

Wagner Lins
São Paulo, 2010



A mão e a luva:

Judeus Marroquinos em Israel e na Amazônia; similaridades e diferenças na construção das identidades étnicas

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE LÍNGUA HEBRAICA, CULTURA E LITERATURA JUDAICAS

“A mão e a luva”:

*Judeus Marroquinos em Israel e na Amazônia; similaridades e
diferenças na construção das identidades étnicas*

WAGNER LINS

**Tese de Doutorado apresentada ao
programa de Língua Hebraica
Literatura, e Cultura Judaicas, da
Faculdade de Filosofia Letras e
Ciências Humanas da Universidade
de São Paulo.**

Orientadora: Profa. Dra. Marta Francisca Topel

São Paulo
2010

Lins, Wagner

A mão e a luva: judeus marroquinos em Israel e na Amazônia; similaridades e diferenças na construção das identidades étnicas. [manuscrito]. São Paulo / Wagner Lins -- 2010. 237f. (algumas sem numeração); 30 cm.

Orientação, Marta Francisca Topel.

Tese (Doutorado em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Letras Orientais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

Inclui relatórios fotográficos, referências e glossário.

Créditos da capa: Tribo de Judá da série de vitrais "12 tribos de Israel" da sinagoga do Hospital Hadassa em Jerusalém; de Marc Chagal

1. Judeus marroquinos 2. Israel 3. Amazônia 4. Identidades étnicas

EM BRANCO

Para meu pai **Tertuliano Lins** timoneiro em minha
travessia;
em cada palavra um acalanto.

Aos 200 anos da Imigração Judaico-Marroquina para a
Amazônia (1810 -2010)

Em branco

Agradecimentos

Gostaria de agradecer primeiramente ao “**Eterno do Universo**” por ter me conduzido até aqui.

Nesta longa travessia muitas foram as pessoas e instituições que me auxiliaram. Agradeço ao **Programa de Língua Hebraica, Cultura e Literatura Judaicas da Universidade de São Paulo** pela oportunidade de empreender meus projetos de pesquisa. Obrigado aos professores **Berta Waldman, Moacir Amâncio, e Suzana Chwartz**. Um agradecimento especial a minha orientadora **Marta Francisca Topel** por me auxiliar em mais esta empreitada, e por compartilhar comigo seus conhecimentos e sua disciplina para com as obrigações acadêmicas. Obrigado carinhoso a **Ada Dimantas**, o Centro de Estudos Judaicos não é o mesmo sem você! Agradeço a **Lígia Luchesi**, pelos sinônimos e pelos cafés depois do almoço para encarar a biblioteca.

Obrigado ao **Leopoldo Barbosa** pelo mapa das imigrações marroquinas.

Aos **Professores** que se prontificaram a ler o meu trabalho e aceitaram integrar minha banca de doutorado.

A **CAPES**; pela bolsa de doutoramento.

A **Universidade Hebraica de Jerusalém**, na pessoa do **Dr. Leonardo Senkman**, e do **Dr. Harvey Goldberg** pela orientação acadêmica. Por dividir comigo sua valiosa experiência de empreender a Antropologia em Israel a partir do estudo dos judeus orientais.

Ao **Kibutz Samar** que me acolheu novamente após dez anos. Onde fixei minha base após o semestre na Universidade de Jerusalém. Por me sentir em casa pude empreender com serenidade minhas pesquisas de campo em Israel. Um imenso obrigado para **Tutti, Carlos, Bar, Dagan e Guefen**; minha família em **Samar**.

Aos meus **interlocutores** que ajudaram a empreender minhas pesquisas de campo em Israel. **Amon Todá** para **Hanna Azulay**, e para toda a família **Abudraham**.

Gostaria de agradecer a todas aquelas pessoas da **comunidade judaica de Belém do Pará** que me concederam entrevistas, que me presentearam com o seu tempo e suas histórias de vida. Sem esta contribuição singular a realização deste trabalho seria impossível. No entanto gostaria de dizer obrigado especialmente a **Raquelita Athias (Doda Raque), Iana Barcessat Pinto, Ramirinho Bentes** e ao meu sócio em várias e futuras parcerias **David Elmalech/Salgado**.

Um obrigado muito grande à **Comunidade Israelita do Amazonas**. Agradeço ao casal **Jayme e Anne Benchimol** pela excelente acolhida. Ao **Dr. Isaac Dahan** por me ajudar a conduzir as pesquisas de campo em Manaus e a sua esposa **Sara Bentes** pela nababesca ceia de ano novo, nunca vi coisa igual!!

Ainda pelo trabalho de campo em Manaus agradeço ao primo **Alexandre** e sua bela esposa **Sheila** por toda ajuda concedida, vocês foram incríveis. Aos amigos **Hortência, Albinha e Aguirre** obrigado por me mostrar as terras de Manoa.

Agradeço a todos os amigos que tornaram São Paulo para mim um lar dentre tantas idas e vindas entre São Paulo e Belém. Obrigado **Janaína e Kohout** por tantas coisas. Aos parceiros de longas datas, e de datas longas, **Juliana e Luiz, Rubens e Vanilza e suas meninas mineirinhas. Calenga, Renata e Selminha Guarani**; unidos por Belém; todo o meu carinho. **Maestro Compadre “Uirá e respectivas “patroinhas”, “- se eu for falar da Portela hoje não vou terminar...”**

Gostaria de agradecer aos meus amigos da comunidade dos “judeus impraticáveis” **Mona e Claude Cicourel, Carol/Sarita e Nathan Gelman**. Mas agradeço também neste mesmo ensejo a **Fracyrose Ferreira**, e seu conhecimento islâmico, por ter participado da minha banca de qualificação, e por muitos bons insights ao longo do processo do doutorado; - AllahHu Hakbir.

Um Salve para todos que fizeram da “Casa Laranja” tempos memoráveis de nossas vidas. **Myamoto, Zequinha e Maurição**. E como não mencionar os meus queridos **Fê Luchesi e Bozo** e seu encantador dom de compartilhar. Vocês são dádivas! Ao **Kishimoto** pela força no período de finalização da tese.

Aos vizinhos **Denise e Fabiano de Oliveira**, sempre prontos para ajudar.

Ao **Benja** e a **Iara**, obrigado por estarem sempre próximos.

Ao meu querido **Ricardo Lee** por trazer cores e aquarelas para minha vida!

Aos amigos de Belém; **Érica Rocha** e **Marton Maués**, e todos os **Trovadores**, alegrias em meu percurso.

A **Renée** merece um obrigado especial e respeito de “**irmã mais velha**”. Além de ter me chamado para vir para São Paulo, foi dela também a idéia para o projeto de doutorado. Deu-me assim, de bandeja, porque é generosa!

Agradeço a minha família, mesmo na distância está sempre presente. Meu irmão **Fabício** e sua bela **Ewe**, que seria de mim sem vocês! A minha irmã **Ana** e seu pequeno **Tamir** sem perder a ternura... jamais! A minha mãe “**Lala Sandra**” que me ensinou a não desistir nunca, mesmo que tudo pareça estar contra você! Obrigado à **tia Alba**, que se esquece de tudo, mas nunca nos esquece!

E finalizando agradeço a TODOS os amigos e amigas do Samba Social Clube, que me deram o tom ao longo desta caminhada.

Muito obrigado meus amigos! Riqueza maior da minha vida.

**“... do poder da criação
Sou continuação,
e quero agradecer.
Aos que vivem a chorar;
Eu vivo prá cantar,
eu canto prá viver.”¹**

¹ Minha Missão. Composição de Paulo César Pinheiro e João Nogueira.

RESUMO

“A mão e a luva”: Judeus Marroquinos em Israel e na Amazônia; similaridades e diferenças na construção das identidades étnicas.

Todas as pesquisas empreendidas sobre os judeus na região amazônica sempre preferiram enfatizar como os judeus chegaram à região, as razões que impulsionaram este processo de imigração ou como os judeus se adaptaram a vida nos trópicos.

Esta pesquisa pretende alcançar uma visão contemporânea sobre os judeus marroquinos após dois séculos na região amazônica. Para alcançar esta visão contemporânea sobre o grupo empreendemos uma comparação entre a construção da identidade judaica dos judeus marroquinos em Israel com a identidade dos judeus marroquinos da região amazônica.

Para empreender esta comparação vários aspectos da etnicidade judaico-marroquina como os festejos de Mimuna que celebra o fim da páscoa judaica, ou a veneração dos *tzadickim* (rabinos com qualidades de santos), os sacrifícios realizados as vésperas do perdão, dentre outros, foram selecionados através do trabalho de campo e da ajuda de informantes. A análise destes aspectos étnicos nos auxiliarão a compreender as identidades judaico marroquinas são elaboradas contemporaneamente, e como estes aspectos étnicos ajudam a dar forma a estas identidades.

