ovos e aquilo estourava e ele tinha sempre ataques de malária.

A avó sefaradita de Ruth pelo lado paterno, que em sua percepção de menina “falava errado o iugoslavo”, durante a guerra comunicava-se em ladino com outros internos no campo que abrigou judeus e não judeus de diversas procedências. Quando mais tarde lhe perguntei se suas tias Laura e Emília, filhas desta avó falavam ladino, ela me disse que não, pois o pai era polonês e ashkenazita, e portanto falava-se o iugoslavo em casa, demonstrando um distanciamento do ambiente puramente sefaradita como o encontrado em outras comunidades, especialmente a turca. Entretanto havia famílias sefaraditas iugoslavas que mantinham sua tradição, e cuja convivência próxima com os ashkenazitas era comum.

Bom, a minha avó falava [ladino], a mãe do meu pai, a *baba*, a Stella Sprung. [...] Ela sempre falava, ela sempre usava muitas expressões. Não sei porque, iugoslavo gosta muito de ditados. Sempre. Ditado prá tudo. As crianças, as minhas, até hoje sabem. Tudo, todos eles sabem a história dos ditados. E a *baba* também falava prá mim. Em ladino, e eu sempre achava que ela não sabia falar. Ela dizia assim: “Porque las *čarape*”¹⁰⁸—em iugoslavo, *čarape*¹⁰⁹ é meia. Então os ladinos falavam las *čarape*! Mas aí eu comentei agora com meu grupo ladino, e elas disseram: “Ah, mas isso, nós turcos, também fazíamos, usar a palavra turca, e transformar ela em ladino.” Então eu achava que minha avó não sabia

¹⁰⁶ Ver reprodução em anexo.

¹⁰⁷ Do iugoslavo: vovó.

¹⁰⁸ Pronuncia-se “las tcharápes”

¹⁰⁹ Pronuncia-se “tchárape”

nada. [...] Ou então ela dizia: “*la culebra*”¹¹⁰—o que que é *culebra*? Essa palavra não existe. Quando eu fui para o Perú, e vi que tem uma “*casa de las tres culebras*”, morri de vergonha. Falei: “Meu Deus! Não é que ela falava certo?”

E: Ela era a única neste ambiente que falava ladino?

R: Não, tinha os outros judeus *sefaradim* que falavam ladino, eles se falavam. Meu pai entendia, também falava. Porque não esqueça que meu pai nasceu e viveu no meio dos *sefaradim* e quando ele foi estudar, porque Bugojno, onde ele nasceu, só tinha até o primário. O ginásio e o colegial ele fez em Travnik, que ele estudava com os padres jesuítas. Mas prá morar, não tinha onde morar e ele morava numa família de *sefaradim*, então ele falava ladino. A mesma coisa o Igor. A família dele, todos eles são *sefaradim* e então meu primo, sempre falou e até hoje ele fala. Ele tem expressões que nem eu conheço, que a mãe dele falava.

Quando o campo de Ferramonti foi libertado pelos aliados que chegaram acompanhados pela brigada judaica, a jovem Ruth subitamente deu-se conta do ser judia, ao cantarem juntos as músicas em hebraico que ela aprendera ali, na escola do campo. Se anteriormente ela se questionava o porquê do estudo do hebraico em plena guerra, naquele dia compreendeu sua razão.

[...] e tinha gente que começou a ensinar a gente hebraico. Tinha umas pessoas que aprenderam, meu primo diz que ele aprendeu, que ele até hoje lembra, eu zero! Aquilo não entrava na minha cabeça. É que eu não sentia necessidade. Prá que que eu ia precisar aprender falar hebraico naquela hora da minha vida?

Bom, aí, abriram os portões, eram os ingleses que nos liberaram e junto com eles veio uma brigada, não sei como chama, de palestinos, judeus. E quando eles viram que nós éramos judeus, eles nos trataram, nos puseram nos caminhões deles, levaram prá passear, nós cantávamos com eles todas as músicas judaicas, sabíamos todas as músicas e cantávamos com eles. Foi tão bonito isso, esse nosso encontro.

A percepção particular e única que o indivíduo tem dos fatos, confere materialidade à memória coletiva. Quando Bosi salienta a atribuição individual de sentido às camadas do passado, coloca em perspectiva o legado comum. Muito provavelmente se tal fato fosse relatado pelo primo de Ruth ou por um dos membros da brigada judaica, ganharia outra textura e um recorte específico, que poderiam ou não, compartilhar aspectos comuns.

A mão sefaradita na cozinha da avó foi herdada pela mãe de Ruth, que recém-casada morou com a sogra até que a nova casa “secasse”, conforme pregava a tradição. “Eles dizem: ‘No primeiro ano, você dá a casa pro teu inimigo. No segundo, pro teu amigo e no terceiro vai você morar.’ Porque ela tem que secar, senão ela fica úmida e fria. Entende?”. A memória compartilhada nos traz a lembrança das guloseimas preparadas por minha avó.

¹¹⁰ Do espanhol: cobra.

*Fritula*¹¹¹ verdadeira, isso é comida *sefaradi*, isso a *baba* ensinou para minha mãe. Você molha a *matzá*, daí espreme ela, depois você põe ovo, mistura com ovo e quando põe prá fritar o óleo tem que estar muito quente. E depois joga a calda de açúcar. E você sabe fazer *huevos haminados*? Isso é comida *sefaradi*. Isso é da *baba*. Minha mãe também aprendeu, porque ela morou com a *baba* quando ela casou, até que a nossa casa ficasse pronta, ela morou na casa da *baba*. E não se mora nunca numa casa recém feita.

A *baba* cozinhava muito bem, só que ela engrossava a comida, isso iugoslavo tem muito. Por exemplo, ela fazia uma verdura. Ela refogava uma verdura, aí ela pegava uma colher de farinha, um pouquinho de água, misturava e jogava dentro, então ficava uma papa. Então era isso que era uma delícia. Arroz, ninguém comia arroz branco. Arroz tinha que ter sempre [um colorido]. Meu pai dizia: “Como? eu que não vou comer arroz branco”, então ele comia, sempre minha mãe tinha que por um tomate, tinha que ser vermelhinho, alguma coisa, ou era *rizzi bizzi*¹¹², mas comer arroz branco, ele demorou muito prá ele acostumar.

Quando era prá fazer alguma coisa que ela não sabia, ela dizia: “Isso a Ruth vai fazer.” Tanto que quando eu aprendi *gefiltefish*¹¹³, antes o peixe que se comia em *Pessach* era um peixe cozido, cortado em pedaços e muito cozido e ele formava um *sulz*, era uma gelatina e se comia aquilo. E se comia e todo mundo: “*Pf, pf, pf*”, porque sempre tinha mil espinhas, era horrível, ainda mais peixe de água doce. Era uma cuspição só. Depois que eu aprendi *gefiltefish*... Tanto que o Igor fica bravo comigo: “O que que você tá fazendo *gefiltefish*! Isso não é coisa de *sefaradim*!” Falei: “Os meus netos aprenderam a comer *gefiltefish*, porque o Jacó [meu marido] comia e eu faço *gefiltefish*!” E ele fica bravo comigo! Mas agora ele compra também. Porque realmente não dá. E minha mãe sempre dizia: “Bom, o *gefiltefish* a Ruth que faz.”

Maciel aponta para a atribuição de significado ao ato de alimentar-se, que vai além da função meramente orgânica, assumindo aspectos simbólicos que são partilhados pelo coletivo. Citando Fischler, diz:

Para Claude Fischler, o homem nutre-se também de imaginário e de significados, partilhando representações coletivas. Se é possível avaliar o valor nutritivo do alimento (um combustível a ser liberado como energia e sustentar o corpo) o ato alimentar implica também em um valor simbólico, o que complexifica a questão, pois requer um outro tipo de abordagem (FISCHLER, *apud* MACIEL, 2001, p. 146).

Quando Ruth fez o paralelo entre o modo de preparar o peixe pelos sefaraditas, e aquele adotado pelos ashkenazitas, colocou em questão sua identidade pessoal e a do grupo—o primo Igor argumentou a respeito de sua fidelidade à identidade sefaradita da família de origem, mas Ruth já lhe havia agregado outros aspectos naquela que havia constituído, incorporando novas práticas vindas de outras origens. “*Identidade*,”—postula Cabral—“palavra que deriva do pronome latino *idem*, *eadem*, *idem* (pronome de identidade, o mesmo), passa pela questão epistemológica de o ser humano ser capaz de representar-se a si mesmo, pela oposição que faz, através da função simbólica, entre si e o outro, entre si e o mundo.” (CABRAL, 1998, p. 194).

¹¹¹ Doce típico de *Pessach*, de origem sefaradita iugoslava.

¹¹² Arroz com ervilhas, prato típico iugoslavo.

¹¹³ Bolinho de peixe cuja receita é tipicamente ashkenazita.

Dentre as histórias de nossa família que os mais antigos contam para as novas gerações, duas merecem destaque. A primeira fala do “mapa do tesouro”. Antes de partir da Iugoslávia, meu avô teria enterrado algumas joias de família em um ponto qualquer no campo e rabiscado um mapa para que as localizasse em um momento futuro quando a guerra terminasse. Por medo, nunca voltou lá e há poucos anos visitando a terra natal com a filha e o genro, Ruth passou pela região, constatando que após a guerra da Bósnia na década de 90 toda a área transformara-se em um campo minado isolado pelas tropas das Nações Unidas. Quando pedi uma cópia do mapa ela, por precaução, assegurando-se de que eu não tentaria arriscar a vida para procurar o tal tesouro, o deu por perdido.

Essa história do tesouro é a coisa mais gozada. Meu pai, coitado, ele tinha uma moto também. Fora o carro, ele tinha uma moto, aí no meio da noite, ele pegou...porque era assim: os camponeses quando iam arar a terra, achavam sempre moedas de ouro do tempo dos romanos e traziam pro meu avô e ele comprava deles. E ele tinha caixas cheias disso. Então meu pai, quando nós íamos já prá Sarajevo, ele pegou a moto e foi prá montanha e enterrou isto e enterrou umas joias da minha mãe que ela sempre me falava que era uma pulseira maravilhosa com esmeraldas. Vai ver que nem era tão maravilhosa, mas prá ela era; e uma caixa cheia de pérolas, aquelas pérolas antigas, só que pequenininhas, mas eram pérolas verdadeiras. E tinha um mapa. E quando eu fui agora, meu genro me disse: “Vamos ver onde é.” E quando nós chegamos na região, de repente tinha uma placa deste tamanho, escrito: “mina, mina, mina, mina, mina, mina.” Meu genro disse: “O que que é isso?” Que é um terreno minado!—a ONU foi lá e descobriu que toda aquela montanha é minada!

A segunda história fala da árvore genealógica¹¹⁴ que algum parente distante do lado materno de Ruth teria elaborado, chegando até o rabino Moshe ben Mandel no século XVII na Espanha, que por sua vez poderia ter algum parentesco com o grande rabino medieval Maimônides, mas sem comprovação. Se a lenda sobre nossa nobre ancestralidade nos faz sorrir por dentro, Ruth, sem esconder seu orgulho, concluiu: “Pelo menos agora eu sei que tenho antecedentes *sefaradim* dos dois lados!” E quem dirá que não seja este o nosso verdadeiro tesouro?

5.2. CLARA, *LOS KAMINOS*, *DJOHA I LOS DICHOS*

Filha de marroquina e egípcio de origem turca, Clara coordenou o grupo de ladino *Kaminos de Leche i Miel* na cidade de São Paulo desde 1992, tendo compartilhado esta tarefa com Anna até seu falecimento. Quando conversamos sobre minha intenção de pesquisar a cultura sefaradita e compreender o papel das mulheres na sua preservação e transmissão, ela

¹¹⁴ Vide figura em anexo.

prontamente me convidou para a próxima reunião do grupo me fornecendo uma lista de contatos das integrantes.

Fui encontrá-las em uma tarde de terça feira na escola judaica próxima. Normalmente reuniam-se em uma sala de aula, gentilmente cedida pelo antigo rabino sefardita e carinhosamente acolhidas por seu sucessor, mas naquela ocasião o encontro se daria na cabana construída no pátio para a celebração dos alunos da festa dos Tabernáculos. Olhares curiosos me sondavam, até que Clara me apresentou, e expliquei o propósito da minha visita. Conversamos um pouco, prometi contatá-las em breve, e iniciaram suas atividades costumeiras. Nas palavras de Clara, “o ladino traduz uma cultura e os grupos que se formam são uma busca de identificação onde poucos falam, muitos lembram e alguns querem conhecer.”¹¹⁵ Em suas reuniões, compartilhavam textos em ladino ou artigos a respeito da cultura sefardita, liam um *kuento* ou *konseja*, trocavam *dichos*, costumes e receitas, falavam a respeito de alguma personalidade de origem sefardita, finalizando com alguma música ou poesia em ladino tendo o cuidado de divulgar não somente peças antigas, como também as produções contemporâneas, e como não poderia faltar, encerravam o encontro servindo algumas guloseimas típicas. Em outra ocasião Clara me recebeu em sua casa para uma conversa a respeito da formação do grupo e me relatou:

A ideia do grupo nasceu meio sem querer. Em 1992 uma turma de amigas de origem *sefaradi* que falava ladino, que se conhecia da sinagoga da Rua da Abolição e cujos pais eram amigos, resolveu fazer uma reunião, um chá, para reunir todas que falassem ladino e passar uma tarde gostosa juntas. Eu preparei um lanche bem à moda oriental, fiz todos aqueles nossos doces, os salgados típicos que nossos pais faziam, convidei as amigas que eu lembrava que falavam ladino e umas chamaram as outras. Nesta ocasião eu morava em uma casa grande e fizemos uma reunião muito simpática, muito divertida, um reencontro de amigas. Algumas contaram algum caso em ladino, lembraram de *dichos* e comemos nossos salgadinhos e os nossos doces e foi apenas uma reunião muito agradável. [...] De vez em quando nós fazíamos uma reunião e nos revíamos. Até que nos ocorreu de nos reunirmos num local fixo. Eu não me lembro bem em que ano foi que nós pedimos pro rabino *sefaradi*, o rabino Garson, que nos cedesse uma sala no Colégio Yavne, cujo ponto era bem favorável para quem morava em Higienópolis e quem morava nos Jardins: era um local mais ou menos no meio do caminho. E ele, muito solícito, muito interessado na nossa cultura e na manutenção dela, nos cedeu uma sala e começamos a nos reunir.¹¹⁶

Com a intenção de preservar a cultura sefardita e promover a prática do ladino, Clara preparava com dedicação o material para cada reunião, pesquisando o repertório existente e sempre e buscando por novidades. O antigo e o novo conviviam como sempre se comportou esta cultura—lado a lado, em um ambiente inclusivo, que ao mesmo tempo honra a tradição e

¹¹⁵ Extraído do texto elaborado por Clara para uma apresentação sobre o grupo de ladino.

¹¹⁶ Entrevista concedida a Rafaela Barkay por Clara em 27.fev.2012.

saúda o novo—*Djoha*, os *dichos* e as canções tradicionais dividiam o espaço com a poesia contemporânea, como nos exemplos que me mostrou:

Kuento:

Si io stuviera aya

Un dia, Djoha pedrio su azno.

Djoha lo bushkava i al mismo tiempo rengraziava al Dió.

Su amigo le demando:

– *Por ke stas rengraziando al Dio si tu azno se pedrio?*

– *Devo rengraziar al Dio por no me topar en riva de el.*

*Te imaginas tu si me pedriera io kon el!*¹¹⁷

Dichos i refranes:

Antes ke kases, mira lo ke azes.

Mira la madre i eskoje la hija.

Mejor pan i keso kon amor, ke gayna com dolor.

Yerno bueno es el ke ve ke la suegra se esta kemando i la salva.

*Morio la kulevra, modrio la suegra.*¹¹⁸

Canção tradicional:

Adio, adio kerida

No quero la vida

Adio, adio kerida

Me la amargates tu

No kero la vida

Me la tomates tu

Vá, búscate otro amor

Aharva otras puertas

Vá, aspera otro ardor

*Ke para mi sos muerta*¹¹⁹

¹¹⁷ Conto:

Um dia o burrico do *Djoha* se perdeu.

Djoha procurava por ele e ao mesmo tempo agradecia a Deus.

Seu amigo perguntou:

– O seu burrico não está perdido? Então por que você está agradecendo a Deus?

– Devo ser agradecido a Deus por não estar sobre o burrico.

Você imagina se eu tivesse me perdido com ele?

¹¹⁸ Ditados e provérbios:

Antes de casar pense bem no que vai fazer.

Olhe para a mãe, antes de escolher a filha.

É melhor pouco com amor que muito com dor.

Genro bom é aquele que vê a sogra na fogueira e a salva (será que ele existe?).

Morreu a cobra que mordeu a sogra.

(referindo-se à sogra como mais venenosa que uma cobra).

¹¹⁹ Canção tradicional:

Adeus, adeus querida

Não quero a vida

Adeus, adeus querida

Tu a amargaste

Não quero a vida

Tu a me tiraste

Vá, busque outro amor

Abra outras portas

Vá, espere outro ardor

Que para mim és morta.

Poesia contemporânea:

“*Mazalozo*”¹²⁰

Mazalozo el ke toma

Lo ke la vida le da

Mazalozo el ke sofre

Sem nunca sospirar

Mazalozo el ke da

*Sin nada demandar.*¹²¹

Clara assumiu para si o papel de emissária da cultura sefaradita. Sentindo-se responsável por sua preservação e transmissão para as próximas gerações e temerosa de que a tradição se perdesse, investiu tempo e energia em sua divulgação para aqueles que a desconheciam, assim como no encontro daqueles que faziam parte. Participou de vários encontros da comunidade sefaradita carioca e fez parte da edição realizada em São Paulo; durante vinte e um anos organizou as atividades do grupo que divulgava com entusiasmo.