Palavras-chave: Judeus Marroquinos, Israel, Amazônia, Identidades Étnicas.

ABSTRACT

“The hand and the glove”: Moroccan Jews in Israel and Amazonia; similarities and differences in the construction of ethnical identities.

Researches developed about Moroccan Jews in Amazonia have preferentially emphasized how Jews arrived in that region, what reasons influenced this immigration process and how Jews have adapted to the tropics.

This research aims to reach a contemporary view about Moroccan Jews in Amazonia after two centuries of immigration. In order to achieve this purpose we have performed a comparison between constructions of Moroccan/ Jewish identities in Israel and in the Amazon region.

To perform this comparison several aspects of Moroccan/Jewish ethnicity in Israel and Amazonia such as the festival of Mimuna to celebrate the end of Passover, the worship of tzadickin (Rabbis worshiped as saints), the sacrifices performed in the day before the Astonishment Day and others were selected through field work and with the aid of informants' accounts. The analysis and comparison of these ethnical aspects will help us to understand how contemporary Moroccan/Jewish identities are elaborated and how these ethnical aspects shape those identities.

Key-words: Moroccan Jews, Israel, Amazon, Ethnical Identities.

RÉSUMÉ

“La main et le gant” : juifs marocains en Israël et en Amazonie; ressemblances et différences de construction d’une identité ethnique.

Tous les travaux de recherches concernant les juifs de la région amazonienne ont préféré étudier les circonstances de leur arrivée, les raisons qui les ont poussés à émigrer ou les particularités de leur adaptation à la vie tropicale.

Notre investigation se propose d’établir un regard contemporain sur les juifs marocains installés depuis deux siècles en région amazonienne. Dans ce but, nous avons donc comparé la construction de l’identité judaïque des juifs marocains résidant en Israël à celle des juifs marocains d’Amazonie.

Pour effectuer ce rapprochement, divers aspects de leur identité judaïque-marocaine ont été considérés, comme, par exemple, la fête de la *Mimouna* qui célèbre la fin de la Pâque juive, la vénération des *Tzadickim* (rabins dont on reconnaît la sainteté) ou les sacrifices qui précèdent le jour du Grand Pardon. Les recherches sur le terrain et les renseignements fournis par ceux qui nous informaient ont indiqué les éléments les plus significatifs. Leur analyse permettra de comprendre comment les différentes identités juives marocaines contemporaines ont été élaborées et comment le caractère ethnique des coutumes a pu donner forme à ces identités.

Mots-clefs: Juifs marocains, Israël, Amazonie, identité ethnique.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
METODOLOGIA	25
MAPA DAS MIGRAÇÕES JUDAICO-MARROQUINAS	35
CAPÍTULO I MIMUNA	36
1.1 O ritual de Mímuna e a construção da identidade judaico-marroquina	36
1.2 Pessach: algumas considerações.....	37
1.3 Mímuna: possíveis origens	45
1.4 Reflexões sobre o ritual de mimuna em Israel – <i>Kiriat Gat</i> e Jerusalém – Abril 2005	52
1.4.1 A preparação das mufletas.....	56
1.4.2 A manhã de Mímuna – o Pic-nic.....	60
1.5 Novas peregrinações da “communitas”: reflexões sobre a celebração de mimuna em Belém do Pará – Abril 2007	69
1.6 A <i>mimuna</i> em Manaus: celebração estática; etnicidade em movimento	78
RELATÓRIO FOTOGRÁFICO	84
CAPÍTULO 2 KAPARÁ & MISTICISMO JUDAICO	85
2.1 O judaísmo e sua magia.....	85
2.2 <i>Kaparah</i> : etnicidade através do sacrifício	91
2.3 O sacrifício das <i>Kaparot</i> em Belém	97
2.4 <i>Kaparah</i> em Manaus, o sacrifício no envelope	105
RELATÓRIO FOTOGRÁFICO	112
CAPÍTULO 3 TZADIKIM	113
3.1 Os “santos judeus” em Israel e na Amazônia	113
3.2 O surgimento dos <i>tzadickim</i> , suas denominações e formas de representação	116
3.3 Baba Sali: um <i>tzadick</i> marroquino em Israel.....	119
3.3.1 Nos arredores do santuário: confrontos entre os espaços do sagrado e do profano... 125	
3.4 Bar -Yochai: um santo; meio milhão de seguidores	131

3.4.1 <i>Hilulah</i> de Ribí Shimon: a ilusão que o campo desfez.....	135
3.5 A devoção aos <i>tzadickim</i> na Amazônia	138
3.5.1 A <i>Hilulah</i> de Ribí Shimon em Belém	144
3.6 O culto aos <i>tzadikim</i> no Estado do Amazonas.....	150
3.6.1 Shalom Moyal; um <i>tzadick</i> dentre os Barés	153
3.6.2 Dia de Finados e o compartilhamento dos elementos sagrados e da etnicidade	158
RELATÓRIO FOTOGRÁFICO	163
CAPÍTULO 4 HAQUITIA	164
4.1 Estudos sobre a haquitia conservada nas comunidades judaico-marroquinas da Amazônia: questões sobre a haquitia como demarcador étnico.....	164
4.2 Haquitia, um breve histórico	167
4.3 Introdução e uso da haquitia no Brasil	174
4.4 A haquitia nos dias atuais	179
CAPÍTULO 5 HENNA	187
5.1 A cerimônia da <i>Henna</i> : as cores da etnicidade	187
5.2 Ritual de Henna: Algumas considerações	191
5.3 Henna em Israel.....	197
5.3.1 Na trilha do objeto de pesquisa. Noite Marroquina no centro cultural Bait Ha’Noar Ha’ Hebrí – Jerusalém – 15 de Dezembro 2004	197
5.3.2 Encontrando o objeto de pesquisa: A noite da henna em Jerusalém – e etnicidade no buffet	206
5.4 Cerimônia da <i>henna</i> em Belém – a restauração do comportamento e dos signos étnicos	214
RELATÓRIO FOTOGRÁFICO	220
CONSIDERAÇÕES FINAIS	221
REFERÊNCIAS	231
GLOSSÁRIO	237

“A tradição é a grande ilusão da permanência”

(Wood Allen)

INTRODUÇÃO

Há quase uma década venho me dedicando ao estudo das identidades étnicas através de pesquisas com um grupo um tanto quanto peculiar, os judeus da Amazônia. Embora este assunto ainda cause admiração em algumas pessoas não se trata de um assunto inédito, pois já foi abordado tanto no meio judaico, através de revistas e periódicos das mais variadas correntes do judaísmo, assim como, academicamente através de diversos trabalhos de pesquisas nas mais variadas áreas do saber².

Durante o projeto de mestrado pesquisei os judeus e seus descendentes radicados em cidades do interior do Estado do Pará, na tentativa de compreender como estas identidades étnicas/ judaicas são construídas e mantidas em contextos onde as fronteiras étnicas conforme Barth (1998, p.195) tornaram-se instáveis e maleáveis permitindo muitos rearranjos e identidades sincréticas³.

Já o projeto de doutorado, teve como objetivo inicial uma análise da construção das identidades judaicas nas capitais Belém e Manaus, como uma complementação, já que, a pesquisa anterior enfatizou as cidades interioranas. Mas os objetivos alcançados nesta pesquisa, assim como suas justificativas, não se resumiram meramente à complementaridade entre o estudo das identidades

² BENCHIMOL, Samuel. **Eretz Amazônia os judeus na Amazônia**. Manaus: Valer, 1998; BENTES, Abraham Ramiro. **Das ruínas de Jerusalém à verdejante Amazônia; A Primeira Comunidade Israelita Brasileira; Os Sefaradis e a Hakitia**. Rio de Janeiro: Bloch, 1989. BEMERGUY, Amélia. **Imagens da ilusão: Judeus marroquinos em busca de uma terra sem males, Pará 1870-1910**. São Paulo: PUC, 1998. ROMERO, Adriana dos Santos. **A sobrevivência da música sefaradita nas comunidades de Belém e São Paulo**. São Paulo: USP, 1999. BLAY, Eva Alterman. Judeus na Amazônia. In: SORJ, Bila (org.). **Identidades judaicas no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p.32. Ver também WWW.morasha.com.br

³ Ver: LINS, WAGNER. **Estrela minguante: memória e ressignificação do judaísmo no interior do Estado do Pará**. Faculdade de Filosofia, Literatura e Ciências Humanas – USP - Programa de Língua Hebraica Cultura e Literatura Judaicas, 2004.

judaicas no interior e nas grandes capitais da Amazônia. Além de serem pesquisas complementares, outros fatores, e alguns deles muito mais interessantes, foram levados em consideração para a escolha de um estudo sistemático do Judaísmo em Belém e Manaus.

O primeiro dos fatores é a construção de uma abordagem contemporânea do judaísmo na Amazônia. O segundo fator é a diferença existente entre a identidade dos judeus marroquinos construída na Amazônia, e a identidade dos judeus marroquinos construída em Israel.

No ano de 2008 completaram 10 anos⁴ de publicação da obra *Eretz Amazônia* editada em 1998, de autoria do economista e sociólogo manauara Samuel Benchimol.

Em vários aspectos o livro tomou caráter autobiográfico, já que, Benchimol era membro de uma tradicional família judaica, há quatro gerações radicadas no Estado do Amazonas. *Eretz Amazônia* segue uma cronologia linear, que se inicia nos tempos bíblicos, e finda em uma abordagem contemporânea do grupo, descrita nos últimos capítulos que correspondem às últimas décadas do século XX. Descrevendo assim a inserção dos judeus no mercado de trabalho, nas profissões liberais, o paulatino abandono das atividades extrativistas nas cidades interioranas da Amazônia e a migração das famílias judias para as grandes capitais Belém e Manaus.

Acredito que desde então nenhum outro estudo contemporâneo a respeito do judaísmo na região tenha sido desenvolvido, salvo pesquisas sobre a

⁴ Na pesquisa de mestrado revisei o trabalho de Weltman & Zalis, **Os hebraicos na Amazônia**. Museu da Diáspora/ Beit Hatfusot, 1983. No doutorado valeria uma revisita ao “Eretz Amazônia” de Benchimol.

dieta dos judeus em Belém, por alunas do curso de nutrição, e por uma antropóloga recém formada pela Universidade Federal do Pará⁵.

O que continua sendo pesquisado sobre os judeus na Amazônia, publicado ou apresentado, principalmente em encontros judaicos, segue enfatizando a chegada dos judeus marroquinos no Período da Borracha e sua adaptação na região.

Já esta pesquisa buscou construir uma abordagem contemporânea sobre estes judeus procurando compreender como atualmente se constitui a identidade dos judeus nas principais capitais da região Norte do Brasil, levando em consideração a diversidade de identidades que estão à disposição dos atores sociais nos dias atuais, já que, foi crescente nas últimas décadas o contato e influência do Estado de Israel e de outras correntes judaicas, na formação da identidade dos judeus da Amazônia, onde prevalecia principalmente as influências do judaísmo trazido do Marrocos.

Como o judaísmo marroquino que sempre foi preponderante na trajetória judaica da região se conservou, e se apresenta nos dias atuais? Como continua a ser formulando o judaísmo na Amazônia, leia-se judaísmo sefardita/marroquino, apesar da influência de outras correntes do judaísmo, e do Estado de Israel, do Sionismo e de outras formas em que o judaísmo se constitui na atualidade?

⁵ GUIMARÃES, L. M. A. Mesa-posta: memória e alimentação entre judeus em Belém do Pará (2001-2005). In: **5º Encontro de História Oral do Nordeste**, São Luís, 2005. CD-ROM 5º História Oral Nordeste: memória, patrimônio, identidades, 2005.

GUIMARÃES, L. M. A. ; MAUÉS, Raymundo Heraldo . Memória, tradição e alimentação entre judeus na cidade de Belém do Pará. In: **59ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência**, Belém, 2007. Programa de Pôsteres da 59ª Reunião Anual da SBPC. **Amazônia: desafio nacional**. Belém: Gráfica Universitária UFPA, 2007. p. 9.

Id., Delícias judaicas, sabores do Pará: estudo sobre alimentação entre judeus em Belém do Pará no século XXI. In: **XVIII Seminário de Iniciação Científica**, Belém, 2007. Seminário de Iniciação Científica da UFPA (18.: 2007: Belém) Resumos do XVIII Seminário de Iniciação Científica da UFPA. Belém: Gráfica da UFPA, 2007. p. 329-330.

É preciso ressaltar que, embora a identidade dos judeus da Amazônia sofra variadas influências, é de comum acordo, entre as comunidades de Belém e Manaus, a preocupação com a manutenção do judaísmo de características marroquinas. No discurso de muitos dos interlocutores paira certa nostalgia dos tempos passados, de uma comunidade mais unida, mais ativa, mais abastada, e sempre, um lamento uníssono pela gradual perda da tradição marroquina que por mais de um século perdurou na região.

Não sabemos até quando este judaísmo com características marroquinas será preponderante para os judeus na região norte do Brasil; no entanto, este é um dos fatores que priorizo para a compreensão do objeto de estudo, ou seja, é através de uma investigação mais aproximada da manutenção das características do judaísmo marroquino destas comunidades que pretendo entender como se constrói a identidade contemporânea deste grupo.

Durante a trajetória da pesquisa sempre saltava aos meus olhos como vários elementos do judaísmo marroquino eram salientados no discurso e na prática dos judeus da Amazônia como um todo. Fossem os descendentes de judeus marroquinos radicados no interior da Amazônia que guardam alguns poucos costumes de seus antepassados, ou as comunidades judaicas organizadas das capitais, sempre componentes do judaísmo marroquino eram ressaltados de uma forma ou de outra, fosse nos nomes dados a filhos e filhas, na culinária, ou na devoção aos *tzadikim/rabinos, sábios, a quem são atribuídos milagres*.

Estes traços do judaísmo marroquino sempre despontavam como verdadeiros sinalizadores das diferenças, não só em relação aos judeus da Amazônia e à sociedade circundante, como também, estes elementos do judaísmo marroquino se confrontavam com outras práticas judaicas marcando a

diferença entre os judeus da Amazônia e outras comunidades judaicas radicadas no Brasil.

Em função dessa evidência decidi realizar um estudo sistematizado dos elementos escolhidos pelos descendentes de judeus marroquinos para se auto-representarem, e tentar entender como a identidade destes grupos é organizada a partir dos arranjos e representações destes elementos.

“Para observar cada grupo de “argonautas” que se aventura mar afora, os antropólogos constroem diferentes tipos de “canoas” (estratégias de aproximação) para acompanhá-los.”⁶ A escolha deste caminho para compreender esta construção identitária reside em muitos motivos. Muitos destes já foram expostos anteriormente, como a percepção de esforços visíveis em manter o judaísmo de caráter marroquino.

Além da busca por uma abordagem contemporânea do judaísmo na Amazônia este projeto resolveu empreender também uma comparação entre as identidades dos judeus marroquinos em Israel com a identidade dos judeus marroquinos desenvolvida na Amazônia, a partir da percepção do contraste e da oposição existente entre estas identidades

Os judeus que imigraram para a Amazônia, na sua grande maioria provenientes da costa do Marrocos, chegaram à Amazônia antes mesmo do Ciclo da Borracha (1860-1910) e em menos de meio século radicados na região Norte do Brasil já galgavam lugares importantes na elite local, alocando-se como comerciantes, políticos, educadores, reforçando a observação do sociólogo

⁶ SILVA (2006, p.26). Comparando a estratégia de aproximação da pesquisa de campo metaforicamente ao clássico de Maliniwisky “Argonautas do Pacífico ocidental”

Bernardo Sorj (1997) a respeito do paradoxo que recai da aceitação dos judeus na formação do Brasil⁷.

Mesmo que os judeus não preenchessem os requisitos de imigrantes desejáveis em diversos períodos da história do Brasil, ao mesmo tempo se apresentavam como solução principalmente se colocados em contraste com a população negra, indígena e mestiça, consideradas responsáveis pelo atraso da nação.

Na Amazônia embora tenham ocorridos alguns conflitos étnicos entre a comunidade local e os judeus, o ambiente não era hostil como em outros lugares onde os judeus foram vítimas de perseguições. Desta maneira, os judeus eram vistos muito mais como uma solução para o melhoramento do povo da Amazônia e não um atraso, tal como os mestiços e negros. Logo se integrando na elite branca, se reconhecendo e sendo reconhecido como tal.