Os costumes são muito interessantes. Existem alguns que são guardados há muitos anos e que vêm sendo conservados por várias famílias, como o dos judeus *sefaradis* turcos e marroquinos das *Siete Kandelas* ou *Fadas*, quando nasce uma menina. É uma cerimônia muito bonita e existem outras coisas, por exemplo, costumes da hospitalidade *sefaradi* é uma coisa muito interessante. Existe um conjunto, que depois posso te mostrar, que faz parte do enxoval das noivas turcas, para servir uma visita quando ela chega. Tem copos, garfinhos e as colherzinhas, tem [um pote] para servir doce de laranja, tem para um doce branco chamado *harope*. Existem outras curiosidades como os amuletos contra o mau olhado, usar um alho, aquele olhinho pendurado ou aquela fita azul. Algumas rezas antigas, quando nasce um bebê, pendura-se no quarto uma precezinha. São costumes muito interessantes que os *sefaradis* fazem questão de preservar, passando de geração em geração.

Quando Halbwachs afirma que o indivíduo é sempre habitado por grupos de referência, traz para o plano pessoal as marcas do coletivo. O ser sefaradita adquire sentido quando vivenciado através dos costumes e da maneira de ser. A prática cultivada através dos séculos manifesta-se nos detalhes compartilhados pelas gerações.

Clara me mostrou um dos textos que redigira para um evento em uma sinagoga em São Paulo onde falou sobre os costumes sefaraditas e a atuação do grupo. Dentre os rituais

¹²⁰ Autoria de Rita Gabbai-Simantov.

¹²¹ Poesia contemporânea:

“Sortudo”

Sortudo é aquele que pega

O que a vida lhe dá

Sortudo aquele que sofre

Sem nunca suspirar

Sortudo aquele que dá

Sem nada demandar.

que lhes são mais queridos descreveu o das *Fadas* que ela cumpriu na ocasião do nascimento de todas as sete netas.

A mulher na religião judaica tem sido sempre relegada a um lugar secundário, já que a vinda de um homem a esse mundo traz ao pai a continuidade do seu nome e o pacto com Abraão, na festejada cerimônia do *Brit Milá*. É costume entre os *sefaradis* comemorar o nascimento de uma menina, com uma cerimônia muito bonita que os judeus de origem turca chamam de *Siete Kandelas* e que entre os de origem marroquina é chamada *Fadas*. Em ambas as tradições, *fadar* uma criança é desejar-lhe um bom destino (fado). Esta cerimônia é realizada habitualmente em casa e segue um ritual muito bonito e cheio de significados. Em geral é realizada quando a criança tem um mês, mas pode ser feita também em outras comemorações da família e às vezes até quando ela faz um ano. Inicia-se com a passagem de um vaso de rosas entre os convidados, para que o perfume das flores separe um dia comum do dia festivo que se inicia. Se houver um rabino presente ou até mesmo um familiar pode se cantar o *Bruchá Habaá*¹²², enquanto a menina é trazida à sala no colo da madrinha, acompanhada pelo padrinho que leva uma bandeja com sete velas (ainda não acesas), cercadas por confeitos de amêndoas, marzipan e moedas. Faz-se uma *brachá*¹²³ para recebê-la em nosso povo desejando-lhe que ao participar do pacto do povo de Israel esta menina adquira amor à sabedoria da *Torá*, seja merecedora da felicidade de um bom parceiro para a *Chupá*¹²⁴ e tenha comportamento ético compatível com os preceitos milenares do judaísmo (*Torá*, *Chupá* e *Maasim Tovim*)¹²⁵. A seguir continua-se com o *Mi Sheberach* e pede-se às matriarcas hebraicas, Sarah, Rebeca, Raquel e Lea que abençoem essa criança. Fala-se então seu nome hebraico. Nessa hora, o pai ou a mãe podem dizer algumas palavras sobre a pessoa a quem pertence o nome que está sendo dado e que está sendo homenageada ao passá-lo para a menina. Como em todas as ocasiões festivas de nosso povo faz-se a *brachá* do vinho e a seguir se agradece a Deus que nos permitiu chegar a esse momento festivo, rezando o *Shehecheianu*.¹²⁶ São então chamadas amigas ou parentes que acenderão as sete velas fazendo a cada uma, um voto de sabedoria, amor, saúde, bondade, beleza (exterior e interior), fortuna e felicidade. Se houver algum *cohen*¹²⁷ presente esse fará o *Birkat Cohanim*¹²⁸ abençoando a criança e encerra-se a cerimônia com alegria, servindo os doces, marzipan, moedas de chocolate e amêndoas na bandeja já com as velas acesas e cantando *Hevenu Shalom* e *Siman Tov*.^{129, 130}

A memória coletiva é descrita por Halbwachs como um elemento de coesão social que se dá pela adesão afetiva ao grupo. A descrição orgulhosa que Clara fez dos rituais e da perpetuação dos costumes, a tornam parte de uma cadeia milenar. Ao reproduzir a tradição, ela se apropria do conhecimento comum e, através de sua prática, o devolve ao coletivo com sua sutil marca pessoal, que alimentará a corrente e a perpetuará através das gerações.

Clara não está só. Assim como o grupo *Kaminos de Leche i Miel*, outras iniciativas visando a prática e a preservação do ladino se desenvolveram ao redor do mundo. Em Israel,

¹²² Canção em hebraico de boas vindas à menina.

¹²³ Do hebraico: bênção.

¹²⁴ Do hebraico: dossel sob o qual se realiza a cerimônia de casamento.

¹²⁵ Do hebraico: Pentateuco, casamento e boas ações.

¹²⁶ Prece em hebraico de agradecimento ao momento vivido.

¹²⁷ Do hebraico: descendente dos sacerdotes da época do templo de Jerusalém.

¹²⁸ Bênção proferida pelos sacerdotes. Atualmente em algumas comunidades existe o costume de se convidar os *cohanim* (plural de *cohen*) presentes para abençoar a comunidade.

¹²⁹ Músicas tradicionais judaicas de bênção e alegria em hebraico.

¹³⁰ Trecho do texto elaborado por Clara para apresentação em evento da Comunidade Shalom em São Paulo no ano de 2012.

nos Estados Unidos, na Argentina e em diversos países europeus têm se formado grupos de conversação em judeu-espanhol, o idioma e a cultura sefaradita são tema de pesquisas e encontros acadêmicos, produz-se literatura e música contemporâneas, periódicos são publicados e uma intensa atividade *online* faz ressurgir em fóruns de discussão e inúmeros *websites*, o idioma fadado ao esquecimento.

[No Brasil, existe outro grupo de ladino no Rio de Janeiro], em Porto Alegre tem mais um grupo e em Belém do Pará tem um pessoal que fala *haketia*. E fora do Brasil, nos Estados Unidos existem vários locais que falam ladino e por aí afora, eu tenho uma lista de locais onde tem gente que se reúne, existem muitas publicações e muitas gravações de músicas em ladino. [...] Lá [em Israel], lá houve uma renovação, uma revivida no assunto. O tema judeu-espanhol deu uma levantada em Israel em alguns outros países também, Nos Estados Unidos existem grupos que se reúnem, falam ladino, são entusiastas. Existem muitas gravações de música em ladino. As mulheres cantavam e passavam para suas filhas essas cantigas.

O esforço da comunidade sefaradita em manter acesa a chama de sua identidade reflete o conceito de Brumer que a define como “uma construção imagética e discursiva [...] [onde] a adequação das representações [se mede] [...] pela sua capacidade mobilizadora, de motivar práticas sociais.” (BRUMER, 1998, p. 176).

Em torno de dezoito a vinte pessoas costumavam frequentar as reuniões do grupo, no entanto, apesar dos esforços de Clara, as novas gerações não demonstravam maior interesse ou não podiam participar dos encontros. Estes jovens, muitas vezes já distantes do ambiente sefaradita ou até mesmo do judaico como consequência, dentre diversos fatores, de casamentos exogâmicos, frequentam outros grupos comunitários ou buscam uma vida secular e muitas vezes alinhada a valores mais universais. As comunidades judaicas em geral e a sefaradita em particular enfrentam, não somente no Brasil, mas ao redor do mundo, o fenômeno da assimilação, visto por alguns como uma das grandes ameaças contemporâneas à preservação do povo judeu.

E: O fato de participar do grupo de ladino tem incentivado estas mulheres a preservar os costumes dentro de suas famílias?

C: Não, porque já são senhoras. Não têm vindo jovens. Os jovens não têm tempo, gostam por curiosidade, para saber o que acontece, mas não se interessam em dar continuidade, em levantar uma bandeira e seguir em frente, não.

No decorrer do período de dois anos em que desenvolvi esta pesquisa, o grupo *Kaminos de Leche i Miel* continuou se encontrando mensalmente, até que no final de 2013 suas atividades foram suspensas devido à baixa frequência das integrantes, que já em idade avançada ou por algum motivo pessoal não conseguiam mais comparecer às reuniões com a

mesma assiduidade de antes. Os outros grupos brasileiros mencionados por Clara ainda mantêm suas atividades, no entanto em São Paulo o único ponto de encontro da comunidade sefaradita ainda ativo é a antiga sinagoga da Abolição, que todavia apresenta um público de origens variadas reunindo sefaraditas, ashkenazitas e judeus orientais. Mesmo assim, desde a inauguração de sua nova sede no bairro dos Jardins, antigos frequentadores sefaraditas voltaram a procurá-la especialmente durante as Grandes Festas.

5.3. JUDITH E ANABELA: SER SEFARADITA

As entrevistas com Judith e Anabela tiveram em comum a sutileza. Ambas enfrentavam questões particulares de saúde, mas não se acanharam em me receber. A identidade sefaradita das duas parecia desvanecer-se, mas ainda despontava de algum lugar oculto.

A primeira com quem conversei foi Judith. Filha de turcos de Esmirna, perdeu os pais muito cedo e foi acolhida pelos tios, morando parte do ano no Rio de Janeiro e parte em São Paulo com a família de Anabela. Estudava em São Paulo e passava as férias no Rio de Janeiro alternando entre os dois ambientes sefaraditas sem ter, aparentemente, plena consciência de suas raízes. As duas comunidades eram bastante próximas e muitas vezes familiares se dividiam entre um e outro lugar, frequentemente procurando na comunidade-irmã seus pretendentes ou parceiros para os negócios.

Em 38 meu pai morava aqui e com meus dois irmãos, foram para o Rio, por causa de negócios e eu nasci em 39. [Nós morávamos] em um apartamento na Praça Tiradentes. Muitos israelitas ficaram assim, naquele lugar. Eu fui criada no Rio até os nove anos. Depois, em época de escola eu vinha morar com meu tio Maurício, com minha tia Rachel, os pais da Anabela. Nas férias eu ficava no Rio junto com meus irmãos e ia à praia com minhas primas. Tinha mais parentes lá no Rio e época de escola eu vinha pra cá.

[O ambiente] era *sefaradi*, mas eu não me dava conta que eu era *sefaradi*. Então tem umas expressões que a gente não se dá conta e ouve nem sei de onde. Acho que é mais da minha tia, com quem eu morei. Então as expressões em ladino que eu ouço, mas não falo nada.¹³¹

Bosi fala da função da consciência que seleciona os fatos da memória, e os traz à luz. Judith relatou que em sua infância não tinha ciência de sua identidade sefaradita, no entanto, mais tarde pode identificá-la. Em seu artigo “A identidade judaica em questão”, Brumer cita

¹³¹ Entrevista concedida a Rafaela Barkay por Judith em 28.mai.2013.

Martin, que diz que para que se forme uma comunidade, é preciso que a identidade dos indivíduos seja reforçada através da valorização de traços comuns, descrevendo alguns:

a) a relação com o passado, demonstrando a continuidade do grupo no tempo e resgatando, por um lado, as raízes históricas e, por outro, a glória vivida pelo grupo anteriormente; b) a relação com um espaço social; c) a integração da história e do espaço social com a cultura (religião, tradições, comidas e bebidas, música e danças, língua). (MARTIN, 1992 *apud* BRUMER, 1998, p. 177)

Desconectada da vida comunitária sefaradita, acompanhando a família dos tios, frequentou enquanto solteira a sinagoga da Congregação Israelita Paulista, a CIP, da comunidade reformista alemã. Um senso de identidade sefaradita difuso a acompanhou, reforçado, entretanto por tênues fios sustentados pelo grupo familiar, representado principalmente pela figura da tia.

E: Você era da [sinagoga da Rua] da Abolição também?

J: Dizem que eu era, mas fui por muito pouco tempo, depois eu não fui de mais nenhuma. Eu não sei se meus pais foram da Abolição. Depois meus tios mudaram para a CIP quando eu tinha onze anos. Eles perderam uma filha, aí acho que ela quis mudar de sinagoga. Daí o Jacques [meu marido] não era de sinagoga, então eu não ia.

Casou-se com um sefaradita cuja família também viera de Esmirna, porém não era observante. Mantinham alguns costumes, como o cumprimento das festividades mais importantes do calendário judaico, o que de alguma maneira Judith mantém até hoje, mesmo que desprovido de seu significado religioso. No entanto, me relatou sem disfarçar o orgulho: o filho era “sefaradita puro”.

Eles eram também de Esmirna. Meu filho é *sefaradi* puro! De Esmirna eles vieram em 1936 para cá. A família dele já estava toda aqui. Eles estavam em Marselha, mas quando viram que a guerra estava se aproximando, então eles vieram para o Brasil. E aqui ele progrediu muito, foi corretor de imóveis, conseguiu dar uma boa educação para os filhos, um era médico, o outro advogado, cresceram aqui no Brasil. Ela fazia todas as comidas, mas nunca vi meu sogro rezar. Mas chegava *Pessach* tinha que lavar as cortinas¹³², ela fazia todas as coisas. Eu agora faço só a reunião de família, às vezes mesmo que não na data certa, porque um é mais religioso e não pega carro, o outro é menos religioso. Quando eu posso, reúno a família e faço.

A entrevista com Anabela foi breve e reticente e procurei não cansá-la. Demonstrou, no entanto uma percepção muito clara e racional da condição do ser judia e sefaradita. O pai,

¹³² Costuma-se fazer uma grande faxina nas semanas que antecedem a Páscoa Judaica como parte do processo de purificação da casa, que deve estar totalmente livre dos alimentos proibidos neste período.

já no Brasil, mandou buscar a noiva na Turquia, uma vez que os casamentos eram tradicionalmente endogâmicos:

Ela tinha 17 para 18 anos. Mas eu acho que o casar, e casar com alguém da pequena coletividade, era uma condição *sine qua non*, era o que se esperava dela e dele. Vieram para cá, ajudaram a fundar a sinagoga da Abolição e frequentaram a sinagoga por muitos anos. Minha mãe teve três filhos, Alberto, Violeta e eu.¹³³

Jovem, a mãe trouxe da Turquia os costumes e os predicados que aprendera para desempenhar seu papel de mãe, esposa e dona-de-casa. No entanto quis conhecer outros mundos e aventurou-se em cursos e passeios culturais pela cidade.

A começar pela comida. *Los boyos*¹³⁴, *las burekas*, era uma comida muito muito gostosa, que além da mamãe eu não conheço outra que saiba fazer tão bem. Agora ela, casada, tentou se libertar um pouco dos hábitos de juventude. Tentou frequentar com a filha, esta que faleceu [Violeta], elas foram aprender inglês na Cultura Inglesa e ela ia com muito interesse, [...] frequentando museus e cursos, tentou se libertar daquela mentalidade fechada, mas daí ela ficou doente e faleceu. [...] era uma busca tremenda pela cultura europeia.

Perez atribui grande parte da responsabilidade na transmissão e manutenção da identidade judaica à família, que fortalece o hábito e “formula um projeto social de continuidade da diferença como forma legítima de existência social do grupo.” (PEREZ, 1985 *apud* BRUMER, 1998, p. 179).

Questionada a respeito da prática do ladino em sua família, me contou como a mãe introduzia palavras do português em sua fala, o que Anabela percebia como perda de autenticidade e como ela, já mais distante do ambiente sefaradita tradicional, compreendia o idioma, sem no entanto, utilizá-lo na vida diária:

A: [Minha mãe] falava o que a gente chamava de *spanyolit*. O ladino misturado com português (sic). Ela se esforçava para falar português, então saía um ladino disfarçado de português. Na Turquia eles conservaram a linguagem original. O ladino era bem autêntico.

E: Você fala fluentemente o ladino?

A: Não falo fluentemente. Porque nós crescemos falando o português. Alguma expressão, alguma brincadeira, mas não era o cultuar do idioma como ele merecia ser cultuado. Quando eu estive há pouco tempo em Milão, onde eu tenho primos, eles falam ladino continuamente. Acho que eles nem tem muita consciência disto, de quanto aquilo me espantou e eu achei bonito, mas aqui não.

E: Mas você entendia tudo?

A: Tudo.

E: Você acha que aqui no Brasil se perdeu mais?

¹³³ Entrevista concedida a Rafaela Barkay por Anabela em 03.jun.2013.

¹³⁴ Pastel típico da cidade de Esmirna, herança da presença sefaradita.

A: Eu não saberia dizer porque isto ocorreu, mas a gente fala *spanyolit* quando quer brincar com alguém. No dia-a-dia se fala português.

E: Sempre foi assim?

A: É, eu só tive consciência disso quando já era bem crescadinha.

Bosi entende a linguagem como aspecto social da memória, constituindo o quadro mais elementar e mais estável da memória coletiva. Neste sentido, a preservação do ladino como símbolo da cultura sefaradita, desperta o senso de pertencimento mesmo em comunidades separadas pelo tempo ou pela distância. Ao vivenciar o uso do ladino pelos primos italianos, Anabela se identificou com o grupo, ainda que demonstrando um olhar crítico e um certo pesar pelo abandono de sua prática.

A comunidade sefaradita paulistana concentrava-se em bairros nobres da cidade e muitas crianças frequentavam as escolas da elite local. Anabela me relatou sua percepção da primeira vez em que se sentiu apontada como judia:

Na infância, na minha mais tenra idade, nós morávamos na rua Augusta em uma casa com um jardim comprido, comprido, quase pegava a rua de trás. Muitas pessoas da família (sic) *sefaradi* moravam neste pedaço. [...] Nós estudamos numa escola pertinho de onde nós morávamos, onde iam os meninos das famílias quatrocentonas. Eu não acredito que eu fui hostilizada pelos colegas, mas também não fui muito querida. Eles sempre me perguntavam porque no dia que vieram duas pessoas para vacinar, eu não sabia explicar porque eu não podia ser vacinada e as pessoas começaram a falar: “É problema de religião, é problema de religião.” Aquele foi o meu primeiro contato com a figura não amada do judeu. Eu não cheguei a ser maltratada ou hostilizada, mas senti um tremendo alívio quando saí de lá no quarto ano e fui para o Dante. Estudei no Dante até o terceiro colegial e nesta época fui muito feliz.

A fala do hebraico não era habitual dentre os membros da comunidade sefaradita, e no período em que os serviços na sinagoga da rua da Abolição foram conduzidos somente neste idioma muitos congregantes por não conseguirem acompanhar a reza, buscaram outros grupos na comunidade.

E: Você frequentava a sinagoga da Abolição?

A: Eu ia até mais ou menos uns dez anos, deve ser por aí. A sinagoga da Abolição ficou muito difícil de frequentar, porque só se conversava e se ria e quando eu soube, já era fato consumado, papai resolveu sair da Abolição e comprou cadeiras na CIP. Então eu com dez anos, tenho muito mais o ritual alemão na cabeça, do que o *sefaradi*. Na CIP também não era só rezar, tinha a parte lúdica e eu fui me envolvendo muito. Até hoje em *Kipur* a gente vai na CIP.

Procurando integrar-se à cultura local e identificada com valores seculares, a família de Anabela se afastou do meio tradicional sefaradita. Recentemente, porém, com a

inauguração da nova sede da sinagoga *Ohel Iaakov* ela, como muitos outros, procurou suas raízes.

[...] nessas alturas nós estávamos muito afastados dos *sefaradim* e eu voltei a ir à sinagoga da Abolição no semestre passado. Uma vontade de resgatar não sei o que, uma vontade de resgatar um passado que não tem volta.

Tanto Judith como Anabela tiveram de alguma forma uma ruptura no ciclo feminino de transmissão da cultura sefaradita. A primeira, por ter perdido a mãe ainda menina e a segunda, pela valorização de um modo de vida secular, que ainda assim, como que burlado inconscientemente, permitiu que a mãe de Anabela fosse a fonte de onde ambas beberam, deixando marcas em sua identidade que mais tarde foram compreendidas como de pertencimento ao mundo sefaradita.

5.4. BECKY, AS BÊNÇÃOS, OS CLAMORES E A CANÇÃO

Meu primeiro contato com Becky foi na reunião do grupo de ladino, e aquela figura miúda, muito bem arrumada e bastante ativa me chamara a atenção. Becky cantava, contava causos e conhecia as tradições de um lugar quase físico. Parecia não haver separação entre ela e suas raízes, de tal modo estavam embrenhadas em seu ser. Como a maioria das integrantes do grupo, a família de Becky vinha de Esmirna. No entanto, dentre todas, por ter mais idade que as demais, guarda também memórias pessoais e não somente as herdadas. Posteriormente, em nosso encontro me contou sobre a trajetória da família até São Paulo, seu amor pelo Brasil e de como a presença sefaradita em Esmirna era tão marcante que imprimia o ritmo judaico à rotina da cidade:

Eu nasci em *Izmir*¹³⁵. Cheguei no Uruguai com quatorze anos. Saímos de *Izmir*, fomos para Paris. Ficamos uns quatro ou cinco meses. Íamos ficar em Paris, já tínhamos [visto de] residentes, o que era muito difícil naquele tempo, mas justamente era a época do Blum¹³⁶ também e a minha tia, a mulher de um tio meu, o padrinho dela era ministro do exterior e nos conseguiu visto de residência em quinze dias. Íamos ficar em Paris, todos muito felizes, lógico e meu pai que já tinha dado o sinal para uma loja, acordou numa manhã e falou: “Eu aqui não fico, nós vamos para o Uruguai.” Ele tinha irmãos em Buenos Aires e no Uruguai. Chegamos em 38 e em 39 foi a guerra. Fiquei lá até 1952. Em março de 52 eu fui para Paris, em agosto de 52 eu casei lá. Faz sessenta anos que estou aqui.

Primeiro passei pelo Rio quando estava voltando de casada para Montevideú. Um primo veio nos pegar no navio para fazermos um passeio no Rio e quando ele viu que meu marido

¹³⁵ Nome turco da cidade de Esmirna.

¹³⁶ Léon Blum, Primeiro Ministro francês, eleito em 1936 pelo Partido Socialista.

era de *Salônica*,¹³⁷ grego, ele falou: “Vou te levar para conhecer um senhor de *Salônica*, grego, *sefaradi*, amigo íntimo meu.” Você sabe quem era? E nós fomos na loja dele, estava trabalhando. Quem era? O pai do Silvio Santos! Ele era de *Salônica* e a mãe do Silvio de *Izmir*, da minha terra, onde eu nasci. A mãe do Silvio se chama Rebeca como eu, e nasceu em *Izmir*. Olha que coincidência: O pai é de *Salônica*, a mãe, de *Izmir*, com o mesmo nome que eu. O Silvio é de Sagitário, o meu filho mais velho, que é o único varão, é de Sagitário! Você já viu que coincidência? E foi a primeira família que eu conheci quando cheguei aqui.

E: Você gosta daqui?

B: Eu poderia ser grega ou turca, mas me naturalizei brasileira, meus filhos são brasileiros, meus netos brasileiros. Até já discuto política pior que os brasileiros! Meus pais, avós, todos são da Turquia. Saíram da Espanha e foram para aqueles lados do Mediterrâneo, Oriente Médio.

O raciocínio de Becky, ao identificar as coincidências com a família do apresentador de televisão famoso, reflete um modo de ser, para o qual Halbwachs aponta quando cita Blondel que afirma que o indivíduo recebe os padrões de comportamento com seus iguais, e que estes são estados mentais, distinguíveis daqueles puramente individuais. Em todo o seu discurso, Becky trouxe à tona estes elementos compartilhados.

As recordações que guarda da Turquia revelam a forte presença judaica na cidade de Esmirna antes da Segunda Guerra Mundial, marcada pela autonomia na gestão comunitária como acontecia com todas as minorias. Diferentemente da maioria das outras entrevistadas que nasceram no Brasil, Becky nasceu em Esmirna, e relatou a memória da vida desta comunidade judaica em primeira pessoa.

E: O que você lembra da Turquia?

B: Eu estudei na *Aliance Française Universelle*¹³⁸ desde pequena até que saí da Turquia. Me lembro que era uma época muito boa. [...] As casas tinham piers nos fundos e entrávamos no mar. A maioria das casas deste bairro, Karatas, era assim. Agora já não existe mais, fizeram a maior besteira. Estive lá faz uns quatro ou cinco anos, e demoliram todas as casas em fizeram *rambla* como no Rio, o calçadão. Tiraram a graça, aquilo era muito típico. [...] Sábado, por ser *Shabat*, naquele tempo não havia *week-end*, todos os bancos, todos os negócios fechavam no sábado. No domingo estava tudo aberto. [...] Era uma colônia muito grande em *Izmir*, agora ficaram muito poucos, foram para Israel e outros lugares.¹³⁹

Na reunião do grupo relatou um fato que teria acontecido na casa de seu avô na Turquia que conhecia através da memória de menina de sua mãe e a meu pedido repetiu posteriormente durante nossa entrevista:

Minha mãe contava que ela lembrava como um sonho, que de repente começaram a sentir que quando se deitavam à noite, parecia que estavam jogando pedras na porta da casa deles. Abriam a porta, olhavam, e nada. No final, deram parte na polícia. A polícia investigou,

¹³⁷ Tessalônica.

¹³⁸ A entrevistada refere-se à *Alliance Israélite Universelle*.

¹³⁹ Entrevista concedida por Becky a Rafaela Barkay em 22.abr.2013.

e—não senhor! Então tinha, entre os judeus um adivinho que via as coisas com um relógio que ele tinha. Minha avó falou para meu avô para chamá-lo. [...] Quando este senhor que via as coisas no relógio o viu, disse: “Aaah! Já sei porque você está aqui! Estão jogando pedras. *Los mejores de mozotros*¹⁴⁰ estão querendo sua casa para fazer uma festa.” “*Ah Dio!* Querem a minha casa? Para fazer uma festa?” “Sim, senhor! Vais sair da tua casa, deixá-la limpa, cobrir os móveis com toalhas brancas, e vais arrumar uma mesa com toalha branca e copos, e deixar uma garrafa do que quiseses, porque eles querem fazer uma festa na tua casa. [...]” Minha mãe deveria ter uns onze ou doze [...] E a mãe e o pai pegaram os filhos, e foram todos para a casa da avó para passar a noite. No outro dia, ele tinha dito que às onze da manhã eles já poderiam abrir a casa. E minha mãe me dizia que lembrava como um sonho. Acredite se quiser: abriram a porta, a casa estava revirada, as toalhas dos sofás, tiradas; os copos vazios e em cima das toalhas brancas, como se fossem pegadas de aves. E ele disse: “Agora podes dormir tranquilo.” E nunca mais caiu uma pedra na casa.

Sem que separasse o mundo material do espiritual, Becky revelava em sua fala muito da tradição sefaradita. Seres deste e daquele mundo, os de hoje e os de outrem convivem no encontro entre a realidade e a fantasia, o sagrado e o mundano. Exímia contadora de causos, puxando pelo fio da memória de família, Becky me relatou orgulhosa a ocasião em que seu bisavô, evocando o poder dos antigos sábios, fez chover sobre a cidade de Esmirna, o que lhe rendeu a alcunha de “*chacham*¹⁴¹ da chuva”:

Esta é do pai dela, meu bisavô. [...] Há tempos que não chovia em *Izmir*, seca, seca, seca, seca. De repente um dia, meu bisavô se levantou e falou para a esposa: “Eu vou ao cemitério, no túmulo do *chacham*”—não sei qual, imagina, estou falando do meu bisavô—“vou no túmulo rezar, e pedir que ele nos traga chuva.” E saiu. Como todo mundo o conhecia: “Olá, *rabi*¹⁴² Rafael, onde está indo?” “Se quer vir, vamos! Estou indo para o cemitério pedir chuva! Vamos! Vamos!” E se juntou um grupo, todos *sefaradim*—imagina que em *Izmir* tinha somente uma família *ashkenazi*, o resto eram todos *sefaradim*. Chegou no cemitério, foi em cima do túmulo deste rabino grande, e bateu com o punho no túmulo [dizendo]: “Quero chuva! Daqui não saio se não me mandares chuva! Quero a chuva! Quero a chuva!” E todos falaram: “Queremos chuva! Queremos chuva!” Em vinte minutos o céu começou a escurecer, e quando começaram a cair os primeiros pingos de chuva grossa, foi que saíram do cemitério. E todo mundo passou a chamá-lo de “o *chacham* da chuva”. Agora quando falam de seca, digo: vou chamar meu bisavô para que faça chuva!

Becky atestava a veracidade do ocorrido que foi contado em sua família através das gerações, entretanto Molho descreve o costume sefaradita da veneração da memória de certos personagens rabínicos e a crença na sua intervenção em favor dos vivos. Determinar os limites entre a realidade e a imaginação, porém, não se mostra relevante para este estudo uma vez que qualquer que seja a natureza do fato, ele faz parte do repertório de vida da entrevistada e contém elementos sobre o modo de ser sefaradita.

¹⁴⁰ Os melhores de nós. Expressão utilizada para referir-se aos antepassados.

¹⁴¹ Do hebraico, sábio.

¹⁴² Do hebraico, rabino, podendo também ser usado como uma forma respeitosa de tratamento.

Certo dia faleceu um rabino chamado R. Levi Gattegno. A seca ameaçava destruir toda a colheita e o espectro da fome se desenhava no horizonte. Uma súplica escrita enviada a Deus por mediação de R. Levi Gattegno fez milagres: algumas horas depois do enterro do referido rabino, o céu se cobriu de nuvens negras e uma chuva abundante e benfazeja regou os campos e jardins, ante a estupefação de todos os habitantes da cidade. (MOLHO, 1950, p. 199-200).

Testemunha de um modo de ser no mundo, Becky converteu-se em guardiã de um saber coletivo, e transmite seu legado para as gerações seguintes, ora através da palavra, ora através do silêncio. Quando lhe perguntei a respeito de um pequeno talismã que ela carregava dentro da bolsa me mostrara durante a reunião do grupo, me respondeu: “Ah! A *kemeá*¹⁴³! Eu não sei fazer, mas as tias antigas que faziam conta olho gordo e acho que põe cravo, umas duas ou três coisas, fazem assim [girando a mão sobre a cabeça].” A certa altura da entrevista, me confidenciou a posse de uma bênção anotada em certa ocasião por um primo e que lhe fora confiada. No entanto, a tradição é bem clara neste aspecto: as bênçãos, as rezas, os rituais devem ser aprendidos por observação e uma vez memorizados, guardados em segredo. Ela fez uma demonstração do ritual com o auxílio da nora:

Tem uma reza, esta *Ayin Hará*¹⁴⁴, que eu tenho escrito. Se fala que este *Ayin Hará* não se pode passar para a outra pessoa conversando, que você tem que pegar esta reza a cada vez que se fala. Essa pessoa que me escreveu, um primo já falecido, pegou totalmente, escreveu e me deu para guardar. Então eu a tenho guardada. Às vezes quando vejo alguma coisa, que olham meu filho ou minha filha, se a neta não está muito bem, eu faço diretamente—porque se faz em cima da cabeça—tem uma parte que diz: “*vate mal, vate mal*” [fazendo um gesto brusco com a mão em direção ao chão]. E depois tem uma parte que diz assim: “*Vate mal, sali mal, vate a la fortuna de la mar, todo el mal se vayga al dip de la mar.*” Venha aqui, Milene [para a nora], que eu vou mostrar. [Girando o punho cerrado sobre a cabeça da nora]:

Kaminando por um kaminiko
Enkontri un viejiziko
Fierro vistia fiero kalsava
Armas de fierro yevava
Le pregunte onde vas?
Anda Milene ija de sistrana
A kitarle el ojo gordo
Si es mujer ke se le piedra el saber
Si es ombre ke se le piedra el nombre
 Não me lembro, tenho que ler. Quando chega na parte final, diz:
Vate mal, sali mal
Vate a la fortuna de la mar
*Todo el mal se vayga al dip de la mar*¹⁴⁵

¹⁴³ Vide figura em anexo.

¹⁴⁴ A entrevistada refere-se à reza contra o mau-olhado.

¹⁴⁵ Caminando por um camininho

Encontrei um velhinho

Ferro vestia, ferro calçava

Armas de ferro levava

Perguntei-lhe: Onde vais?

Milene filha de sistrana

Mas Becky não se recordava de toda a reza pois não a aprendera por observação conforme prega a tradição. Permitiu que eu fotografasse as anotações do primo, que reproduzo apenas parcialmente em respeito ao costume do que me foi confiado¹⁴⁶.

Se o ladino é orgânico e traz em si elementos de outras culturas por onde passou, assim como Anabela, Becky se desculpou por adicionar-lhe termos do português e espanhol, fruto dos tantos anos vividos no Uruguai e no Brasil. Não seria esta adição o simples fluxo natural deste idioma uma vez é exatamente esta a característica essencial de sua constituição?

Então eu vou falar em ladino! Mas veja, o meu ladino é todo misturado com castelhano, com português, com francês, porque domino melhor o francês que o português. Então já não fica um ladino [puro]. Na Turquia se falava o ladino com muitas palavras francesas, porque antes da Segunda Guerra Mundial, o que dominava era o idioma francês. Depois da guerra, começou muito o inglês. [...] Aliás, todos que falam ladino, da Grécia, da Iugoslávia, Bulgária, tem no ladino palavras de seu país. Os de *Salônica*, que era uma colônia muito grande *sefaradi*, tem muitas palavras gregas e francesas. Na Turquia, o ladino era este espanhol arcaico com palavras francesas e gregas, porque teve uma época em que os gregos ocuparam *Izmir*, então se fala o ladino com palavras em francês, grego, e turco, logicamente.

E: Vocês falavam ladino em casa?

B: Somente ladino.

E: E fora de casa?

B: Ladino. Tanto que tinha gente que não sabia nem falar turco. Só se falava o *spanyolit*. O ladino também tem muitas palavras portuguesas, porque os *sefaradim* são da Península Ibérica: Portugal e Espanha. [...] Meu pai tinha o costume de toda noite antes de dormir, dez minutinhos antes dizer—*bueno, i yo si me voy ir a dormir. La cama es una rosa, si no se duerme, si reposa!*¹⁴⁷—ontem estava lendo ditados *sefaradis* quando estava separando uns livros para te mostrar, vejo o ditado! *La cama es una rosa, si no se duerme, si reposa!*—telefonei para minha irmã, e falei: o ditado que papai dizia antes de dormir!

Os costumes sefaraditas faziam parte do cotidiano da infância de Becky e se alguns foram mantidos, outros são vistos com graça como algo do passado.

E: Que mais você usa contra o mau olhado? Estou vendo que você tem um olhinho grego [em uma corrente no pescoço].