Já em Israel este processo se deu de maneira oposta e o problema da adaptação dos judeus marroquinos foi alvo de muitas pesquisas de cientistas sociais⁸ sobre a problemática do estranhamento entre os judeus provenientes do leste europeu, com os judeus oriundos dos países árabes e muçulmanos. Considerável parte desta leva de judeus orientais era proveniente do Marrocos. Segundo alguns autores cerca de 230.000 judeus marroquinos chegaram a Israel

⁷ A explicação básica para a falta de anti-semitismo no Brasil pode ser procurada na particular ideologia brasileira do branqueamento. Nessa ideologia, o branco é o ideal a ser alcançado, de forma que as outras raças, principalmente a negra, poderão “melhorar”, via miscigenação, até alcançar o branqueamento. Assim, na medida em que judeus são aceitos como parte da raça branca – o que só foi questionado por alguns intelectuais brasileiros nas décadas de 20 e 30. Sorj (1997).

⁸ Alguns estudos referentes a adaptação dos judeus marroquinos e de países árabes em Israel. COHEN, Erick. **The black panthers and israeli society**, 1972. WEINGROD, Max. **The Two Israels**, 1962. DESHEN, Shlomo and SHOKEID, Moshe. **The predicament of homecoming**, 1974. SHOKEID, Moshe. **From lineage to association: family organization in the process of adjustment to the *moshav***.

em 1950 fugindo das retaliações dos países árabes ao recém-fundado Estado Judeu⁹.

A adaptação dos judeus marroquinos em Israel foi um processo difícil e complicado, tanto para os imigrantes quanto para as autoridades imigratórias. As revoltas organizadas pelos marroquinos¹⁰, a insatisfação, o alto grau de delinqüência, e desestruturação de muitas famílias e grupos, são alguns dos fatores que ajudaram a consolidar um estigma negativo dos judeus marroquinos na sociedade israelense.

Enquanto na Amazônia ser judeu de origem marroquina é ser visto como branco, letrado, pertencente a uma classe abastada; em Israel, ser judeu marroquino está diretamente ligado aos estigmas de oriental, primitivo, negro, iletrados, ocupando os estratos inferiores da sociedade.

Foi este contraste que me chamou atenção e me inclinou a tentar entender o judaísmo marroquino em dois contextos nacionais diferentes que impulsionaram a diferentes reformulações das identidades.

Além de tentar compreender a identidade judaica construída em Belém e Manaus através de seus traços marroquinos, esta pesquisa se propõe a realizar um contraponto entre determinados elementos do judaísmo marroquino utilizados para a construção das identidades étnica deste grupo judaico, seja em Israel, seja no Norte do Brasil. Muitos destes elementos são semelhantes aos dois grupos, já outros, distintos ou desconhecidos, e específicos a cada grupo.

Apenas a reconstrução do observado [...] torna possível essa revisão do caráter bifocal da etnografia. Por exemplo, a multilocalidade dos

⁹ “The Israeli North Africans originate, in the main from Morocco (about 230.000); about 70.000 are from Tunisia, and the remainder from the other countries of the region.” (DESHEN, Shlomo and SHOKEID, Moshe, 1974, p-31).

¹⁰ Sobre o movimento dos “panteras negras” análogo aos movimentos negros americanos criado pelos jovens de origem marroquina nas periferias de Israel, e sobre as revoltas promovidas por jovens marroquinos em Wadi Salib/Haifa e a revolta de Jerusalém ver :COHEN, Erick. **The Black Panthers and Israeli Society**, 1972.

processos de identidade, cruzando vários níveis das divisões convencionais da organização social – o caminho do transcultural -, cria uma mutualidade de implicações para os processos de identidades que ocorrem em todo sítio geográfico. (MARCUS, 1991, p.211)

Desta maneira resolvi além de tentar empreender uma abordagem contemporânea dos judeus na Amazônia decidi fazer uma comparação entre as identidades marroquinas desenvolvidas em duas localidades distintas.

Para realizar esta comparação estive em Israel a convite da **Universidade Hebraica de Jerusalém** de outubro de 2004 a agosto de 2005, através do convênio entre o **Rothberg International Scholl** com o **Programa de Língua Hebraica da Universidade de São Paulo**, na condição de pesquisador visitante.

Na UHJ cursei a disciplina “*The Jewish Life Cycle in Art and Tradition*” ministrada pelo Prof. Dr. Shalom Sabbar, do Departamento de Folclore, de fundamental importância para a compreensão de diversos aspectos do meu objeto de estudo, através da análise de um rico material iconográfico que abrangia diversos aspectos do ciclo de vida, como também, do ciclo litúrgico judaico, inúmeros caminhos de análise puderam ser vislumbrados.

As análises iconográficas de Sabbar nos conduziam a reflexões sobre a religião, a cultura, o folclore, a arte, como também, à territorialidade judaica, levando em consideração as produções das diásporas, assim como a percepção da pluralidade intra-étnica do judaísmo. Sem dúvida este curso me possibilitou uma percepção mais ampliada das inúmeras construções identitárias que cabem ao judaísmo, e do judaísmo marroquino, mais especificamente.

A orientação acadêmica do Professor Harvey Goldberg, do Departamento de Antropologia da Universidade Hebraica de Jerusalém, que

desde os anos sessenta se dedica ao Estudo dos Judeus Orientais, e por conseqüência dos judeus marroquinos, foi sua contribuição mais significativa para meu projeto de pesquisa, uma vez que, a maior parte da bibliografia específica sobre este assunto foi coletada graças às indicações recebidas durante as orientações.

A bibliografia coletada nas bibliotecas da Universidade Hebraica de Jerusalém me proporcionou a construção de uma visão antropológica e sociológica da identidade étnica do judaísmo marroquino em exemplos variados. Trabalhos sobre o próprio Marrocos, sobre os judeus marroquinos em Israel, França, ou em outros lugares onde se estabeleceram comunidades marroquinas, ou ainda, a abordagem a respeito das manifestações religiosas, identitárias e folclóricas do grupo em estudo.

Como resultado de um semestre de orientação acadêmica foi confeccionado um pequeno artigo comparando aspectos da construção da identidade marroquina em Israel com a comunidade marroquina de Belém. Foi esse o primeiro ensaio para este projeto.

Para o artigo “*Moroccan Jews in Israel and in the Amazon: Differences and similarities in the construction of ethnical identity*” primeiramente tomei contato com o judaísmo marroquino em Israel através das leituras, mas não demorou para que alguns colegas da Universidade de ascendência marroquina, que se darem conta da minha pesquisa passaram a me falar de suas famílias, e como os costumes marroquinos ainda eram preservados em Israel. Traziam fotografias de família em rituais marroquinos como o de *mimuna*, ou ritual de pintar as mãos dos noivos com tintura de *henna* às vésperas do casamento. E partindo destes primeiros contatos, surgiram as primeiras festas

e celebrações de caráter marroquino das quais participei, que iam aumentando paulatinamente, junto ao meu conhecimento língua hebraica.

É bem verdade que a análise de elementos como: a peregrinação ao túmulo de rabinos tidos como santos/ *tzadikim*, principalmente para os judeus marroquinos, festas de casamentos, programações no Centro de Cultura dos Judeus da África do Norte em Jerusalém, dentre outras incursões a campo, representam em certa instância o judaísmo marroquino em Israel, mas com certeza não abarcam a completude da questão dos judeus orientais, que é um tópico muito mais profundo e complexo, e bastante espinhoso para muitos setores e indivíduos da sociedade Israelense.

Muito embora reconhecendo que estes elementos estudados nesta pesquisa não alcançam a compreensão de outros aspectos da identidade dos judeus marroquinos em Israel, estes elementos selecionados nas incursões a campo em Israel foram de grande utilidade, pois unidos à bibliografia coletada na Universidade Hebraica, forneceram perfeitas condições para o desenvolvimento da metodologia escolhida, ou seja, fazer um contra ponto dos repertórios étnicos construído pelos judeus marroquinos em Israel, como o repertório dos judeus marroquinos na Amazônia, percebendo assim o processo de construção destas duas identidades.

A idéia de analisar como elementos do judaísmo marroquino tais como rituais de páscoa, religiosidade e misticismo, e outros elementos que combinados formam um “repertório étnico” que estrutura a identidade destes grupos judaicos, surgiu também a partir da abordagem de três autores da antropologia do Brasil.

A primeira autora, Carneiro da Cunha, em suas obras “**Antropologia do Brasil**” (1986) e “**Negros Estrangeiros**” (1985), assim como o Antropólogo e fotógrafo **Milton Guram em Agudás: os “brasileiros” do Benin** (1999) nos mostram como um grupo de negros descendentes de escravos libertos que retornaram da Bahia para a África construiu uma identidade tida como Brasileira na Nigéria a partir de alguns elementos da cultura brasileira como a língua, a culinária e a religião.

Já Seyferth em “**Imigração e Cultura no Brasil**” (1990) descreve como descendentes de imigrantes alemães que se radicaram no sul do Brasil construíram uma identidade que a autora classifica como “*teuto-brasileira*”, a partir da valorização e manipulação de traços da cultura alemã muito presente nessa região do Brasil.

E por último o livro de **Da Matta, Carnavais Malandros e Heróis** (1990) nos mostra como a manipulação de alguns poucos símbolos como o carnaval, o samba e o exotismo da mulher brasileira podem servir para emoldurar resumidamente uma idéia de identidade nacional.

A partir da leitura destes autores é que decidi tentar entender a identidade dos judeus na Amazônia, analisando o que denominei neste trabalho de “repertório étnico”¹¹ caracterizado principalmente por elementos que ressaltam o caráter marroquino do grupo. Tentando compreender como estes

¹¹ Vejamos como no trabalho de Carneiro da Cunha (1985; 1986) a autora exemplifica com precisão o processo de construção de um processo identitário a partir da escolha de determinados elementos que compõe um “repertório étnico” que o grupo utiliza para se auto-representar. “A identidade brasileira se manteve por meio de vários distintivos, entre os quais o uso de vários nomes portugueses, a construção de sobrados no estilo baiano, à celebração de festas típicas como a “burrinha”, o “boi” e o “Bonfim”, a preservação de uma cozinha tipicamente brasileira, (que é no Brasil tida por africana), com seu feijão de leite, seu munguzá, sua canjica, grude de tapioca e pirão, o uso da língua portuguesa ensinada nas escolas até 1879, mas conservadas até muito mais tarde, enfim, a fidelidade ostensiva à religião católica.” (CUNHA, 1986, p.87). Embora abordando identidades de ex-escravos que retornaram para a África que seguiram mantendo uma identidade brasileira, a forma da construção desta identidade se assemelha muito a identidade marroquina que pretendemos investigar nesta pesquisa.

símbolos são articulados, o que é lembrado, o que foi esquecido, como se dá este arranjo que estrutura a identidade étnica destas pessoas, e o quanto este repertório difere do “repertório étnico” construído pelos judeus marroquinos em Israel.

O próximo passo, após ter esclarecido as justificativas de escolha do tema e os objetivos e/ou interrogantes principais, é esclarecer quais os procedimentos metodológicos utilizados pra alcançá-los.

METODOLOGIA

A escolha dos símbolos e rituais marroquinos que foram analisados nos cinco capítulos desta tese ocorreu principalmente com base na frequência com que estes elementos foram ressaltados no discurso dos meus interlocutores, e no quanto as comunidades pesquisadas se mobilizam para realizá-los, ou preservá-los.

Para observar estes aspectos do judaísmo marroquino me propus acompanhar o calendário litúrgico das comunidades judaicas de Belém e Manaus, tentando perceber durante as celebrações quando aspectos referentes ao judaísmo marroquino eram pontuados, e qual era a relevância destes aspectos para o grupo.

Na cidade de Belém, a primeira localidade pesquisada, o calendário litúrgico foi acompanhado na sua íntegra no ano de 2007, na intenção que fossem confirmados os símbolos e rituais, como também, para que outros elementos representativos do judaísmo marroquino fossem descobertos.

Quando determinado aspecto representativo era descoberto, logo em seguida eram localizados também os sujeitos mantenedores destas tradições, para então transformá-los em interlocutores.

Em Belém foram entrevistados cerca de 30 interlocutores dos mais variados setores da comunidade judaica. Rabinos, Cantores Litúrgicos, donas de casa, profissionais liberais ocupando cargos de lideranças comunitárias. Durante as entrevistas os interlocutores eram deixados livres para narrar suas histórias, muitas vezes era assim que outros elementos da etnicidade marroquina e novos

interlocutores eram descobertos. Somente depois deste primeiro estágio é que as perguntas pontuais, e específicas eram aplicadas.

A pesquisa de campo realizada em Manaus transcorreu entre setembro e novembro de 2008, acompanhando, assim, as celebrações do calendário judaico no segundo semestre. Durante as festividades foi possível verificar se alguns elementos emblemáticos da etnicidade marroquina que haviam sido localizados em Belém se repetiam na comunidade de Manaus, e quais os elementos específicos do judaísmo marroquino que a comunidade de Manaus elegeu para se auto-representar.

Mesmo após as comemorações judaicas permaneci em campo em Manaus até a primeira semana do mês de novembro quando é comemorado pelos cristãos o Dia de Finados, a fim de verificar se de fato existia uma peregrinação de não-judeus ao túmulo do rabino Muyal, considerado santo pela população local de Manaus. Esta observação ajudou a compor o segundo capítulo sobre a veneração dos *tzadickim* nestas comunidades.

Em Manaus não mais que quinze interlocutores foram entrevistados. Alguns destes interlocutores já estavam previamente selecionados devido aos vários anos que venho me dedicando ao estudo das comunidades judaicas do Norte do Brasil, e também, pelo fato de muitos destes interlocutores serem aparentados aos membros da comunidade de Belém. O que não significava um conhecimento abrangente da comunidade israelita de Manaus. A inserção no campo aconteceu nos moldes antropológicos clássicos, com o estranhamento tanto da parte do antropólogo, como também por parte da comunidade que o recebeu.

Além da observação participante nos rituais e das entrevistas, para uma compreensão e também uma ilustração mais propícia dos elementos selecionados para análise, recorri aos textos de Sultana Levy Roseblatt.

Sultana Levy, escritora paraense falecida no ano de 2007 nos Estados Unidos. Era filha de Eliezer Levy pertencente segunda geração de judeus marroquinos imigrados para a Amazônia, e membro de uma das famílias judaicas que logo se integraram a elite local. Eliezer Levy tornou-se major do exército brasileiro e também intendente do então distrito do Amapá. Já a filha, Sultana, desde muito cedo mostrou inclinação para a escrita. Tornando-se autora de diversos romances, dentre eles alguns que descreviam a vida nos seringais, Sultana Levy Roseblatt também descreveu com grande riqueza de detalhes do cotidiano da vida judaica na Amazônia no início do século XX em vários contos e crônicas minuciosas, muitos deles publicados em periódicos judaicos.

Muitos destes textos chegam a provocar inveja em muitos etnólogos, tal a riqueza de detalhes com que os costumes e rituais judaicos foram descritos. Portanto os textos de Sultana Levy se mostraram uma ferramenta bastante útil e ilustrativa sobre os elementos do judaísmo marroquino analisados, e comparados ao longo dos capítulos.

Além da análise de elementos que ressaltam a identidade marroquina como a culinária, o misticismo, a arquitetura das sinagogas, e a liturgia, também foram analisadas a produção material das comunidades, como CDs contendo especificidades da liturgia sefaradita/marroquina conservada nestas comunidades e alheias aos outros grupos judaicos. Calendários, livros de orações, até mesmo sites na internet, que ressaltam as particularidades do judaísmo marroquino/sefaradita cultivado nas capitais da região Norte do Brasil.

Durante as pesquisas de campo nas comunidades judaicas da Amazônia, ou dentre as comunidades marroquinas em Israel, muitos aspectos representativo do judaísmo marroquino foram cotejados, no entanto somente cinco foram estudados aprofundadamente em cada um dos capítulos que compõe esta pesquisa. Embora muitos aspectos relevantes na composição desta identidade judaica como a liturgia não tenham sido abordados de forma específica, estes elementos também serão pontuados de uma maneira ou de outra ao longo dos capítulos.

A seguir veremos como foi estruturado este trabalho, quais os elementos do judaísmo marroquino que foram analisados, e quais os referenciais teóricos que nortearam a análise destes elementos.

No primeiro capítulo foi analisado o festival de *Mimuna*, uma forma específica de alguns segmentos dos judeus sefaraditas, e principalmente os judeus do Marrocos, de encerrar a páscoa judaica/ *Pessach*. Pelo fato de as comunidades judaicas da Amazônia ser preponderantemente marroquinas, esta festividade acaba por ocupar um lugar destacado na identidade étnica dos judeus da Amazônia, principalmente se confrontadas com outras comunidades judaicas do restante do Brasil.

Em Israel o festival de *Mimuna*, também ajuda a destacar a identidade dos judeus marroquinos em relação aos diversos grupos e correntes judaicas que compõe o plural cenário israelense. Tanto que se tornou um assunto de análise de diversos vários cientistas sociais, dentre eles Goldberg, que me orientou nas minhas pesquisas sobre os judeus marroquinos em Israel.

Goldberg (1978) analisou o festival de *Mimuna* baseado nos categorias propostas por Victor Turner, classificando assim o festival de *Mimuna*

como sendo um “ritual de reagregação” que corresponde a terceira fase dos ritos de passagem, que de acordo com Genep (1978, p.44) se dividem em três fases, a “*separação, a liminaridade e a reagregação*”.