B: Isto eu sempre tenho, porque na Turquia todo mundo usa. “*Ojo gordo, ojo gordo, ke Dio nos guarde del ojo gordo*”.¹⁴⁸ Na Turquia se dizia: “*Hace tres presikas a la mezuzá!*”¹⁴⁹

A tirar-lhe o olho gordo
Se for mulher que perca o conhecimento
Se for homem que perca o nome
[...]
Vá, mal; saia, mal
Vá par o fundo do mar
Todo o mal vá para o fundo do mar

¹⁴⁶ Vide figura em anexo.

¹⁴⁷ Bom, eu vou dormir. A cama é uma rosa, se não se dorme, se repousa.

¹⁴⁸ Olho gordo, olho gordo. Que Deus nos guarde do olho gordo.

Pegava-se uma pitada de açúcar na boca e tocava-se a *mezuzá* e faziam três rezas e se jogava o açúcar no lugar: “*Ke se vaya con los males! Ah, Dio! No se a ke se asustó, hace tres presikas a la mezuzá.*”¹⁵⁰ *Espanto, espanto* é susto. Eu não faço [rindo], mas minha mãe fazia. Nem sei que reza fazem, mas ela fazia muito. Noite de *Shabat* era lei. Tinha que ter as *burrekitas*, as velas—até hoje em dia eu acendo as velas de *Shabat*—sexta feira de noite, em *Izmir*, acendia-se uma vela, depois quando chegamos aqui, aprendi a acender duas velas.

Generosamente, Becky separara materiais de toda a sorte para me mostrar. Fotografias antigas, amuletos, livros e os discos gravados pelo irmão, cantor litúrgico famoso no Uruguai.¹⁵¹ Os objetos que a rodeiam contam a passagem do tempo e materializam a tradição secular. Sobre o batente da porta de entrada, percebo ao sair, um talismã que ela mesmo confeccionara para a proteção da casa—embrulhado em papel alumínio e adornado com um olho grego, a cabeça de alho que do alto espanta os maus espíritos e guarda as boas vibrações.¹⁵² A referência que Bosi faz aos objetos materiais, que representam experiências vividas, me levou a questionar quantos símbolos sobrevivem ao tempo, cruzam o oceano e encontram seu lugar como referencial para as gerações seguintes. Algum dia os netos de Becky se lembrarão dos objetos que viam na casa da avó, das músicas que escutaram, dos sabores de sua cozinha e contarão a seus filhos que era assim que viviam seus antepassados?

Poucos dias após nosso encontro, Becky me telefonou informando que mandara reproduzir o disco do irmão e que providenciara uma cópia para mim, me tornando então, também um pouco guardião deste saber, papel que acolho com prazer.

5.5. HANNAH E O SUSSURRO

Hannah me recebeu em sua casa como quem recebe uma amiga de longa data. Logo me ofereceu um café—“turco, obviamente”—me disse orgulhosa. Enquanto o preparava na cozinha, eu ajeitava meu equipamento na sala. As plantas muito bem cuidadas denotavam dedicação. Ela nasceu em Israel, filha de búlgaros que emigraram após a segunda guerra, como aconteceu com a maior parte da comunidade judaica daquele país. Eu esperava inicialmente obter um relato pleno de detalhes específicos dos costumes sefaraditas da Bulgária que me permitiriam traçar um mapa preciso tornando possível rastrear os passos de cada sub-grupo. Obviamente isto não aconteceu, confirmando minha percepção que se

¹⁴⁹ Faça três pitadas na *mezuzá*.

¹⁵⁰ Que se vá com os males. Ah, Deus! Não sei com o que se assustou! Faça [o costume das] três pitadas na *mezuzá*.

¹⁵¹ Vide figura em anexo.

¹⁵² Vide figura em anexo.

delineava ao longo das entrevistas, do quanto as fronteiras da memória são difusas e a cultura sefaradita flui orgânica, embrenhando-se nos pequenos detalhes. Aprendi a perceber seus traços nas entrelinhas e a entrevista com Hannah foi um marco em minha trajetória.

A mãe de Hannah perdeu os pais muito cedo e se casou bastante jovem. De alguma maneira desenvolveu a mão para a cozinha e preservou a fala do ladino por toda a vida. Após a morte da mãe, um dos tios de Hannah veio para o Brasil e já estabelecido, mandou vir as outras irmãs durante a guerra. A mãe de Hannah, já casada, não acompanhou as outras duas, e acabaram por perder contato quando ela partiu para Israel.

Quando minha mãe tinha dezoito anos, meu avô faleceu. Minha avó faleceu quando minha mãe tinha treze anos e meu tio Rafael foi embora da Bulgária. Ele foi para a Argentina, da Argentina ele veio para o Brasil, fez fortuna com café e fez família em Jaú. Ele mandou passagem para as três irmãs para virem para o Brasil. Mas a minha mãe já era casada e não tinha como vir, meu pai tinha negócios, meu pai tinha loja de roupas íntimas, meias, essas coisas.[...] [e] eles ficaram durante muitos anos sem se ver. [...] Estourou a guerra, a minha mãe não queria ficar na Bulgária. Lá os judeus não sofreram como em vários outros lugares. Tinha que andar com a estrela, tudo isso, mas sem massacres. [...] E teve uma madrugada, que bateram na porta da minha mãe e falaram: olha, é para vocês saírem, irem para o porto, que tem um navio cargueiro levando gente para Israel. E foi assim que eles largaram tudo e foram embora, com a roupa do corpo. Minha mãe contava que durante os dias em que eles estavam no navio, que como era um navio cargueiro, eles não tinham como ficar de pé. Minha mãe disse que quando levantou depois de alguns dias de viagem, doía o corpo inteiro, porque você não tinha posição confortável e quando eles chegaram, tiveram que esperar os ingleses abrirem as comportas para a entrada, porque era meio complicado entrar em Israel.

Anos mais tarde, duas conhecidas do tio da sinagoga da Abolição a encontraram em uma viagem em visita a parentes em Israel. O fato de falarem ladino aproximou as três mulheres e permitiu que o destino se cumprisse:

Um dia minha mãe saiu para fazer uma compra, quando minha mãe vem voltando, ela encontra duas senhoras. E elas querem falar com ela, perguntando se ela só fala hebraico, então minha mãe falou: “Falo francês, falo búlgaro, falo ladino.” “Então você fala ladino, fala búlgaro?” “Sim.” “Vamos conversar.” Uma delas era da [sinagoga da rua da] Abolição, a esposa do rabino e a outra era a Vivi, que eles vieram para um *bar mitzvá*¹⁵³ ou um casamento da família e elas tiraram uns dois ou três dias para procurar para uma pessoa daqui do Brasil, souberam que a família tinha saído da Bulgária e morava naquela cidade. E lá a gente foi morar em Natânia, que foi onde aconteceu isso. Então minha mãe falou: “Olha eu moro daqui a três, quatro quadras, se vocês quiserem vir para um chá, um café, eu convido vocês”—que viu que tem familiaridade, são próximas, sabe o que é, falavam a mesma língua e o interessante disso é que quando elas vieram e começaram a conversar e minha mãe perguntou: “De onde vocês são?” “Do Brasil.” “E vocês estão falando que estão procurando alguém. Quem que vocês estão procurando aqui?” “Nós estamos procurando uma irmã que se desprende da família antes da guerra, porque ela já tinha se casado, as outras ainda eram solteiras, que o irmão tinha mandado passagens, mas que ela não foi, estourou a guerra e eles perderam contato.” Aí minha mãe falou: “Nossa! E é no Brasil que eles moram?” “É, no Brasil.” E minha mãe ficou emocionada. Nossa, minha mãe não era

¹⁵³ Cerimônia que marca a maioridade religiosa para meninos aos 13 anos de idade.

uma ignoranton, minha mãe sabia que tamanho tinha o Brasil, que tamanho é Israel, então minha mãe falou: “Nossa o Brasil enorme, quem me dera que meus irmãos estivessem me procurando.” Aí uma das mulheres fala assim: “Você conhece todas as pessoas que vieram da Bulgária, que estão morando nessa região?” “Pode ser que eu possa ajudar!” Então ela perguntou: “Como é o nome dos irmãos que estão procurando?” “Um chama Rafael, outra chama Ana e outra chama Sofie.” Aí minha mãe estremeceu. Minha mãe falou: “Olha, é muita coincidência, achar uma pessoa assim, é agulha no palheiro.” Aí ela perguntou: “E como é o nome da irmã que estão procurando aqui?” Quando falou Suzana, minha mãe desabou, aí minha mãe soluçava, né? Minha mãe chorou tudo que tinha de direito. “Que foi? Ela faleceu? Está doente? Ela está mal?” “Não, ela sou eu!”¹⁵⁴

A família terminou por se unir a seus parentes em São Paulo e construiu a vida na nova pátria. Estabeleceram-se inicialmente em Santana, na zona norte da cidade, mudando-se em seguida para o Bom Retiro, bairro com alta incidência de judeus na época. Anos mais tarde Hannah, já adulta, cuidava da mãe com mal de Alzheimer. Em um período de apuro econômico uma conhecida encomendou as famosas *burekas* de Suzana, a mãe de Hannah. Sem pestanejar ela aceitou o pedido, mas qual não foi sua surpresa quando a mãe não somente não se lembrou da receita, como sequer suspeitava que um dia a tivesse conhecido.

E minha mãe fazia muito *burekas* sempre. Minha mãe fazia aquela massa filo, que eu não vejo ninguém mais fazer isto e minha mãe fazia assim, tipo um caracol com espinafre, com queijo, com maçãs e nozes e passas e fazia assim uns caracóis muito lindos e muito saborosos. Minha mãe era uma mulher que fazia uma comida que as vizinhas onde eu sempre morei, batiam na porta: “Por favor, meu marido está dizendo que o cheiro está matando ele. Você pode dar só um pouquinho?” Minha mãe achava graça, minha mãe achava isso encantador.

“Mamo, me fala uma coisa, vamos sentar e vamos conversar. Quando você fazia *burekas*, como é que você fazia, com a farinha, com a água, com a manteiga, conta para mim.” Aí ela, com a maior cara de ingênua, ela olhou para mim e falou: “*Burekas? Ni sei como se hace isso!*” Falei: “Mãe, você sempre fez.” “*Io? No!*”—ela esqueceu.¹⁵⁵

Depois de inúmeras tentativas para reproduzir a massa das *burekas* que tantas vezes observara a mãe fazer, quase vencida pelo desespero, Hannah deitou-se para descansar:

Eu falei: “Vou começar a fazer testes. Aí abre e fecha a massa, péssimo, aí, que horror! Mais um pouco, fazia, horrível! Quando eu achava que estava começando a melhorar, um dia eu fui lá levar para o meu irmão provar. Ele falou: “Que horror! O que que é isso?” Isso era terça quando ela ligou, eu quarta, quinta tentando, era para a outra semana. E como é que eu vou fazer? Aí pensando, pensando, eu fiquei preocupada, falei: “Bom, eu vou testar mais uma vez, mais duas.”

[...] Aí eu tentei, era quase meia-noite e meia, eu já estava cansada, cansada, deitei um pouco, eu acho que você acredita, porque você é *sefaradi*, você sabe que essas coisas iluminadas acontecem, os milagres acontecem e eu me deitei e era como se, olha, começo a falar e meus olhos se enchem d'água! Era como se eu tivesse alguém vindo no meu ouvido e me falar a receita, você acredita?

¹⁵⁴ Entrevista concedida a Rafaela Barkay por Hannah.

¹⁵⁵ Hannah reproduz os diálogos da mãe em um misto de ladino e português.

“A comida envolve emoção”—diz Maciel—“trabalha com a memória e com sentimentos. As expressões ‘comida da mãe’, ou ‘comida caseira’ ilustram bem este caso, evocando infância, aconchego, segurança, ausência de sofisticação ou de exotismo.” E prossegue:

O “toque caseiro” é o toque mais íntimo em oposição ao “toque profissional”, em série, não-pessoal. O toque “da mãe” é uma assinatura, que implica tanto no que é feito, como na forma pela qual é feito, que marca a comida com lembranças pessoais. A comida pode marcar um território, um lugar, servindo como marcador de identidade ligado à uma rede de significados. (MACIEL, 2001, p. 151).

Ao evocar a sabedoria da mãe, Hannah conectou-se ao fluxo da memória coletiva sefaradita. Aquilo que para ela era memória de infância, desempenhava também o papel de elo de conexão com a tradição que a antecederia. A percepção da interferência divina nos fatos da vida, a interpolação dos mundos real e imaginário, a transmissão informal e muitas vezes quase imperceptível da cultura no ambiente doméstico, o orgulho por se perceber como herdeira de um legado e acima de tudo, a consciência de pertencimento a um povo estiveram presentes em todo o discurso de Hannah. Foi preciso que ela respirasse para que aquele conhecimento que já fazia parte de seu íntimo pudesse se revelar como um sussurro vindo de um momento distante e já inatingível em que a presença forte e decidida da mãe lhe indicava o caminho a seguir. Por fim, quando solicitei a receita das *burekas* na intenção de ilustrar esta pesquisa, recebi um não como resposta, que aceitei e compreendi com um doce sorriso nos lábios, afinal isto também é a tradição.

5.6. ESTHER, MATHILDE, OS TALISMÃS E OS RITUAIS

As irmãs Esther e Mathilde me receberam com as honras de uma ocasião especial. Convidaram o irmão, também apareceu o filho de Esther e separaram fotos e alguns objetos para me mostrar. Tímidas no início, aos poucos revelaram os aspectos sefaraditas tão arraigados em suas vidas. A família também originária de Esmirna, veio aos poucos para o Brasil, uns chamando pelos outros.

Nossos pais são de *Izmir*. A família de meu pai tinha uma vida confortável lá e ele era o filho e o neto mais velho. Eles tinham um *magasin*¹⁵⁶ na cidade, onde vendiam de tudo. [...] os filhos estudavam, as meninas também estudavam em escolas, porque naquela época as mulheres não estudavam, (sic) só os homens. Estas, desta família, estudavam em escolas.

¹⁵⁶ Loja, em francês.

francesas. [...] Na época do meu tio mais novo já se falava turco, aí ele já fez escola em turco. [...] A família da minha mãe, a mesma coisa da cidade de Esmirna também.

E: Como eles vieram para o Brasil?

ES: Eles vieram atrás de um tio nosso que veio fazer a América (risos).

M: Eu acho que ele veio fugindo do serviço militar. Ele veio, depois ele trouxe um irmão, depois desse irmão ele trouxe uma irmã já casada que foi morar na Argentina. [...] Então ela ficou viúva e eles a trouxeram para o Brasil. Como eles já tinham três filhos aqui no Brasil e ele achou que aqui era a América, mandaram dizer pros pais que viessem com a família que o Brasil era muito bom. Então o meu avô veio com todas as filhas e mais um filho, porque eram oito filhos. Eles vieram de navio, aportaram aqui no Brasil e abriram um negócio. Mas meu avô como não se sentia bem aqui com o clima, de São Paulo, ele foi morar em Santos. Mas nesse interim, meus pais já eram namorados em *Izmir*, porque moravam ao lado. E meu pai veio atrás da namorada dele. Deixou a família na Turquia e veio atrás da namorada. Aí eles se casaram aqui e meu pai e meus tios maternos já eram muito amigos de escola, de bailes, de farras.

A mãe trouxe consigo os pequenos rituais do dia-a-dia, e aqueles reservados para os grandes momentos. Me relataram uma série deles, alguns guardados na memória da família, outros ainda praticados, e os poucos preservados pelas novas gerações. Me contaram que o nascimento do menino em sua família não era acompanhado por nenhuma celebração ou costume diferente do que se praticava na comunidade judaica em geral, mas o ritual das *Fadas* ou *Siete Kandelas* para receber as meninas recém-nascidas e lhes dar o nome, assim como na família de Clara, ganhava lugar de destaque.

Minha mãe fazia com sete dias, para dar o nome. [...] A menina usa um vestido especial¹⁵⁷, se dá a criança para uma pessoa, como se fosse madrinha e ela vai [segurar]. Em uma bandeja tem confeitos e para cada um acende uma vela. Sete velas, que são dos sete dias, as *Siete Kandelas*, para cada um que você queira homenagear. Isso quando se faz em casa, porque na sinagoga não pode acender a vela. (sic) [...] E se passa a bandeja de doces também e se põe umas folhas de arruda contra mau olhado.¹⁵⁸

Como pregava o costume, os fatos corriqueiros eram acompanhados por pequenos rituais de bons desejos adoçados simbolicamente por amêndoas confeitadas para que as dificuldades fossem facilmente superadas e um termo auspicioso alcançado:

Depois menino ou menina que sai o primeiro dente se faz uma festa, se joga amêndoas açucaradas, confeitadas em cima. Quer dizer, uma rebentação doce, sem muito sofrimento para a criança. A minha mãe dizia: vamos *echar konfites*, quer dizer vamos jogar confeitos, balas. Não sei se tinha um nome.

Para tudo havia uma solução. O costume do uso da *mezuzá* como talismã também mencionado por Becky e Joya era prática comum. Quando identificada a origem do mal como

¹⁵⁷ Vide imagem em anexo.

¹⁵⁸ Entrevista concedida a Rafaela Barkay por Esther e Mathilde em 14.mar.2013.

sendo um susto— *espanto* em ladino—faziam-se as *presikas a la mezuzá* e a cura era certa. Tanto Becky como Joya ou as irmãs Esther e Mathilde afirmaram não ter conhecimento sobre a reza proferida em segredo, mas recordam-se com clareza desta prática de quando eram meninas.

[...] minha mãe tinha, ela nunca ensinou prá ninguém, quando a gente tinha um susto ou alguma coisa que a gente ficava muito impressionada, a minha mãe falava *presikas*¹⁵⁹, como se traduz *presikas*? É como se fosse pedacinhos, não é pedacinhos, é como se fosse um pozinho de café com açúcar e ela fazia a gente fazer uma reza na *mezuzá*. Colocava o dedo, colocava na *mezuzá* e na boca. *Presikas* é como se fala, quando você coloca sal... uma pitada! Pegava uma pitava, fazia a reza com a mão da gente na *mezuzá*. Nunca ela falou o que rezava e depois colocava na língua. Três vezes. Chamava *presikas a la mezuzá*.