A opção de Goldberg por uma análise do festival de *Mimuna* a partir das categorias propostas por Turner foi aludida neste momento para esclarecer que a escolha de Goldberg com base em Victor Turner foi decisiva para o direcionamento teórico-metodológico que foi adotado neste trabalho desde então.

Desta maneira as categorias propostas por Turner (1974; 2005; 2008) serviram como o principal suporte teórico para os quatro primeiros capítulos, principalmente os conceitos de *Liminaridade, Communitas, Poder dos Fracos, Dramas e Metáforas Sociais*. Que nortearam decisivamente as análises de como os elementos da etnicidade marroquina foram representados, tanto para os judeus da Amazônia, como para os judeus de Israel.

Complementando os conceitos de Turner, também recorreremos aos conceitos de Mauss (2003) sobre *dádiva e magia* para tentar explicar os componentes místicos do festival de *Mimuna*. Outras fontes como textos de historiadores e cientistas sociais sobre as origens do festival de *Mimuna*, assim como artigos de jornal que retratam o festival de *Mimuna* na sociedade israelense contemporaneamente também foram consultados.

O segundo capítulo deste trabalho se ocupará do misticismo judaico, outra característica marcante do judaísmo marroquino. Dentre diversas práticas místicas existentes no judaísmo marroquino escolhemos analisar as práticas sacrificiais realizadas às vésperas do Dia do Perdão/*Yom Kipur*, o sacrifício das *kaparot*. Este capítulo foi embasado principalmente nos estudos de Mauss

(2005) sobre o sacrifício, contudo a abordagem estruturalista do antropólogo e ex-aspirante a rabino, Eilberg Schwartz (1990) também foi de grande valia para uma abordagem mais apropriada do assunto.

O terceiro capítulo abordou a devoção dos judeus marroquinos aos *tzadickim*¹². Mesmo parecendo uma contradição aos princípios monoteístas do judaísmo, em diversos setores, e principalmente no judaísmo marroquino, a devoção e a atribuição de milagres a estes rabinos é algo recorrente.

Os referenciais teóricos utilizados neste capítulo foram principalmente as pesquisas de cientistas sociais israelenses que investigaram como estas práticas religiosas foram levadas do Marrocos para Israel na grande imigração ocorrida em 1950, e como a devoção aos *tzadickim* instituiu santuários e peregrinações na geografia e no tecido social israelense. Os conceitos de Eliade (2001) sobre a construção do “*espaço sagrado*” ajudaram a entender a formação destes novos espaços, e ao mesmo tempo, como estes espaços e práticas religiosas se apresentaram como componentes emblemáticos do judaísmo marroquino neste contexto.

O conceito de “*poder dos fracos*” de Turner (2008) também ajudou neste capítulo a iluminar o entendimento da devoção dos *tzadickim* por parte dos judeus como grupos minoritários na sociedade marroquina, ou como pessoas menos favorecidos na sociedade israelense.

Já o conceito de Turner (1974) de “*liminaridade*” possibilitou compreender a posição destas práticas religiosas em relação ao judaísmo oficial, assim como, a posição da devoção dos *tzadickim* em relação a práticas religiosas externas e sincréticas, como o caso dos não-judeus que veneram o rabino Shalom Muyal em Manaus.

¹² *Tzadikim*, plural de Tzadick, Justo, virtuoso, no contexto analisado, “santo”.

O quarto capítulo abordou a *Haquitia*, a língua conservada pelas comunidades judaicas da Amazônia. Um elemento primordial na construção do processo identitário destas comunidades. A *haquitia* é um creole lingüístico que congrega o espanhol medieval trazido da Península Ibérica, após a expulsão dos judeus em 1492, o árabe berbere do Marrocos e o hebraico. O que caracteriza a *Haquitia* como uma língua judaica.

Atualmente, nas comunidades judaicas da Amazônia a *Haquitia* se encontra em franco desuso, somente algumas palavras são utilizadas mescladas ao português. No entanto, mesmo em vias de desaparecimento, esta expressão lingüística é um referencial apontado tanto pelos membros das comunidades, como também em pesquisas realizados sobre o grupo como a de Romero (1999) como um elemento emblemático e significativo para a constituição da identidade marroquina das comunidades judaicas da Amazônia.

Este capítulo foi redigido com auxílio do professor Cyril Aslanov do Departamento de Línguas Judaicas da Universidade Hebraica de Jerusalém que contribuiu principalmente com uma rara bibliografia para uma melhor compreensão do assunto, que foi adicionada aos estudos de Seyferth (1990), sobre a importância do componente lingüístico na formação dos grupos étnicos.

Muito embora a *haquitia* seja um elemento significativo para os judeus marroquinos da Amazônia, quase a totalidade dos judeus entrevistados em Israel desconhecia esta língua judaica, logo, a *haquitia* não é um elemento que compõe o repertório étnico dos judeus marroquinos em Israel.

É importante verificar através deste capítulo que nem todos os elementos emblemáticos do judaísmo marroquino que foram cotejados durante as pesquisas são equivalentes para os dois grupos comparados. Muito embora

em alguns aspectos estas identidades sejam similares por conta da escolha dos mesmos elementos étnicos, alguns elementos são particulares a cada grupo um dos grupos judaicos pesquisados.

Assim como a *haquitia* é um elemento que prevaleceu no repertório étnico das comunidades judaicas da Amazônia, a cerimônia da *henna* que será abordada no capítulo seguinte é um elemento étnico muito mais significativo aos grupos de judeus marroquinos estabelecidos em Israel.

O quinto e último capítulo descreverá como a cerimônia da *henna* foi resgatada e passou a ser utilizada por alguns interlocutores como mais um elemento evidenciador da identidade dos judeus marroquinos em Israel.

A cerimônia consiste em adornar as mãos dos noivos nas vésperas do casamento com tintura de *henna* para que os noivos permaneçam protegidos de forças malignas, e mau-olhado. Na verdade trata-se de um costume árabe que foi introduzido nas cerimônias matrimoniais judaicas por conta de muitos séculos de estabelecimento de comunidades judaicas em países árabes, como o caso do Marrocos.

As origens e significados dos rituais de *henna* foram compreendidos neste último capítulo através do artigo “Menstruation and Henna, Pollution and Purification” da antropóloga Catherine Cartwright-Jones (2002).

Já a maneira como a cerimônia da *henna* é realizada em Israel foi analisada a partir da abordagem da “Antropologia da Performance”, criada pelo antropólogo Victor Turner juntamente com o teatrólogo Richard Schechner.

Neste caso os conceitos aplicados para compreender a reinserção das cerimônias de *henna* na sociedade israelense são o de “performance” e “restored

behavior/comportamento restaurado” principalmente por conta dos contornos teatrais e performáticos que estas cerimônias tomaram contemporaneamente.

Já nas comunidades judaicas da Amazônia, o costume de realizar a cerimônia da *henna* nas vésperas dos casamentos foi completamente esquecido e, portanto, não faz parte do repertório étnico que compõe a identidade marroquina do grupo, não possuindo assim o destaque e a visibilidade que a cerimônia de *Henna* possui na identidade dos judeus marroquinos em Israel.

Mesmo relegada ao esquecimento uma cerimônia de *Henna* foi realizada antecedendo um casamento no ano de 2003 na comunidade judaica de Belém. Neste caso os conceitos de “*performance*” e “*comportamento restaurado*” de Schechner (1985), também foram apropriados para ajudar a compreender como um elemento étnico que havia sido esquecido foi resgatado momentaneamente através da “*performance*”.

A análise do que chamo neste trabalho de “repertório étnico”; elementos de diversas naturezas que são combinados por estes grupos judaicos para construir sua identidade marroquina, não se mostra um instrumento capaz de explicar a totalidade dos desdobramentos das identidades dos judeus marroquinos tanto na Amazônia, como em Israel. Se é que isto é possível de ser alcançado em algum estudo sobre identidades.

Existem muitos outros elementos que compõem este “repertório étnico” que foram localizados durante todos estes anos de investigação, como a liturgia, a arquitetura das sinagogas, que não foram incluídos no corpo desta pesquisa, já outros elementos se quer foram localizados, principalmente em relação aos judeus marroquinos em Israel, aonde a pesquisa de campo foi bastante curta para compreender um assunto de grande complexidade.

Mesmo que muitos destes elementos não tenham sido incluídos nesta pesquisa, e que esta forma de análise das identidades dos judeus marroquinos não pareça ser tão abrangente, é necessário ressaltar que o mais importante nesta pesquisa é a comparação entre as identidades dos judeus marroquinos em Israel e na Amazônia, para compreender como se dá articulação destes elementos em contextos sociais diferentes, que podem ser classificados conforme os conceitos de Turner (2008, p. 25) como “símbolos-multivocais”: sistemas semânticos completos que trazem consigo uma série de idéias, imagens, sentimentos, valores e estereótipos. Os componentes de um sistema entram numa relação dinâmica com os componentes do outro.

Desta maneira nas considerações finais deste trabalho tentaremos ilustrar como se dá esta articulação destes “*símbolos multivocais*” na tentativa de observar como se constroem estes dois processos identitários, que ao mesmo tempo são similares e, no entanto bastante distintos. Na esperança que esta experiência, e que o modelo de análise comparativa proposto nesta pesquisa, possam futuramente ajudar a compreender a construção de diversos outros tipos de identidades, dos mais variados grupos étnicos.



CAPÍTULO I MIMUNA

1.1 O ritual de Mimuna e a construção da identidade judaico-marroquina

Várias razões coincidiram para que este trabalho se iniciasse através da análise do ritual de *mimuna*. A *mimuna* foi escolhida como o primeiro elemento a ser abordado nessa pesquisa, pois além deste festejo ser um ritual bastante representativo do judaísmo marroquino, este ritual se realiza no início do calendário litúrgico. Coincidindo assim com a metodologia que tracei para realizar este trabalho, ou seja, seguir o calendário litúrgico na busca dos elementos marroquinos que emolduram o judaísmo da Região Norte.¹³

O ritual de *mimuna* ainda hoje permanece desconhecido de muitas comunidades judaicas não marroquinas, mas ao mesmo tempo, com o passar dos anos se torna uma festa cada vez mais recorrente e legítima no Estado de Israel.

Estudar o ritual de *mimuna* além de chamar atenção para a diversidade judaica nos permite vislumbrar outros aspectos do judaísmo. Como por exemplo, o judaísmo marroquino-sefaradita que se conserva na região amazônica há quase dois séculos. E nos permite desenvolver também um olhar diferenciado da sociedade brasileira, e da sociedade amazônica mais especificamente.

Mas além de tudo isso, o estudo da *mimuna* permite uma abordagem do judaísmo por meio de uma perspectiva antropológica. Principalmente a partir

¹³ Cf. Seyferth, (1990, p.92). “Existem muitas formas de atualizar as identidades étnicas entre descendentes de imigrantes no Brasil. Uma das mais comuns é a religião: existem grupos identificados com religiões específicas, como os brasileiros de origem japonesa, alemã (no caso dos evangélicos Luteranos), sírio-libanesa, judia etc. Isto não quer dizer, necessariamente, que todos os japoneses sejam xintoístas ou budistas, ou todos os sírio-libaneses sejam ortodoxos, melquistas ou maronitas. Em alguns casos, como o dos judeus, a identificação com a religião é importante, em outro não, como os portugueses e espanhóis.”

da coleta de dados através do método etnográfico e da observação participante, métodos chave da Antropologia.

Todos os dados coletados sobre o ritual de *mimuna* em Belém do Pará, em Manaus e em Israel, através de jornais, revistas, internet, observação da preparação e dos rituais propriamente ditos, juntamente com depoimentos de diversos interlocutores, constituíram uma etnografia vasta e plural que servirá de corpo para este trabalho. Portanto este capítulo será construído em cima da comparação de dados etnográficos coletados em diversas incursões em vários festejos de *mimuna* nas capitais Belém e Manaus, e Israel durante os três anos de realização de pesquisas de campo.

Após esta ligeira explanação do propósito do texto, para uma compreensão mais abrangente faremos uma pequena explanação sobre os festejos de *pessach* e as especificidades que esta célebre comemoração judaica tomou em quase dois séculos que os judeus estão radicados na Região Amazônica.

1.2 Pessach: algumas considerações

A páscoa judaica, denominada em hebraico *pessach*, é uma das principais celebrações no judaísmo. *Pessach* celebra a lembrança da libertação do cativo do Egito onde os judeus eram escravos. Celebra também o início da organização de Israel como nação, que cruzaria o mar vermelho retornando para a terra prometida, onde após quarenta anos de peregrinação pelo deserto se consolidaria em torno da Lei de Moisés como uma nação livre e estruturada.

A palavra *pessach* significa “passar sobre” em alusão as dez pragas que o Deus de Israel lançou sobre a nação do faraó, que se recusava a libertar

seu povo da escravidão. Conta o livro de Êxodo que as pragas passaram por sobre as casas dos filhos de Israel que tiveram os umbrais de suas portas marcados com o sangue de um cordeiro imolado em sacrifício para que os primogênitos de Israel não fossem atingidos pelas pragas tais quais os primogênitos do Egito. (Deut. 6:9, 11:20)

A festa de *pessach*, além de simbolizar a liberdade, e marcar a estruturação de Israel como nação, é também uma peça chave na construção da memória do grupo, já que a saga da saída do Egito é narrada para toda família. Lembrada para os mais velhos, e ensinada para os mais novos, reforçando desta forma o sentimento de identidade dos judeus como povo.

A limpeza ritual dos lares judaicos é outra característica peculiar deste período. Nos dias que antecedem a páscoa os lares judaicos são limpos de forma exaustiva, paredes são pintadas, utensílios quebrados descartados, jogos de louça e talheres disponibilizados especialmente para esta ocasião.

Após a limpeza ritual os lares judaicos ficam interditados para entrada de pães e qualquer alimento levedado, simbolizando assim o período de penúria enfrentado pelo povo judeu ao sair do Egito, que precisou se alimentar de uma massa que não fermentou dada a pressa da fuga do cativeiro. Desta forma o trigo e derivados são retirados das casas, ou armazenados em locais específicos, ou ainda, são vendidos de forma simbólica para não judeus, marcando assim um período de abstinência e interdição, recriando assim a atmosfera de privação enfrentada pelo povo hebreu em busca de sua liberdade.

O texto de Sultana Levy, “Lembrança de uma *Pessach* em Belém do Pará” que encontrei no arquivo da família da escritora durante o trabalho de campo, descreve minuciosamente como era realizada no início do século

passado a faxina de *pessach* na comunidade de Belém, para que os lares fossem expurgados do *chametz*¹⁴, convertendo-se assim em um local puro, e apropriado para a realização dos rituais de páscoa.

Os preparativos começavam um mês antes. Os quadros dos meus avós e dos meus pais eram descidos lá do alto das paredes pintadas a óleo, que tinham de ser lavadas de cima para baixo. Os assentos das cadeiras de uso diário, marcado pelo joelho de tanto menino, eram reempalhados, e todos os móveis envernizados. Taboas do assoalho, gastas pelo esfregamento de tantas lavagens de sextas-feiras, eram substituídas, a porta da rua e os gradis das janelas pintados de novo. A cozinha que tinha que ser pintada com ocre ficava para o último dia. Todas as gavetas, malas, guarda-roupas, armários eram escrupulosamente esvaziados e limpos. Quem sofria mais, coitada era a mesa do café matinal. Raspada, escovada, todas as frestas entre tábuas barafustadas, como se faz com palitos entre os dentes, à procura de migalhas. Meu avô que nos últimos anos morava conosco, resmungava como a descrença da velhice e aborrecido com a azáfama – “que raiva do pão” [...] (ROSEMBLATT, 2000).

Já a Sra. Renée Pazuelo¹⁵, originária da cidade de Parintins no Estado do Amazonas, descreveu uma forma um tanto quanto regional da limpeza de *pessach*. Onde a família Pazuelo, assim como a família Cohen, carregava suas mesas para as margens do Rio Amazonas, onde estas eram lavadas e esfregadas com areia para que nem um resquício de pão perdurasse.

A limpeza ritual é encerrada com um ritual denominado *bedikat chametz*, (do hebr. *A busca do fermento*) aonde na noite que antecede a páscoa, pequenos pedaços de pão fermentado são espalhados por vários recintos da casa, e depois de buscados simbolicamente com o auxílio de uma vela e de uma pluma, para remover até as migalhas mais ínfimas que são reunidas e queimadas na manhã do dia seguinte.

De acordo com a mística judaica, a busca pelo fermento significa também a busca pela humildade, o fermento que é queimado simboliza a soberba, a arrogância que infla a alma dos homens.

¹⁴ *Chametz* palavra em hebraico utilizada para designar os alimentos interditados durante o período de *pessach*; principalmente os alimentos fermentados e a base de cereias.

¹⁵ Relato coletado em entrevista concedida pela Sra. Renée Pazuelo, em 08 out./2007

Na noite de páscoa a narrativa que todo ano é lida nos lares judaicos, é recontada através de muitos símbolos.