Contra o mau olhado, melhor prevenir. Pequenos galhos de arruda ou dentes de alho no bolso para os rapazes ou na bolsa para as moças eram condição indispensável antes de sair para a festa. Hoje, mesmo que Mathilde porventura se esqueça, os filhos guardam a prática fácil, acessível e de resultado garantido:

Nunca sair sem ter um raminho de arruda...Nunca sair sem ter um alho na bolsa. Eu esqueço [mas] os meninos lembram muito às vezes vão a alguma festa, qualquer coisa, eles lembram: “Dá um alho aí” e eles põem no bolso. E eu sempre ando com um olho. Tenho também um olhinho que quando eu casei, minha avó me mandou. Sempre que a gente saía, tinha arruda plantada, pegava-se um raminho e se colocava na bolsa da gente, ou no bolso interno dele (apontando para o irmão), ou no bolso da calça. [...] A minha mãe acreditava muito nisso e talvez ela tenha passado isso prá gente. E passou prós netos também.

Esther me mostrou uma *kemeá* delicadamente bordada com pequenas miçangas e rodeada de mistérios que a avó lhe enviara da Turquia na ocasião de seu nascimento e que lhe fora entregue por sua mãe pouco antes de seu casamento. O que o pequeno talismã continha em seu interior nunca lhe foi revelado, fato reforçado pela recomendação do pai de que nunca fosse aberto. O silêncio em alguns casos, é a própria matéria da memória coletiva. Ao não se revelar o conteúdo do talismã, lhe é conferida uma aura de magia que reforça seu poder, constituindo assim, um elemento formador da tradição.

Olha, esse aqui foi a mãe do meu pai que mandou quando eu nasci. Agora não pergunta o que que é, porque eu tive sempre a recomendação de não abrir. Alguma coisa tem aqui dentro, mas eu não sei o que que é. Tem alguma coisa dentro, escrito, que meu pai sempre falava, mas que eu nunca deveria abrir. Quando eu casei, minha mãe me deu, falou: “Isso é teu, tua avó mandou.”

¹⁵⁹ Pitadas.

Como era costume nas antigas gerações e que caiu em desuso nas novas, a noiva levava escondido uma bolsinha com dinheiro no dia do seu casamento, o que lhe assegurava o senso de autonomia:

Aquela bolsinha que a minha avó levou com um dinheirinho que o pai, ou a mãe deu prá ela, que ela levava escondido, colocava embaixo do vestido de noiva. Porque ela recebia aquilo, era um dinheirinho que o papai, a mamãe davam, era um dinheirinho que ela precisava ter, o marido não precisava saber que ela tinha aquele dinheirinho. Era dela.

A confecção do enxoval do bebê ou da noiva também tinham seu ritual. A primeira peça era cortada em um encontro de mulheres, e às vésperas do casamento convidava-se a família do noivo para apreciar a exposição do delicado trabalho de bordado e costura desenvolvido ao longo dos anos, muitas vezes com o auxílio das irmãs, tias e primas.

Nossa mãe que bordava o enxoval da gente. Ela começava a bordar quando a gente tinha uns doze, treze anos. Lençóis, essas coisas todas e quando eram aquelas roupas camisolas, *liseuses*¹⁶⁰, combinação, calcinha, tudo que fazia jogo, ela colocava na mesa da sala de jantar, chamava as tias, quer dizer, as irmãs dela, ou uma amiga mais íntima e colocava a fazenda, jogava amêndoa em cima, falava não me lembro o que e ela cortava a primeira peça e a mesma coisa quando era prá enxoval de nenê. E ela bordava o enxoval de nenê e ela colocava em cima da mesa e bordava as camisinhas de pagão, aquelas coisas. [...] Isso eu lembro que minha mãe chamou minhas tias, porque elas também costuravam, bordavam, ajudavam ela.

E se fazia a mostragem do enxoval. Chamava-se a família do noivo e se falava: “Olha o que ela está levando, olha quantas toalhas, olha isso, olha aquilo.” Se fazia a exposição do enxoval. A mesma coisa eu fiz para [minhas filhas] a Deby, para a Rachel. Eu não bordei, mas fiz a exposição.

Halbwachs afirma que muitos fatores como as instituições, os costumes, as interações de ideias e a linguagem condicionam o entendimento, os sentimentos, o comportamento e as atitudes do indivíduo. Como parte da tradição oral, os rituais assim como as receitas, não seguiam uma regra rígida, mas assumiam variações na forma e na serventia conforme aquele que o realizasse, ganhando contornos pessoais em cada família ou pequeno grupo. A intimidade com este modo de ser permitia algumas novas criações que poderiam, por sua vez, espantar os desprevenidos, como Esther me contou com graça:

Quando eu me casei, eu estava subindo a escadaria [da sinagoga] e minha mãe estava lá em cima com meu futuro sogro esperando, e ela pegou um punhado daquelas balas (amêndoas confeitadas) e jogou em cima da gente e meu pai disse assim: “Ela quer nos assassinar, tua mãe quer nos assassinar!”

¹⁶⁰ Do francês: casaquinho em geral feito de crochê, usado sobre a camisola.

Sempre muito orgulhosa e consciente do valor do acesso de mulheres à educação, Esther me contou com indignação sobre a postura de um rabino mais conservador ao descrever mulheres sefaraditas como iletradas e subservientes, o que nos conduziu para o tema da percepção dos sefaraditas por ashquenazitas e vice-versa.

Uma vez eu assisti uma palestra de um rabino, ele estava sediado em Belém do Pará. Então ele veio dar uma palestra sobre os costumes *sefaradis*. E ele contou lá que a mulher *sefaradi* era ignorante, não estudava, não sabia ler nem escrever e ela só servia pra cozinha e pra procriar. Eu dei um berro no fundo da sala, que o homem ficou meio estático. Ela estava na faculdade (apontando para Mathilde), eu sabia ler e escrever, o que é isso? Tanto é que a turma nossa ainda me chama carinhosamente de “a turca”, “a turca ignorante”. Essa era a visão desses rabinos sobre a mulher *sefaradi*.

M: Eu acho que não é só sobre a mulher, eu acho que é sobre os *sefaradim*. O *sefaradi* era tido como a classe baixa. Os *ashkenazim* quando sabiam que você era *sefaradi*, já te deixavam de lado. Só de um tempo pra cá, depois de uns trinta anos pra cá, que eles viram que o *sefaradi* era a nata. Não era tão deixado de lado como o *ashkenazi* achava que era. Era preconceito. Tanto é que não se queria casamentos de *ashkenazi* com *sefaradi*.

E: Os *sefaradim* queriam? Eles se misturavam ou também tinham preconceito?

M: Também tinham. Eu casei com *ashkenazi*. Eu não tinha preconceito nenhum, mas os tios do meu marido tinham preconceito contra mim. Eles não aceitavam que a mulher do sobrinho deles fosse *sefaradi*, isso quarenta e tantos anos atrás. É pouco tempo.

Diante da minha pergunta sobre o legado da tradição para as próximas gerações, mais uma vez surgiu o tema do *seder* de *Pessach*, a ceia ritual da Páscoa judaica:

E: Como é na geração seguinte? Guardou-se alguma coisa?

ES: Aqui em casa nós fazemos todas as festas. Agora a gente faz tudo em português, por exemplo, a *hagadá* é toda em português, mas o *Had Gadiá* ninguém consegue fazer, a não ser em ladino. Até as crianças que estão aprendendo, estão aprendendo com as meninas em ladino. Em português ou em hebraico, ninguém consegue seguir, só em ladino, isso é algo que ficou aqui em casa.

E: Antes a *hagadá* era em ladino?

ES: Meu pai fazia em ladino. Ele tem a *hagadá* em ladino (apontando para o irmão). Ele fez a tradução toda para nós, que era pra gente entender quando era criança.

A música tradicional continua sendo ensinada para os pequenos no idioma do coração. Mesmo que não o pratiquem mais, saberão que era assim que seus antepassados celebravam e pelos pequenos detalhes conhecerão suas raízes. A memória afetiva presente mesmo quando os fatos já se mostrem desbotados pela ação do tempo, traz em si o conforto das pequenas alegrias da infância que permanecem vivos e inalterados, e são estes elementos, precisamente, aqueles que serão ensinados a seus filhos e aos filhos de seus filhos.

“A memória [do povo judeu] fluiu, acima de tudo, através de dois canais: o ritual e a narrativa”—diz Yerushalmi—“Para o leitor hebreu, até atualmente tais reminiscências [...] parecem possuídas de um singular poder de invocar, através da simples força de seus ritmos e

imagens arcaicas, sugestões distantes, mas estranhamente comovedoras.” (YERUSHALMI, 1992, p. 31).

O casamento com parceiros de outras origens—Esther casou-se com um italiano e o marido de Mathide era ashkenazita—não distanciou as irmãs da maneira de ser sefaradita, que carregam com orgulho e transmitem para as gerações seguintes. Mesmo que o ladino não seja mais praticado em casa e alguns costumes tenham sido abandonados ou adaptados, a família ainda assim se percebe como sefaradita, conhece suas raízes e através de pequenos gestos reafirma sua identidade.

5.7. DAYSI, JOYA, MARTA E SUZANA: A COMIDA E OS NOMES

Daysi havia me dito que convidaria uma parente para nosso encontro, pois ela conhecia melhor os detalhes. Quando cheguei em sua casa na data combinada, eram quatro as primas que me aguardavam. Comida servida e a festa estava consumada. A transcrição da entrevista foi, é verdade, a mais trabalhosa, mas o elemento que este encontro familiar me trouxe foi precioso, e uma forma de presenciar na prática algo um pouco semelhante às animadas reuniões de uma família sefaradita. De todas as primas, Joya por ser a mais velha, conhecia melhor os costumes e generosamente me permitiu copiar seu caderno de receitas. Marta, a mais falante, é filha de mãe sefaradita e pai ashkenazita e de todas, a que recebeu educação judaica formal mais consistente. Daysi e Suzana guardam a cultura sefaradita como uma memória de infância, mas todas, sem exceção, identificam-se com a comida e acreditam, como me disse Marta, que este será o legado deixado para as próximas gerações. A família também veio da Turquia:

M: Eu sei assim, do começo que vieram os dois irmãos para o Brasil, o pai dela (apontando para Joya) e o tio. O resto da família ficou na Turquia. Minha mãe veio para cá com quinze anos. Então o Getúlio Vargas já não estava deixando quase entrar e o pai dela falou: “Olha, última chamada, se não chegar agora, não dá pa trazer mais.” Aí veio a família inteira. Meu avô ficou doente lá na Turquia, porque ele tinha que vender tudo, mas não pagavam nada para ele, porque sabiam que ele ia sair mesmo e aí vieram para o Brasil. Mas lá na Turquia elas estudaram, os homens no *Talmud Torá* e as mulheres na *Alliance Israélite Universelle*. Diz que tinha só uma aula de hebraico por semana e eles faziam tudo, as festas religiosas. Minha avó era filha de rabino. Nossa avó. E ela fazia tudo, as comidas e tudo. Minha mãe quando vinha a Páscoa, começava a cantar como meu avô cantava e meu pai falava assim: “Vai no cemitério, fala pra ele vir rezar aqui!” Porque ela ficava: “*Kadesh, que kiere decir?*”¹⁶¹ Então eu me lembro da minha mãe cantando.

J: Meu avô paterno também fazia a *hagadá* de duas horas.

¹⁶¹ *Kadesh*, o que quer dizer? Parte do rito pascal que descreve suas passagens, sendo o *kadesh* uma delas.

M: O meu avô preparava aquela bandeja e passava por eles todos, mas tudo em ladino, que eles rezavam. E minha mãe ficava com saudades.¹⁶²

O tema de *Pessach*, recorrente em grande parte das entrevistas traz em si a forte presença do ambiente doméstico. Diferentemente de outros marcos religiosos judaicos, que têm seus rituais praticados na maioria das vezes no ambiente sinagoga, a Páscoa envolve uma extensa movimentação no lar, já nas semanas prévias à celebração. Deve-se retirar da casa todo o alimento proibido nesta época—aqueles fermentados ou que contenham trigo, centeio, cevada, aveia, espelta¹⁶³ ou seus derivados—e em muitos lares é costume se aproveitar a agitação para uma grande faxina. As louças devem ser todas substituídas por um jogo especialmente dedicado ao período de oito dias da celebração. Iguarias típicas que respeitam as leis alimentares do período são caprichosamente preparadas, não somente para o jantar ritual nas primeiras noites¹⁶⁴, mas para toda a semana. No *seder* conta-se e canta-se ano após ano a história da saída dos judeus do Egito, sua libertação da escravidão na diáspora e a jornada rumo à terra de Israel. O costume sefardita de se fazer uma dupla leitura da *hagadá*—a primeira em hebraico e a segunda em ladino—aos poucos, vem sendo substituído pela repetição na língua vernácula de onde estes se estabeleceram. Se o ritual da ceia festiva é tradicionalmente conduzido pelo homem, todo o resto fica a cargo da mulher—ela separa, limpa, cozinha, descarta—garantindo que a tradição se cumpra, em maior ou menor grau de observância, mas sempre presente de alguma forma, como um dos grandes marcos da identidade judaica. Como descreve Yerushalmi:

Talvez isso possa ser apreendido mais claramente no exercício quintessencial da memória grupal judaica que é o *Seder* da Páscoa. Aqui, no decorrer de uma refeição à volta da mesa familiar, elementos rituais, litúrgicos e mesmo culinários são orquestrados para transmitir um passado vital de uma geração à outra. Todo o *Seder* é uma lei simbólica de um cenário histórico, cujos três grandes atos estruturam a *agadá* que é lida em voz alta: escravidão – libertação – redenção final. Significativamente, um dos primeiros atos rituais a serem desempenhados é erguer o pão ázimo (*matzah*) diante de todos, com a declaração: *Ha lahma'anya*—“Este é o pão do sofrimento que nossos antepassados comeram na Terra do Egito”. Tanto a linguagem como o gesto são orientados para desencadear não tanto um salto na memória, mas a fusão entre o passado e o presente. Aqui a memória não é mais lembrança que ainda preserva um sentido de distância, mas reatualização [...] em lugar algum é tal noção veiculada mais integralmente do que no ditado talmúdico central à própria *agadá*: “Em toda e qualquer geração deixe cada pessoa considerar-se como se ‘ela’ tivesse partido do Egito.” (YERUSHALMI, 1992, p. 64).

¹⁶² Entrevista concedida a Rafaela Barkay por Daysi, Joya, Marta e Suzana em 05.jun.2013.

¹⁶³ Também conhecida como trigo vermelho.

¹⁶⁴ Em Israel se faz o *seder* somente na primeira noite; já na diáspora ele é repetido também na segunda noite.

O tema da culinária teve destaque em nosso encontro. Atualmente as quatro primas mantêm entre si diferentes graus de observância das práticas judaicas e casamentos com ashkenazitas ou a opção por outros grupos comunitários as levaram ao afastamento da tradição sefaradita como conheceram de seus pais ou avós. No entanto, o consenso na predileção pela cozinha sefaradita é inquestionável.

J: A melhor receita que eu tenho era da nossa tia mais velha, a tia Meyre, e muita coisa eu peguei da mãe dela (apontando para Dayse).

D: A comida dela tinha um tempero ideal.

J: Era dela.

D: As receitas, era assim: você põe um pouco de açúcar, um pouco de óleo e o que levar de farinha.

M: Ela falava essas receitas em casa, mas o que que é um pouco?

J: Um punhado!

D: Não tinha livro de receita, caderno, nada, era tudo na cabeça.

J: Ela vinha em casa para fazer para algum aniversário, mas aquela mão, ela usava a esquerda e a direita, ela era ambidestra. Então, ela era rápida!

Maciel aponta para outro aspecto de importância fundamental quanto à alimentação humana: com quem comemos. “A palavra companheiro (como no francês *compagnon* e no inglês *companion*)”—diz—“provém de *cum panem*, ‘os que compartilham o pão’. Assim, a comensalidade, o ‘comer juntos’, é o momento de reforçar a coesão do grupo pois ao partilhar a comida, partilham-se sensações, tornando-se uma experiência sensorial compartilhada. (MACIEL, 2001, p. 150).

Hoje as primas reproduzem as receitas de família que aprenderam com suas mães e avós. Junto com os ingredientes e o modo de preparo, repetem em coro a forma de medi-los herdada de uma das tias, famosa por ser cozinheira de mão cheia. Como quem conta uma história, os antigos sabores surgiram um após o outro, revelando a trajetória de uma família e de um povo. O arroz sefaradita, que nunca pode ser branco foi citado em várias entrevistas como um dos grandes estranhamentos na nova pátria—necessitava sempre de um colorido, algo que lhe desse vida e sabor. Às receitas do dia-a-dia mesclaram-se as mais trabalhosas, reservadas para as ocasiões especiais e a louça usada para servir o *harope* descrita anteriormente por Clara e vinda da pátria ancestral, trouxe consigo o modo de ser e de receber, de viver e de festejar.¹⁶⁵ A culinária desempenha papel essencial na identidade de um grupo. Dos ingredientes ao modo de servir, do preparo à apresentação, cumpre um ritual específico que confere concretude à memória compartilhada.

¹⁶⁵ Vide descrição na fala de Clara na página 104 deste estudo.

M: Essa parte de comida, é bem *sefaradi*. Elas faziam bastante. Aquele arroz misturado com macarrão.

J: Com cabelo de anjo.

D: Sabe aquele arroz, que a gente mistura o arroz branco com aquele arroz queimadinho? Fica uma delícia, arroz à la turca. O arroz não era branco, era com molho de tomate, ficava aquele arroz colorido.

E: Como é esse arroz queimadinho?

D: Você separa um pouquinho...

M, J e S: Um punhado, um punhado!

D: E doura no óleo. Fica douradinho, com gosto de caramelo, cor de mel.

J: Não deixa queimar muito senão ele fica preto.

D: Aí você faz o arroz branco.

M: E você coloca o resto e deixa cozinhar igual.

D: Fica uma delícia. Fica perfumado.

M: Não precisa de cebola, não precisa de nada. Mas a minha mãe não fazia o arroz assim, ela fazia com o macarrão. Fazia os *tomates reinados*¹⁶⁶, aquele pimentão recheado com carne moída, berinjela.

J: *Harope*. Eu adorava.

D: Todo mundo adorava.

J: Eu não sei se você já ouviu falar de *maruntchinos*¹⁶⁷ de amêndoas, de *mogados*?

M: A tia Rosa, a cunhada das irmãs, fazia o *harope*, era delicioso.

D: Colocava o tacho no colo, e ficava horas e horas [mexendo]. Aquilo ficava branco. Era como, Ju?

J: Era uma calda com açúcar e limão um pouco. Ele ficava em ponto de fio. Depois que ele saía do fogo, aí precisava por um pano grosso, pegar aquela panela e com a mão e com colher de pau, mexer, mexer, mexer, mexer, aquilo ficava branco, branco, branco.

M: Parecendo bala de coco.

J: É. Aí, se você quisesse, colocava amêndoas picadas dentro. A tia Rosa, que nós estamos lembrando, que em paz descansa, ela também punha coco ralado.

E: O coco já é uma abasileirada.

J: É, porque aqui tinha coco e ficava delicioso.

E: Como comia?

D: Então, ela colocava em tacinhas, com várias colheres. Já era a peça toda. Então ela ia de uma em uma, cada uma pegava sua colher, experimentava e punha na água.

J: Os *mogados*, também é pura amêndoa, com calda, como marzipã, mas só que é caseiro, com aquele gosto acentuado. Então ficava num ponto, aquela calda com amêndoa moída fininha, misturado, bem misturado e depois se fazia um rolinho e cortava na diagonal.

E: Qual a diferença de *mostachudos* e *mogados*?

J: *Mostachudos* é de nozes. É a noz moída com açúcar e eu ponho pó de cravo, o cravo em pó para dar o gosto.

M: Pode fazer com amendoim também.

J: Mas os *mostachudos* é só nozes. O principal é açúcar e o cravo em pó. Eu tenho a receita, não me lembro se vai ovo ou não. Seca um pouco na panela, deixa esfriar um pouco prá pegar na mão, eu pego um pouco, faço uma bolinha, depois com os dedos eu dou o formato e passo no açúcar. Muito gostoso.

M: Tem também *boyos*, *burrekas*, *travados*. Travados também é muito gostoso. Joya, qual é a receita dos travados?

J: Eu faço a receita que aprendi no Uruguai com a mãe de uma amiga. Eu era muito nova, tinha vinte anos. Aprendi também muita coisa com a sogra dela. Nesses *travados* vai leite, açúcar, óleo e farinha, é naquele formato de meia lua e tem que rechear com nozes, açúcar e se quiser pode pôr um pouquinho de cravo. Aí você tem que assar no forno e depois passar no mel.

M: Fazer uma calda, né?

¹⁶⁶ Tomates recheados com carne picada temperada.

¹⁶⁷ Docinhos de amêndoas.

J: Isso, fazer uma calda, pode ser misturada com um pouco de mel, tem que ser uma calda espessa e vai passando aos poucos e tirando com a escumadeira. Muito gostoso. Isso é mais nas festas que eu faço, porque é um pouco trabalhoso. A massinha você tem que ir com muito cuidado, então você tem que abrir na mão mesmo, fica uma massinha mais oleosa, então você abre um pouco na mão, põe as nozes, fecha e aí assa no forno. Tira crocante e aí passa na calda.

D: Quando passa na calda, ela não fica tão dura, não é como uma torta, ela absorve.

J: Nós dizemos a palavra é *resmolida*. Fica crocante sem ser dura.

D: Mas você pode morder ou cortar com um garfinho, não precisa de faca, é bem macio.

E assim, cada família adapta as receitas tradicionais aos ingredientes regionais e ao paladar pessoal conhecendo, portanto, sempre a melhor maneira de preparo das saborosas iguarias, transmitindo de mãe para filha através dos séculos a herança ancestral que desperta as memórias e emoções mais íntimas dos sabores de infância. No caderno de receitas da jovem Joya, convivem as dicas do bem receber com receitas colhidas aqui e ali, onde os “*boyos da Becky*” generosamente dividem a página com o pudim de coco.¹⁶⁸

A neta de Daysi juntou-se a nós na sala de estar, e sua presença trouxe à tona o intrincado sistema de nomeação dentre os sefaraditas. Tradicionalmente, ao contrário do costume ashkenazita, dá-se o nome aos filhos em homenagem a parentes ainda vivos. O tributo concedido pelos vários filhos aos pais, sogros e avós gera uma curiosa repetição do mesmo nome para vários membros da família, obrigando seus membros a adicionar-lhes sempre um apostro—a Judith do Jacques, por exemplo—ou à adoção de outros prenomes no decorrer da vida—Joya é Judith, mas como já havia a do Jacques na mesma geração, adotou o nome alternativo.

D: É por isso ela se chama Rebeca (beijando a neta em seu colo).

E: Como se escolhe os nomes?

J: *Ashkenazi* não põe nomes de [parentes] vivos. Nós pomos. A gente homenageia a pessoa que a gente quer em vida.

M: Tem uma prima Rachel, minha avó era viva ainda, *ashkenazi* não [faz isto]. Minha irmã é Rachel por causa dessa minha avó também.

J: Ela tem uma filha Esther (apontando para Suzana).

S: Esther para homenagear minha mãe.

M: Você tem uma filha Esther, mas não é para homenagear a tia Esther (para Dayse).

D: Seria para homenagear a avó do meu marido, mas a minha mãe ficou muito feliz, também porque lembrou o nome da irmã. Então foi um nome que as duas famílias adoraram.

M: Eu sou Marta, porque é o nome da minha avó que morreu na Alemanha. E tem uma irmã Rachel, por causa da minha avó *sefaradi*. Minha mãe disse que ia dar o nome de Esther, que era a mãe dela (apontando para Suzana), aí na última hora minha mãe sonhou com minha avó subindo a escada, quatro a quatro [degraus], aí ela falou: “Não, vou chamar Rachel, acho que minha mãe está querendo ver o nome de Rachel e não de Esther”, e ficou Rachel.

¹⁶⁸ Vide figura em anexo.

Agradei pela oportunidade e me despedi. Alguns dias mais tarde, Daysi me enviou por email uma relação de 104 páginas contendo expressões em ladino coletadas por sua tia ao longo da vida de casada com o tio originário de Esmirna. Como uma espécie de guia através mistérios do judeu-espanhol, tia Gilda, que ingressara na tradição sefaradita através do casamento, compartilhou seu pequeno tesouro com a sobrinha:

Daysi,
Estou mandando em anexo algumas expressões que consegui anotar durante os anos que convivi com o Ely e seus familiares. Nesta lista, além de expressões esmerlis tem também expressões de outras regiões (Istambul), ladinas, gregas, hebraicas.
Um abraço da tia Gilda.

Reproduzo a seguir alguns poucos exemplos dos verbetes que ela colecionou:¹⁶⁹

Achakes de: por modo de, por culpa de, por causa de
A dio: santo deus
Aferrar: agarrar; ex.: *aferri una abashada*: peguei um resfriado
A la fin: no fim. Por fim
A la turca: homens de um lado e mulheres do outro
A la una: se igualar, ficar cofiado, tomar muita liberdade
A las eskondidas: às escondidas
A los cavos: no final
A pera esta no peral guardando su mazal: esperar o destino
A tu idas a mi venidas: se você não me visita, eu também não te visito
Abashada fuerte: gripe, resfriado
Abaixa la guarda: calma que o Brasil é nosso, não está com esta bola toda
Abanico lo ve a loco: ficar de cabeça quente

Cuidadosamente organizado em ordem alfabética e sem a pretensão de guardar qualquer rigor metodológico, o “dicionário”, como Daysi se referiu à lista, traz implícita a espontaneidade dos termos do dia-a-dia. Se por um lado a ausência de correção acadêmica pode desqualificá-lo como documento formal de investigação do léxico praticado por esta população, a textura conferida pelo registro voluntário das formas de expressão permite um olhar sobre os modos de ser no cotidiano através de suas manifestações linguísticas, merecendo um estudo posterior mais aprofundado.

¹⁶⁹ Vide exemplo mais amplo em anexo.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este pan de la africión (aflicción) que comieron nuestros padres en tierras de Ayifto (Egipto); todo el que tenga hambre, que venga y coma; todo el que tenga de menester, que venga y pascue; este año aquí, el año el vinien (t) en tierra de Ysrael; éste aquí siervos; al año el VINIEN (t) en tierra de Israel HIJOS FOROS (libres). Siervos fuimos de Paró (Faraon) en Ayifiti y sacónos Adonay nuestro Dió de allí con poder fuerte y con brazo tendido; y si no hubiera sacado el santo Bendicho El a nuestros padres de Ayifto, ayinda hoy nosotros y nuestros hijos e hijos de nuestros hijos... (ESTRUGO, 1958, p. 113).^{170, 171}

Se todo o povo judeu se percebe como sobrevivente a dois mil anos do exílio de Jerusalém, os sefaraditas carregam dentro de si também o amor pelas terras por onde passaram. O idioma, as canções, a prosa e a poesia; o modo de ser na vida, os sabores, os rituais e a vida em família enchem de orgulho estes que, ante a dor da expulsão de sua amada Espanha, onde por séculos haviam convivido em paz e intenso intercâmbio econômico e cultural com as populações locais, se recuperaram no espaço de uma geração integrando-se ao novo lar no Império Otomano que os acolheu.

Possuir uma identidade cultural nesse sentido é estar primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta. Esse cordão umbilical é o que chamamos de “tradição”, cujo teste é o de sua fidelidade às origens, sua presença consciente diante de si mesma, sua “autenticidade”. E, claro, um mito—com todo o potencial real dos nossos mitos dominantes de moldar nossos imaginários, influenciar nossas ações, conferir significado às nossas vidas e dar sentido a nossa história. (HALL, 2003, p. 29).

Sua trajetória alterna momentos de exuberância com outros de imensa dor, como na Segunda Guerra Mundial que dizimou comunidades inteiras, dentre as quais a de Tessalônica, conhecida como a “Jerusalém dos Bálcãs”. A reduzida atenção dada pelos meios acadêmicos ao destino das comunidades sefaraditas durante o Holocausto, torna seu estudo imprescindível para a compreensão da história do povo judeu em toda a sua extensão, sem que se negligencie o olhar dedicado às minorias em detrimento de uma narrativa dominante. Somente uma compreensão ampla de todos o seu espectro será capaz de fazer jus à sua complexidade.

Mais uma vez postos em movimento, se dispersaram entre Israel, alguns países europeus, em especial a França, e também as Américas. Aqueles que se estabeleceram em São

¹⁷⁰ O texto foi transcrito conforme a publicação original, que neste exemplo mescla termos em ladino e espanhol.

¹⁷¹ Este é o pão da aflição que comeram nossos antepassados em terras do Egito; quem tem fome, que venha e que coma; quem tem necessidade, que venha e que celebre; este ano aqui, no ano que vem na terra de Israel; este ano escravos, no ano que vem homens livres na terra de Israel. Escravos fomos do faraó no Egito e Deus nos tirou de lá com mão forte e braço estendido; e se não houvesse tirado o Santo Bendito Seja, nossos pais do Egito, ainda hoje nós, nossos filhos e os filhos de nossos filhos...—trecho da *hagadá de Pessach*, o livro lido durante o rito pascal, que narra a saída dos judeus do Egito, conforme relatado no livro Êxodo do Pentateuco.

Paulo, foram incorporados à comunidade judaica local e à sociedade brasileira em geral. Encontraram seu lugar muitas vezes junto aos judeus vindos de países de fala árabe, com uma história e costumes mais próximos aos seus do que a maioria ashkenazita falante do ídiche. O número reduzido de publicações que discriminassem o histórico particular dos sefaraditas no Brasil impediu um maior aprofundamento na descrição de sua trajetória e de sua inserção na comunidade local. A bibliografia disponível trata da comunidade judaica como um todo ou de outros grupos específicos tais como os ashkenazitas, os orientais e os conversos.

As entrevistas realizadas para este estudo forneceram informações que me permitiram delinear um painel de alguns elementos da rica cultura sefaradita trazidos por este grupo específico para a cidade de São Paulo. Cada encontro foi único e guardou em si um pequeno tesouro, compartilhando percepções particulares e identidades pessoais dentro de uma herança comum. Se o exercício de alguns costumes foi observado em mais de um relato, outros foram exclusivos de depoimentos específicos, e contribuíram para a ampliação do espectro registrado. Os depoimentos trataram também da relação destas mulheres com os rituais e os costumes herdados, a língua praticada em família e a pluralidade do modo de ser da cultura sefaradita.

Grande parte dos costumes foi descrita no pretérito, dando indícios de uma descontinuidade de sua prática. Todavia a culinária sefaradita foi citada em todas as entrevistas como um forte elo de ligação com esta cultura, em geral relatada no tempo presente, porém revelando-se em alguns casos mesclada a costumes ashkenazitas ou adaptada aos ingredientes locais. Algumas entrevistadas descreveram a conservação da prática de alguns rituais, como Clara e a cerimônia da *Siete Kandelas* ou Becky e o *Ayin Hará*, porém este exercício se mostrou mais exceção do que a regra e sem continuidade nas gerações seguintes.

A maior parte das entrevistadas referiu-se ao grupo *Kaminos de Leche i Miel* como uma oportunidade para praticar a “língua de seus pais”, exceto por Ruth que faz parte da segunda geração distante da utilização do ladino como língua vernácula, e que buscava no grupo sua própria identidade sefaradita, e de Marta, que não frequentava o grupo por considerar-se ashquenazita, mesmo diante da insistência das primas. Com exceção de Becky e Ruth, todas as outras entrevistadas são nascidas no Brasil, o que explica seu maior distanciamento em relação aos costumes praticados no país de origem de suas famílias. O grupo, no entanto, mostrou-se como o único espaço de prática do idioma judeu-espanhol para esta população, complementado apenas por eventos dispersos de apreciação de música ou

poesia, ou pela tradição familiar de manutenção de algumas canções em ladino em determinadas festividades.

Dentre as celebrações judaicas, *Pessach* foi a mais citada, trazendo em seu bojo uma ampla gama de costumes que passa pelos rituais, culinária, canções e idioma, e a profunda conexão com o ambiente doméstico e familiar, tanto em sua preparação como celebração. Não se trata, entretanto, de uma característica específica do grupo estudado, e sim de uma tradição referente a todo o povo judeu.

Se a ordem para lembrar é absoluta, existe, no entanto, um *pathos* quase desesperado quanto à preocupação bíblica com a memória, e uma sabedoria aguda que conhece quão curta e instável a memória humana pode ser. Não a história, como se supõe comumente, mas apenas o tempo mítico se repete. Se a história é real, então o Mar Vermelho só pode ser atravessado uma vez, e Israel não pode resistir duas vezes no Sinai. [...] Mas o pacto deve continuar eternamente. “Faço esta aliança, com suas sanções, não apenas convosco; faço-a também com todos que estão aqui presentes entre nós diante do Senhor, nosso Deus, e com todos os que não estão hoje aqui.” (Dt. 29:13-14) (YERUSHALMI, 1992, p. 29-30).

Se alguns costumes não foram mencionados, não significa que não fossem praticados nas famílias das entrevistadas, mas que podem simplesmente não ter sido recordados, ou por algum motivo tenham sido omitidos. Neste sentido procurei não induzir a menção de nenhuma prática específica, buscando apenas desenvolver aquelas que surgissem espontaneamente. As perguntas visavam explorar em maior profundidade o que a memória de cada entrevistada trouxesse à luz, respeitando as áreas de sombra que porventura pudessem ocorrer.

O sociólogo e o historiador, ao tomarem o relato do passado, não podem ignorar esta inevitável reelaboração. [...] Entenda-se bem: não se trata de falsificações deliberadas que eventualmente podem ocorrer. As emoções, ao envolver o passado, atenuam a perversidade ou o tornam adequado aos padrões sociais contemporâneos.

Se quisermos conhecer os judeus imigrantes, é preciso conhecer a história por eles trazida. Entender a história aqui vivida implica recuperar a memória do passado. E, é claro, analisar os documentos, livros, relatos escritos, enfim todo o material disponível que permita revelar o oculto, comparar com a realidade observada, identificar a imaginação e a distorção seja da memória seja do documento escrito. (BLAY, 2013, p. 101).

O fato do grupo *Kaminos de Leche i Miel* ser composto somente por mulheres não invalida a prática do idioma e dos costumes do judeu-espanhol pelo público masculino. Outros grupos, encontros, estudos e publicações ao redor do mundo contam com homens tanto na sua organização como na sua difusão, além de seu exercício na vida privada não ser restrito ao gênero feminino. O que se percebe porém, é que nas gerações onde o ladino teve seu auge, a organização familiar e o papel atribuído a seus membros tendiam a contribuir para uma maior permanência da mulher no ambiente doméstico, tornando-a mantenedora e

transmissora do legado do grupo através da educação dos filhos ou do cuidado diário com seus integrantes. Some-se a restrição de seu acesso à prática religiosa sinagoga em hebraico, idioma em geral não dominado por mulheres, o que as mantinha afastadas da norma culta exercitada nestas estruturas sociais predominantemente masculinas, e que levaram ao desenvolvimento de uma prática paralela com ritos próprios na língua vernácula.

Se na sociedade contemporânea o papel atribuído ao indivíduo tende a ser regulado em menor medida pelo gênero, algumas das entrevistadas para este estudo ainda mantêm aspectos da organização familiar tradicional, enquanto outras ocupam posições no mercado de trabalho e na vida comunitária. Traduções e transliterações dos textos sagrados, e a inclusão da mulher tanto no estudo como na prática religiosa em algumas comunidades, quer sejam sefarditas ou de outras origens, hoje permitem que ela faça parte do rito oficial, minimizando o impacto de práticas paralelas, reforçado por uma valorização da razão em detrimento do pensamento mágico, típicos das sociedades ocidentais para onde se deslocaram estas populações.

A cultura popular sefardita gerada, compartilhada e preservada no núcleo familiar teve seu apogeu em comunidades coesas cuja reduzida influência do ambiente externo era reinterpretada e adquiria contornos próprios. Após a dispersão dos grupos sobreviventes da Segunda Guerra, aqueles que chegaram às Américas encontraram seu lugar em congregações que acolheram também judeus de outras origens. Constituindo comunidades mais fluídas que no passado, os casamentos com ashkenazitas, orientais ou judeus de outras origens na primeira geração e um número crescente de uniões com não-judeus na segunda ou terceira gerações se tornaram frequentes e apontam para uma diluição dos costumes praticados por seus antepassados diretos.

Se por um lado alguns autores como Laskier enxergam com temor a assimilação das comunidades judaicas na sociedade contemporânea comparando seu poder desestruturador ao antissemitismo, outros como Sorj a compreendem como vital para a preservação do povo judeu. Tal processo, entretanto, não é exclusivamente sefardita, mas ocorre na comunidade judaica como um todo.

A comunidade judaica americana, cujo sucesso e segurança não têm paralelo na história judaica, tem apresentado, entretanto, sinais de ansiedade, conflito e até mesmo medo. A ameaça mais nefasta, além de antissemitismo, é uma profunda preocupação com o futuro dos 5,5 milhões de judeus da América: a baixa taxa de reprodução, o aumento dos casamentos exogâmicos; mais da metade dos judeus que se casaram desde 1985 casou-se com não-judeus e apenas 28 por cento dos filhos destes casamentos são criados como judeus. (LASKIER, 2005).

Para compreender a realidade social precisamos de conceitos que nos permitam localizar onde estamos e para onde vamos, conceitos que nos permitem medir o mundo. A assimilação é um desses conceitos. Mas de certa forma é um conceito falso. Isso nos dá a ilusão que nos afastamos um mundo ideal a que devemos retornar, removendo o principal

instrumento que pode garantir a reprodução de uma comunidade: a renovação através participação criativa e da absorção cultural local. A questão, por conseguinte, não é quão semelhantes são os judeus do Brasil, já que ninguém está em posição de ser o juiz de seu próximo, mas o que é a riqueza da comunidade judaica brasileira, como produziu e inovou para tornar-se referência criativa para cada um de nós. (SORJ, s/d).

Algumas entrevistadas como Clara e Joya demonstraram alguma frustração em relação à perpetuação da cultura sefaradita pelas próximas gerações, enquanto outras como Esther, Mathilde e Ruth encaram com naturalidade as adaptações a uma nova realidade e a fronteiras mais porosas em relação a outros grupos judaicos. Marta, filha de mãe sefaradita e pai ashkenazita, demonstrou orgulho pelo que percebe como valores em ambos. Daysi e o marido procuraram uma prática judaica ashkenazita espontaneamente, e sentem-se acolhidos e bem acomodados, enquanto Suzana demonstrou certo arrependimento por ter se afastado da tradição. Hannah tem em suas memórias o conforto da presença materna enquanto Anabela e Judith tiveram sua trajetória marcada pela secularidade. Becky segue com a vida. Sua alegria de viver e honra de ser quem é a tornam grandiosa. Bem querida por todos, aquela figura miúda do primeiro encontro preenche o espaço com graça e cuida de todos à sua volta.

A cultura não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma “arqueologia”. A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu “trabalho produtivo”. Depende de um conhecimento da tradição enquanto “o mesmo em mutação” e de um conjunto efetivo de genealogias. [...] Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar. (HALL, 2003, p. 44).

Lins aponta para a importância da língua na construção identitária de um grupo, e afirma que “caso a língua venha a desaparecer, o lamento pelo seu desaparecimento também contribui para a construção da diferença entre os grupos étnicos.” (LINS, 2010, p. 186). O ladino não existe mais como língua viva em nenhuma comunidade sefaradita ao redor do mundo, no entanto, o esforço pela sua preservação como marco cultural tem levado a um fenômeno inédito do ressurgimento de um idioma através da internet. É inegável o papel que a rede desempenha na transmissão de informações e no encurtamento de distâncias e atualmente os inúmeros grupos de discussão e páginas acadêmicas ou não cresce a cada dia. O futuro é imprevisível, mas quem sabe talvez não seja esta a forma que alcançará as próximas gerações na busca por suas raízes?

O ladino, como o ídiche não muito tempo atrás, está em declínio. Ele tem três funções básicas na vida sefardita americana contemporânea: 1) para uso com os idosos, 2) como

uma língua secreta e 3) para fins de entretenimento. O idioma não preenche mais as necessidades sociais importantes como fez nos Balcãs e durante as ondas migratórias sefaraditas do final do século XIX e início do XX. A maioria dos imigrantes da segunda diáspora sefaradita veio para os Estados Unidos e Israel, dois países que atuam como *melting pots*, incentivando o uso do inglês e do hebraico respectivamente no lugar de outras línguas. (ZUCKER, 2001, p.13).

A sobrevivência do ladino também pode ser um dos primeiros exemplos de uma língua salva do desaparecimento pela internet. O ladino é atualmente usado às vezes para a comunicação, às vezes, como arte ou forma musical, por vezes, como um tema de estudo de língua estrangeira, estudo linguístico ou literário ou da culinária. Em nossa era [...] é pouco provável que o ladino tenha a mesma chance que o hebraico teve que emergir das sombras e milagrosamente se tornar uma língua nacional florescente. Como o ídiche ou o latim, ele deve sobreviver, em parte, através destes casos ambíguos de comunicação muitas vezes habilitados para internet. O nosso consolo deve ser que, para este tipo de sobrevivência da língua, o futuro do ladino parece promissor. (ROUMANI, 2012).

O presente estudo não teve a intenção de fazer um registro exaustivo de todo o repertório sefaradita, o que, devido a suas múltiplas variações e inúmeras possibilidades seria impraticável. Tampouco pretendeu compor um manual da língua ou dos costumes que a cercam, mas sim desvelar, um pouco que seja, a vasta cultura carregada com orgulho por tantos séculos ao redor do mundo e que chegou à comunidade judaica de São Paulo. Mesmo que seja confundida com outros grupos com os quais convive, ou que ocupe um lugar quase invisível como minoria, há de se honrar sua presença e a singularidade de sua tradição.

Durante vinte e um anos as senhoras do grupo *Kaminos de Leche i Miel* dedicaram-se à sua preservação. Que este registro possa de alguma forma trazer seus esforços à luz e quiçá despertar o interesse de outros investigadores, possibilitando contribuir para a constituição de uma bibliografia brasileira que seja capaz de contemplar as particularidades que olhos estrangeiros talvez não percebam.

Eu tive o privilégio do acesso a uma bibliografia majoritariamente norte americana de indiscutível qualidade. Pude também pesquisar autores israelenses, brasileiros, latinos e europeus. Que este levantamento possa servir de ponto de partida aos interessados em desenvolver pesquisas futuras e auxiliar a compor uma biblioteca específica permitindo a elaboração de materiais didáticos inclusivos que respeitem todas as gamas que compõem a comunidade judaica local, visto que somente um olhar amplo e plural fará jus à sua complexidade. Que o modo de ser sefaradita nos inspire ao diálogo com o outro, à inclusão e cooperação, e sua alegria de viver adoce nossos momentos mais difíceis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAVANEL, Y. Mayenei ha-Yeshua In: ANGEL, M. *Foundations of Sephardic Spirituality: The Inner Life of Jews of the Ottoman Empire*, Woodstock: Jewish Lights, 2006, p. 22.
- ALBERTI, V. Tradição oral e história oral: proximidades e fronteiras. *História Oral*, v. 8, n. 1, p. 11-28, jan.-jun. 2005. Disponível em: <<http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=113&path%5B%5D=108>>. Acesso em: 22.nov.2013.
- ALEXANDER, T.; PAPO, E. On the power of the word: healing incantations of Bosnian sephardic women, *Menorah*, Belgrado, p. 57-117, 2010. Disponível em: <<http://hsf.bgu.ac.il/gaon/Alexander%20Pap0%20Menorah.pdf>>. Acesso em: 20.fev.2014.
- _____. El enkanto de la majia. Research into Sephardic Magic: History, Trends and Topics, *El presente*, v. 5, p. 8-31, dez. 2011. Disponível em: <https://www.academia.edu/1584475/Tamar_Alexander_and_Eliezer_Papo_El_enkanto_de_la_majia_Research_into_Sephardic_Magic_History_Trends_and_Topics_El_Prezente_5_pp_8-31>. Acesso em: 20.fev.2014.
- ANGEL, M. *Voices in Exile: A Study in Sephardic Intellectual History*, New York: Ktav, 1991, 237p.
- _____. *Foundations of Sephardic Spirituality: The Inner Life of Jews of the Ottoman Empire*, Woodstock: Jewish Lights, 2006, 202p.
- _____. Folk Wisdom and Intellectual Wisdom: A Study in Sephardic Culture In: ANGEL, M. (Org.) *Conversations*, New York, v. 12, p. 146-152. Autumn 2012.
- ARMISTEAD, S.G. *Oral Literature of the Sephardic Jews*. Folk Literature of the Sephardic Jews, University of California, Davis, s/d. Disponível em: <<http://www.sephardifolklit.org/flsj/OLSJ>>. Acesso em 19.fev.2014.
- ASSOCIAÇÃO Brasileira de História Oral. Disponível em: <<http://www.historiaoral.org.br>>/. Acesso em: 05.dez.2013.
- BEN AMI, I. Customs of Pregnancy and Chilbirth. In: STILLMAN, Y.K; ZUCKER, G.K. (Org.) *New Horizons in Sephardic Studies*, Albany: State University of New York Press, p. 253-67, 1993.
- BENBASSA, E.; RODRIGUE, A. *Sephardi Jewry: A History of the Judeo-Spanish Community, 14th-20th centuries*. Berkely and Los Angeles: University of California Press, 2000, 313p.
- BEREZIN, R.; MEZAN, R. (Coords.) Caminhos do Povo Judeu 1.ed. São Paulo: Federação Israelita do Estado de São Paulo, v.3, 1975. In: BLAY, E.A. *O Brasil como destino: Raízes da imigração judaica para São Paulo*. São Paulo: Unesp, 2013, 423p.

BLAY, E.A. *O Brasil como destino: Raízes da imigração judaica para São Paulo*. São Paulo: Unesp, 2013, 423p.

BLONDEL, C. *Journal de psychologie*, Paris, v. 22, p. 333, abr. 1925, In: HALBWACHS, M. Individual Consciousness and Collective Mind. *American Journal of Sociology*, Chicago, v. 44, n. 6, p. 812-822, 1939. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2769413>>. Acesso em: 05.out.2012.

BLOOMFIELD, I. Remembering and forgetting: A reflection on jewish experience. *European Judaism*, v. 35, n. 1, p. 101-110, 2002. Disponível em: <<http://web.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=4&sid=9fd47404-7d62-4dd7-b7d1-02575697aebf%40sessionmgr4002&hid=4114>>. Acesso em 13.nov.2013.

BOSI, A. *Dialética da colonização*. 4.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 420 p.

BOSI, E. A pesquisa em memória social. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 4, n. 1-2, p. 277-284, 1993. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/psicousp>>. Acesso em: 06.nov.2013

_____. *O tempo vivo da memória: Ensaios de Psicologia Social*, 2.ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004, 219p.

_____. *Memória e Sociedade: Lembranças de velhos*, 16.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, 484 p.

BRUMER, A. A identidade judaica em questão. In: SLAVUTZKY, A. (Org.) *A paixão de Ser: Depoimentos e ensaios sobre a identidade judaica*. Artes e Ofícios: Porto Alegre, 1998, p. 175-191.

CABRAL, L.S. A memória sefaradita como exemplo de identidade judaica. In: SLAVUTZKY, A. *A paixão de Ser: Depoimentos e ensaios sobre a identidade judaica*. Artes e Ofícios: Porto Alegre, 1998, p. 193-8.

CAMPAGNANO, A.R.; PETRAGNANI, S. *A milenária presença dos judeus na Itália: Resgatando a memória da imigração dos judeus italianos no Brasil (1938–1941)*. São Paulo: Ateneu, 2007, 332p.

CARNEIRO, M.L.T. O Brasil diante dos refugiados do holocausto: Antissemitismo e mitos políticos, 1933-1945. In: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO DE ESTUDOS LATINO-AMERICANOS (LASA), 2009, Rio de Janeiro, p. 1-19. *Anais eletrônicos...* Rio de Janeiro: LASA, 2009. Disponível em: <<http://lasa.international.pitt.edu/members/congress-papers/lasa2009/fi>>. Acesso em: 20.maio.2013.

CYTRYNOWICZ, R. Além do Estado e da ideologia: imigração judaica, Estado-Novo e Segunda Guerra Mundial. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, n. 44, p. 393-423, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882002000200007&lng=en&nrm=iso> Acesso em 20.maio.2013.

DAVIS, N.Z. Women's history in transition: the European case. *Feminist Studies*, n. 1, 1976. In: SALVATICI, S. Memórias de gênero: reflexões sobre a história oral de mulheres Tradução de Luiz Antonio Rodrigues Ribeiro Campos. *História Oral*, v. 8, n. 1, p. 29-42, jan.-jun. 2005. Disponível em:

<<http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=114&path%5B%5D=109>>. Acesso em 22.nov.2013.

DECOL, R. Judeus no Brasil: explorando os dados censitários. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 16, n. 46, jun.2011. Disponível em:

<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10704608>>. Acesso em: 10.fev.2014.

DECOL, R. *Estatísticas do IBGE sobre judeus no Brasil: um panorama dos censos demográficos de 1940 a 2010*, 2013. Disponível em:

<<http://www.slideshare.net/pletz/relatorio-22132833>>. Acesso em 14.fev.2014.

ESTRUGO, J.M. *Los Sefardies*. La Habana: Lex, 1958, 143p.

FERREIRA, A.C. Ensino religioso nas fronteiras da ética. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. In: FERREIRA, A.C. e GROSSI, Y.S. A narrativa na trama da subjetividade: perspectivas e desafios. *História Oral*, v. 7, 2004, p. 41-59. Disponível em:

<<http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=75&path%5B%5D=67>>. Acesso em: 22.nov.2013.

FERREIRA, A.C. ; GROSSI, Y.S. A narrativa na trama da subjetividade: perspectivas e desafios. *História Oral*, v. 7, 2004, p. 41-59. Disponível em:

<<http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=75&path%5B%5D=67>>. Acesso em: 22.nov.2013.

FREITAS, S.M. *História Oral: Possibilidades e Procedimentos*. 2.ed. São Paulo: Humanitas, 2006. 141p.

FISCHLER, C. L'omnivore. Paris: Poche Odile Jacob, 2001. In: MACIEL, M. E. Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Savarin? *Horizontes Antropológicos* v. 7 n. 16 , Porto Alegre, 2001, p. 146. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832001000200001>. Acesso em: 01.mai.2014.

GERBER, J. S. *Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience*, New York: The Free Press, 1992, 333p.

GORODOVITS, D.; FRIDLIN, J. *Bíblia Hebraica*. São Paulo: Sêfer, 2006, 877p.

GUARINELLO, N.L. Breve arqueologia da história oral. *História Oral*, n. 1, 1998, p. 41-5.

Disponível em: <<http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=92&path%5B%5D=96>>. Acesso em: 22.nov.2013.

HADAR, G. Bienvenida “blessed be her who comes” and Azebuna “does good deeds”: name-giving patterns for girls and women in the Judeo-Spanish diaspora (Salonika 1492-1943). In: DEMSKY, A. (ed.) *Pleasant are their names: Jewish Names in the Sephardi Diaspora*. Bethesda: University Press of Maryland, 2010, p.209-232.

HALBWACHS, M. Individual Consciousness and Collective Mind. *American Journal of Sociology*, Chicago, v. 44, n. 6, 1939, p. 812-822. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2769413>>. Acesso em: 05.out.2012.

_____. *A memória coletiva*. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice, 1990, 189p.

HALL, S.; SOVIK, L. (Org.) *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Tradução: Adelaine La Guardia Resende et al, Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, 434p.

HARRIS, T.K. What Language Did the Jews Speak in Pre-Expulsion Spain? In: ZUCKER, G.K. (Org.) *Sephardic Identity: Essays on a Vanishing Jewish Culture*. Jefferson: McFarland, 2005, p. 99-111.

JOUTARD, P. Esas voces que nos llegan del pasado. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1986. In: FREITAS, S.M. *História Oral: Possibilidades e Procedimentos*. 2. ed. São Paulo: Humanitas, 2006. 141p.

KLEIN, M. *A time to be born: Customs and Folklore of Jewish Birth*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2000, 405p.

KOÉN-SARANO, M. *El Kuento Popular Djudeo-Espanyol*. Ladino: Lengua y Cultura. Disponível em: <<http://www.myladino.com/186467/el-kuento-popular-djudeo-espanyol>>. Acesso em: 28.fev.2014.

_____. *Gastronomía: Tradiciones komunes i diferensias en el gizado de los sefaradís*. Ladino: Lengua y Cultura. Disponível em: <<http://www.myladino.com/186467/Konferensia-sovre-La-Gastronom%C3%ADa-Tradisiones-komunes-i-diferensias-en-el-gizado-de-los-sefarad%C3%ADs-Instituto-Cervantes>>. Acesso em: 28.fev.2014.

LASKIER, M.M. The Sephardic Educational Center: Crisis of Identity and Assimilation in Modern American Judaism. In: ZUCKER, G.K. (Org.) *Sephardic Identity: Essays on a Vanishing Jewish Culture*. Jefferson: McFarland, 2005, p. 207-213.

LEHMANN, M.B. *Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture*, Bloomington: Indiana University Press, 2005, 264p.

_____. Ladino Transitions: Vernacular Religious Literature and the Modernization of Ottoman Jewry. In: ANGEL, M. (Org.) *Conversations*. New York: Oliverstone, n. 13, Spring 2012, p. 128-139.

LÉVY, I.J.; ZUMWALT, R.L. A conversation in Proverbs: Judeo-Spanish Refranes in Context. In: STILLMAN, Y.K.; ZUCKER, G.K. (Org.) *New Horizons in Sephardic Studies*, Albany: State Univeristy of New York Press, 1993, p. 269-96.

_____. *Ritual Medical Lore of Sephardic Women: sweetening the spirits, healing the sick*. Urbana: University of Illinois Press, 2002, 260p.

LINS, W. B. de A. *A mão e a luva*. Judeus marroquinos em Israel e na Amazônia: similaridades e diferenças na construção das identidades étnicas. 236p. Tese (Doutorado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

MACIEL, M. E. Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Savarin? *Horizontes Antropológicos* v. 7, n. 16, Porto Alegre, 2001, p.145-156. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832001000200001>. Acesso em: 01.mai.2014.

MARTIN, D. Des identités en politique. *Revue Française de Science Politique* v. 42, n. 4, 1992, p. 582-593 In: BRUMER, A. A identidade judaica em questão. In: SLAVUTZKY, A. (Org.) *A paixão de Ser*: Depoimentos e ensaios sobre a identidade judaica. Artes e Ofícios: Porto Alegre, 1998, p. 175-191.

McILVEEN, P. Autoethnography as a method for reflexive research and practice in vocational psychology. *Australian Journal of Career Development*, v. 17, n. 2, 2008, p. 13-20. Disponível em: <<http://eprints.usq.edu.au>> Acesso em: 08.maio.2013.

MEIHY, J.C.S.B. Canto e de morte Kaiowá: história oral de vida. São Paulo: Looyola, 1991. In: FREITAS, S.M. *História Oral*: Possibilidades e Procedimentos. 2.ed. São Paulo: Humanitas, 2006. 141p.

MIZRAHI, R. *Imigrantes judeus do Oriente Médio*: São Paulo e Rio de Janeiro. Prefácio de Maria Luiza Tucci Carneiro. São Paulo: Ateliê, 2003. 330p.

MOLHO, M. *Usos y costumbres de los sefardies de Salonica*. Tradução do francês de F. Perez Castro, Madrid: Instituto Arias Montano, 1950, 338p.

MORIN, V. L'Object. *Communications* 13, 1969. In: BOSI, E. *Memória e Sociedade*: Lembranças de velhos, 16.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

PEREIRA, A.F.N.; MACHADO, B.A.; MONTENEGRO, A.T. História Oral no Brasil: uma análise da produção recente (1998/2008). *História Oral*, v. 10, n. 2, jul.-dez. 2007, p. 113-126. Disponível em: <<http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=219&path%5B%5D=223>>. Acesso em: 22.nov.2013.

PERELMUTTER, D.; ANTONACCI, M. (Org.) *Ética e história oral*. São Paulo: Educ, 1997. In: FREITAS, S.M. *História Oral*: Possibilidades e Procedimentos. 2.ed. São Paulo: Humanitas, 2006. 141p.

PEREZ, L.F. A diferença: um estudo das representações sobre a identidade de um grupo de judeus de Porto Alegre. Porto Alegre, PPG Antropologia/ UFRGS, 1985, 233p. (Dissertação de Mestrado não publicada) In: BRUMER, A. A identidade judaica em questão. In: SLAVUTZKY, A. (Org.) *A paixão de Ser*: Depoimentos e ensaios sobre a identidade judaica. Artes e Ofícios: Porto Alegre, 1998, p. 175-191.

POLLAK, M. Memória, Esquecimento, Silêncio. Tradução de Dora Rocha Flaksman. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 3-15. Disponível em: http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf. Acesso em: 07.fev.2013.

PORTELLI, A. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na História Oral. *Proj. História*, São Paulo, n. 15, abr. 1997. Disponível em: <http://www.pucsp.br/projetohistoria/downloads/revista/PHistoria15.pdf>. Acesso em: 22.nov.2013.

RATTNER, H. *Tradição e mudança: a comunidade judaica em São Paulo*. São Paulo: Ática, 1977. 198p.

RECETAS SEFARDÍES, Centro de Documentación y Estudios Moisés de León. Disponível em: <http://sefardies.es/recetas.php?id=5>. Acesso em: 28.fev.2014.

RODRIGUE, A. French Jews, Turkish Jews: The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860-1925. Bloomington: Indiana University Press, 1990. In: GERBER, J. S. *Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience*. New York: The Free Press, 1992.

ROMEY, D. A Study of Spanish Tradition in Isolation as Found in the Romances, Refranes and Storied Folklore of the Seattle Sephardic Community. M.A. dissertation, University of Washington, Seattle, 1950, In: ANGEL, M. *Foundations of Sephardic Spirituality: The Inner Life of Jews of the Ottoman Empire*, Woodstock: Jewish Lights, 2006, 202p.

ROUMANI, J. The Story of Ladino: From Roots to Branches. *Sephardic Horizons*, v. 2, n. 3, Summer 2012. Disponível em: <http://sephardichorizons.org/Volume2/Issue3/roumani.html>. Acesso em: 01.set.2012.

SALVATICI, S. Memórias de gênero: reflexões sobre a história oral de mulheres Tradução de Luiz Antonio Rodrigues Ribeiro Campos. *História Oral*, v. 8, n. 1, p. 29-42, jan.-jun. 2005. Disponível em: <http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=114&path%5B%5D=109>. Acesso em 22.nov.2013.

SAFRAN, W. The Jewish diaspora in a comparative and theoretical perspective. *Israel Studies*, v. 10, n. 1, 2005, p. 36-60.

SARNA, D. Jaksonian Jew: The Two Worlds of Mordechai Noah. New York: Holmes & Meier, 1981 In: GERBER, J. S. *Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience*. New York: The Free Press, 1992.

SCHMIDT, M.L.S; MAHFOUD, M. Halbwachs: Memória coletiva e experiência. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 4, n. 1-2, 1993, p. 285-298. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/psicousp>. Acesso em: 06.nov.2013.
SEFARADINFO, s/d. Disponível em: <https://sites.google.com/site/sefaradinfo/>. Acesso em: 27.fev.2014.

SEFARAIREs, s/d. Disponível em: <<http://www.delacole.com/cgi-perl/medios/vernota.cgi?medio=sefaraires&numero=41¬a=41-4>>. Acesso em: 03.mar.2014.

SEFARAD records, s/d. Disponível em:<<http://www.sefaradrecords.com/index.php>>. Acesso em: 27.fev.2014.

SERED, S.S. Priestess, Mother, Sacred Sister: Religions Dominated by Women. Oxford: Oxford University Press, 1994, p. 65. In: LÉVY; ZUMWALT, *Ritual Medical Lore of Sephardic Women: sweetening the spirits, healing the sick*. Urbana: University of Illinois Press, 2002, 2002, 260p.

SORJ, B. *El fantasma de la asimilación o por una judaicidad sin miedos*, s/d. Disponível em: <<http://www.bernardosorj.com.br/pdf/elfantasma.pdf>>. Acesso em: 31.mar.2014.

SPITALNIK, D. Herança musical de Sefarad. In: LEWIN, H., (Coord.) *Judaísmo e modernidade: suas múltiplas inter-relações*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009. p. 378-390. Disponível em: <<http://books.scielo.org>>. Acesso em: 27.fev.2014.

TALMUD, Tratado de Pessachim, p. 116b. Disponível em: <<http://www.chabad.org.br/biblioteca/artigos/pessukim/home.html>>. Acesso em: 11.nov.2012.

TOPEL, M. Judaísmo(s) brasileiro(s): uma incursão antropológica. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 186-197, setembro/novembro 2005. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/67/13-topel.pdf>>. Acesso em: 11.fev.2014.

TRACHTENBERG, J. *Jewish Magic and Superstition: a study in folk religion*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, 356p.

VELTMAN, H. *A história dos judeus em São Paulo*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1996. 142p.

WATERSTON, A.; RYLKO-BAUER, B. Out of the shadows of history and memory: Personal family narratives in ethnographies of rediscovery. *American Ethnologist*. Michigan, v. 33, n. 3, 2006, p. 397-412. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/ae.2006.33.3.397/abstract>>. Acesso em 07.maio.2013.

WEICH-SHAHAK, S. El repertorio sefardí en sus géneros poéticomusicales. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, v. 56, n. 122, 2009, p. 191-212. Disponível em: <<http://estudiosgallegos.revistas.csic.es/index.php/estudiosgallegos/article/view/62/6>>. Acesso em: 26.fev.2014.

YERUSHALMI, Y.H. *Zakhor: história judaica e memória judaica*. Tradução de Lina G. Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Imago, 1992. 168p.

ZUCKER, G.K. Ladino, Judezmo, Spanyolit, El Kasteyano Muestro. *Shofar*, v. 19, n. 4, Summer 2001, p. 4-14. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu/journals/shofar/summary/v019/19.4zucker.html>>. Acesso em: 20.out.2012.

ZUMWALT, R.L. Let It Go to the Garlic! Evil Eye and the Fertility of Women among the Sephardim. *Western Folklore*, v. 55, n. 4, Autumn-1996, p. 261-280. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1500136>>. Acesso em: 03.jun.2013.

APÊNDICES

APÊNDICE A – Roteiro básico de entrevista

- Qual o seu nome?
- Quando e onde nasceu?
- Caso tenha nascido no Brasil: de onde veio sua família?
- O que seus pais faziam lá?
- Como era a vida comunitária lá?
- Quando emigraram para o Brasil?
- Qual foi a causa da emigração?
- Quem decidiu por ela?
- Vieram todos juntos, ou alguém veio antes?
- De que maneira o Brasil surgiu como alternativa?
- Existia a possibilidade de emigração para outro país?
- Havia algum parente, amigo ou conhecido no Brasil?
- Como eram o lazer e a prática religiosa no país de origem e no Brasil?
- Como era visto o lugar da mulher no seu país de origem?
- Casou-se com alguém da mesma região?
- Manteve contato com parentes e amigos no país de origem?
- Conte-me sobre costumes específicos dos sefaraditas no seu país de origem.
- O que permaneceu da cultura e dos costumes de origem na sua família?
- Estes costumes se mantiveram aqui?
- Ainda se mantêm? Sofreram alterações?
- Como as novas gerações lidam com estes costumes?
- Qual o seu sentimento a respeito?
- Como se dá a prática do ladino em sua família?
- Como chegou ao grupo de prática do ladino?
- De que maneira a participação neste grupo contribui para a preservação da cultura sefaradita? – De que maneira esta participação contribui para a sua vida pessoal?

ANEXOS

ANEXO A – Mapa

Figura 1 – Ondas de emigração sefardita da Espanha e Portugal após a expulsão em 1492 com a data do estabelecimento de novas comunidades quando conhecidas. Baseado em um mapa desenhado por H. Bainart. Fonte: Encyclopaedia Judaica, 2. ed., v. 18, p. 293. Disponível em: < <http://www.jewishencyclopedia.com/>>. Acesso em: 9.abr.2014.

ANEXO B – Grafia do judeu-espanhol

**GRAFIA DEL DJUDEO-ESPANYOL
SIGUN EL METODO DE
AKI YERUSHALAYIM**

AKI YERUSHALAYIM	IPA	Enshemplo	Prononsiasion
A	a	amar	
B	b	bueno	
CH	tʃ	chiko	
D	d	demandar	
DJ	dʒ	djudia	Komo "jumbo" en inglez
E	e	este	
F	f	famiya	
G	g	gato	
H	x	hazino	Komo "j" en espanyol: jefe, jardín, jabón
JH	x	es.huenyo	Solo kuando el "h" viene despues un "s" i aun kon esto deve ser prononsado komo "h" i no komo "sh": shavon, shabat, etc.
'H	h	'Herzl	Kuando deve prononsarse komo el "Hey" ebreo
I	i	venir	
J	ʒ	ojos	Komo "j" en fransez: jour, journal, etc.
K	k	kaza	Komo "c" espanyola en 'casa' o "qu" en 'que'
KS	k+s	aksion	Komo en espanyol en "acción o extra"
L	l	lana	
M	m	meter	
N	n	no	
NY	ɲ	anyo	Komo en espanyol en "año, cuñado"
O	o	oro	
P	p	poko	
R	r	ora	
RR	rr	serrar	
S	s	paso	Komo en espanyol en "pasar o salvar"
SH	ʃ	shavon	Komo "chic" en fransez, "short" en inglez o la "Calxa" en katalan.
T	t	topar	
U	u	un, tu	
V	β	vaka	
X	g+z	examen	Solo komo en "examen o exekutir"
Y	j	yo	
Z	z	koza	Komo en franséz en "zéro, rose"

Los nombres de personas se eskriven sigun los uzan eskrivir las personas ke los yevan: Cohen, Coen o Koen; Levy o Levi, etc.

Los nombres de sivdades i paizes se eskriven komo en sus lengua, salvo los kavzos onde ya se formaron en djudeo-espanyol nombres o grafias diferentes. Por enshemplo: Londra i no Londres o London; Estambol i no Istanbul, etc.

Figura 2 – Grafia do judeu-espanhol segundo o método do periódico *Aki Yerushalaim*

ANEXO C – Exemplo da lista de termos em ladino colecionados pela tia de Daysi¹⁷²

<i>Da lhe ke ding dun</i>	Pessoas que repetem sempre as mesmas coisas
<i>Dainar</i>	Segurar a urina, ficar apertado
<i>Dalaveras</i>	Negócios escusos
<i>Daldear</i>	Mergulhar, daldear no quindim=se delicear, ir de cabeça
<i>Dalear</i>	Se distrair fazendo alguma coisa, ver tv por ex.
<i>Damar</i>	Temperamental
<i>Damarli</i>	De veneta, temperamental (já le tomô damar=já mudou de humor)
<i>Damblá</i>	Goteira
<i>Dancavê</i>	Pessoa muito teimosa e também pesgada
<i>Dande parande</i>	De onde para onde, não tem nada a ver
<i>Danho</i>	Fazer um estrago (por ex. Quebrar uma coisa)
<i>Dar haber, informar</i>	Dar notícias
<i>Dar razon</i>	Dar razão, conceder
<i>Datilê</i>	Tâmara
<i>Daul</i>	Tambor
<i>De bacho en bacho</i>	Pessoa falsa
<i>De baldes</i>	De graça
<i>De la buena parte</i>	Está tudo bem, que não cria caso
<i>De parte a parte amen</i>	Que esteja tudo bem dos dois lados (usa-se no final de uma carta)
<i>Decha todo e vate al banho</i>	Quando tem um coisa urgente
<i>Dehienta</i>	Sossegada, vagarosa, lenta, mole, demorada
<i>Deixa campo toma campo</i>	Anda, anda nunca chega
<i>Dela imá</i>	Lorotas
<i>Demandale</i>	Pergunte a ele
<i>Dert</i>	Preocupações (fique em tu dert=fique na sua)
<i>Desayuno</i>	Dejejum, café da manhã
<i>Desbragado</i>	Pelado
<i>Desmodrado</i>	Relaxado
<i>Desmodres</i>	Sem modos
<i>Desveles (tb esveles)</i>	Insônia
<i>Dichipla</i>	Empregada
<i>Dicho ke iso e iso</i>	Teimoso
<i>Dientes</i>	Dentes
<i>Dike bidik</i>	Minuciosa
<i>Dimankê</i>	Alicerce
<i>Din</i>	É uma coisa que tem de ser daquele jeito, é uma obrigação
<i>Dinimanioke</i>	Teimoso, gênio ruim, tb que não tem religião (ioke em turco=não)
<i>Dio ke lo guadre</i>	Deus que o guarde
<i>Dio ke te apareje</i>	Deus que te apronte
<i>Diohá</i>	Bobo
<i>Diohá falô e se me pariô</i>	Pessoa que tem medo de fazer as coisas, medroso
<i>Dios ke non nos kite el tepê del mioio</i>	Que não fiquemos esclerosados
<i>Dip</i>	No fundo

¹⁷² A grafia original foi mantida.

ANEXO D – Imagens cedidas pela entrevistadas

Figura 3 – Receituário do pai de Ruth em Castelnuovo don Bosco.

Figura 4 – Casamento no campo de Ferramonti, onde a menina Ruth aparece no destaque.
Fonte: *Picture Post Magazine*, 1943.

Figura 5 – Ferramonti. Gravura de Ruth S. Tarasantchi. Coleção da artista.

Figura 6 – Detalhe da árvore genealógica do ramo materno da família de Ruth.

Figura 7 – Trecho da reza *Ayin Hará* anotada pelo primo de Becky.

Figura 8 – Capa do disco de músicas em ladino gravado pelo irmão de Becky.

Figura 9 – Kemeá: talismã que Becky carrega consigo na bolsa.

Figura 10 – Talismã confeccionado por Becky com alho e olho grego, e colocado acima do batente da porta de sua casa.

Figura 11 – Vestido usado pela menina na cerimônia de *Fadas*. Cedido por Esther ao Museu Judaico de São Paulo.

Figuras 12 e 13 – Caderno de receitas de Joya.