No centro da ceia, é colocada uma bandeja contendo os símbolos da festa. Um dos principais símbolos são os pães ázimos, por isso também *pessach* é conhecida como “*hag ha' matzot*”, que em hebraico significa a festa dos pães ázimos, em alusão ao pão que não fermentou durante a fuga do Egito (Êxodo 12:39) e a privação de alimentos que passou o povo judeu durante o período de cativeiro e algum tempo depois de libertos. Por isso a *matzá*, o pão ázimo, é descrito na ceia pascal como o pão da aflição (Deuteronômio 16:3) .

Outro elemento encontrado na bandeja é o ovo, que simboliza o templo de Jerusalém; um osso de cordeiro que simboliza o cordeiro sacrificado, uma tigela com água com sal, simbolizando o mar vermelho e as lágrimas derramadas pelo povo de Israel no cativeiro. Finalmente as ervas amargas representam a amargura dos tempos de escravidão.

No entanto os judeus de Belém alegam que a tradição dos judeus sefaraditas, e marroquinos, utiliza as folhas de alface para simbolizar as ervas amargas, e perceberemos durante este levantamento etnográfico que as folhas de alface, que simbolizam o amargor do cativeiro, estavam presentes em diversas ocasiões durante todo o período de celebração.

A bandeja ainda contém outro símbolo: o *charosset*¹⁶, uma espécie de pasta feita de tâmaras amassadas com vinho e amêndoas, que simboliza a argamassa preparada pelos judeus para a construção das edificações egípcias.

¹⁶ Em Belém registrei nas inserções em campo que a Sra. Messod Bentes manteve até o fim de sua vida a promessa de distribuir *charosset* durante o período da páscoa em agradecimento a uma graça alcançada. Veremos mais detalhes destas práticas nos capítulos que tratam do misticismo e superstições dos judeus marroquinos.

A festa de *pessach* é celebrada no décimo quinto dia do mês hebraico de Nissan, simboliza também a colheita e marca a chegada da primavera, como mais um sinal de renovação.

A simbologia das ceias de *pessach* é semelhante entre os mais diversos grupos judaicos, porém alguns costumes, orações ou canções referentes à festividade, tornaram-se com o passar do tempo características de grupos judaicos específicos. Portanto, gostaria de dedicar algumas linhas para descrever um ritual particular dentro da ceia pascal dos judeus marroquinos, e que possui certa relevância para os judeus da Amazônia. E, portanto, despertou atenção do pesquisador durante as incursões em campo. Trata-se do ritual denominado de *Bihibilu*.

Ainda no início da ceia o oficiante levanta a bandeja com os símbolos de *pessach* e passa por cima da cabeça de todos os participantes recitando repetidamente a seguinte frase: “*bihbilo yatsanu mi mtzraym*”, até que a bandeja de *pessach* passe sobre todas as cabeças dos presentes na ceia.

Segundo a superstição dos mais antigos, que é sempre lembrada em tom jocoso na hora que a bandeja passa por sobre a cabeça dos presentes, a moça que deseja contrair matrimônio deve elevar um pouco a cabeça para que o topo da cabeça toque levemente no fundo da bandeja, para que assim possa em breve contrair matrimônio.

De acordo com o *Shaliach* David Salgado a tradução desta frase seria “– *louvando/ exaltando saímos do Egito*”. Em alusão a *Miriam* irmã de Moisés que de acordo com o livro de êxodo dançou e tocou seu pandeiro entoando cantos em louvor ao Deus de Israel pela libertação do cativo. O termo *bihbilo*, ao qual tive dificuldades de encontrar a tradução, segundo David

Salgado é derivado da palavra hebraica *hilel* / *louvor* de onde deriva também a palavra hebraica *Haleluya*/ *Graças*.

Outro ritual similar a este também observado dentre judeus orientais¹⁷, consistindo em colocar os pães ázimos em um de pequeno saco de pano confeccionado especificamente para esta ocasião. Os membros da família seguram o pequeno saco contendo os pães ázimos que em seguida é jogado sobre ombro direito, e depois jogado sobre o ombro esquerdo, repetindo o seguinte diálogo: “- *de onde você vem?* - *Mitzraym...* - *para onde você vai?* - *Yerushalaim*”. Como um viajante que joga um fardo com seus pertences por sobre seus ombros.

Desconheço se existe alguma outra variação deste ritual entre outros grupos judaicos, o que posso concluir das minhas observações é que o ritual denominado *bihbilo*, ainda possui certa importância no início das ceias pascais dos judeus do Norte do Brasil. Resta-nos verificar em um futuro próximo ou distante, se tal ritual seguirá tendo a mesma importância, e marcando de forma singular o início da liturgia da ceia pascal deste grupo.

Outro aspecto específico do ritual de *pessach* na região norte do Brasil é a presença de alimentos típicos da região que com o decorrer dos anos passaram a fazer parte do cardápio das famílias, na substituição dos alimentos levedados. De acordo com o relato dos membros mais antigos das comunidades, principalmente aqueles que nasceram nas cidades interioranas, a *matzá* era um produto raro. Geralmente era encomendada da região Sudeste com antecedência, para que chegasse em tempo hábil em Belém e Manaus. Algumas famílias radicadas no interior recebiam os pães ázimos através de empresas de navegação

¹⁷ Judeus orientais: Judeus que estiveram durante séculos radicados em países árabes, como o Iemen, Líbano, Síria, Argélia e Marrocos. Denominados em hebraico, *mizrahy*.

que faziam a ligação entre o Rio Amazonas e o Rio de Janeiro. Por esta razão este produto tornava-se oneroso para estas pessoas, que priorizavam a utilização dos pães ázimos somente para a ceia, o restante do período pascal as interdições eram supridas com iguarias regionais.

Uma semana antes, o pão nosso de cada dia passava pela humilhação de só entrar como intruso, bem embrulhado, transitando pelo porão para os confins da casa. A despensa, já “deshamezada” (expurgada de hametz), ia se enchendo de provisões especiais para Pessach: paneiros com farinha de tapioca, açúcar escuro e mel para os doces de calda, cachos de banana, molhos de macaxera, pencas de popunha, frutas de toda espécie, espigas de milho, açúcar cristalizado (açúcar em pó era proibido, assim como canela; também não se comia manteiga) [...]. O café da manhã então para compensar a falta do pão tinha uma variedade de iguarias. A criançada detestava a matzá, em geral dura e sem sal. Havia bolos de macaxeira, tapiquinho, canjica e infalivelmente, arroz doce, que no primeiro dia era devorado, no segundo, comido com menos gosto e, nos últimos, intocado. A semana parecia sem fim. Na rua não se podia sequer beber água. Nunca se desejava tanto sorvete e gulodices. (ROSEMBLATT, 2000).

O arroz-doce, assim como os outros alimentos enumerados anteriormente, na região norte é alusivo aos períodos das festas juninas, ou que fazem parte do cotidiano da sociedade hospedeira, mas durante muito tempo foram representativos do período de *pessach* para as comunidades judaicas da Amazônia.¹⁸ Hoje com as facilidades e rapidez dos transportes, uma variedade de alimentos típicos de *pessach*, assim como outros alimentos preparados especificamente para este período, já alcançam mais facilmente os consumidores judeus das comunidades judaicas amazônicas. Não na variedade e na quantidade encontradas nas grandes cidades das regiões Sul e Sudeste, no entanto, os pães

¹⁸ De acordo com Seyferth (1990, p.92) “Até mesmo hábitos alimentares podem ser utilizados como forma de manifestar diferenças étnicas, em alguns casos inclusive em situações rituais. O exemplo que ocorre é o da Páscoa judaica, no qual se utilizam certos elementos que não são propriamente cotidianos. O cumprimento do ritual atualiza, de certa maneira, a identidade judaica. Existem identificações com base em certos alimentos que são estereotipadas e impostas a certos grupos negativamente, por meio de categorias pejorativas como “alemão batata”, “xucruite”, ou “italiano comedor de polenta”, etc. – numa referencia a predominância de certos hábitos alimentares.”

ázimos não precisam mais ser priorizados para as ceias, como nos tempos passados.

Mesmo assim, ainda é comum encontrar nas mesas das famílias judaicas de Belém bolos de macaxeira, compotas de cupuaçu, pupunhas cozidas, tapiocas ao leite do cujo ou da castanha do Pará, beijus secos, broas de milho ou de tapioca, canjicas de milho verde e outros alimentos que antes supriam a falta dos pães ázimos, mas que hoje já se tornaram parte integrante da dieta de *pessach* para os judeus desta região.

Mesmo se aproximando da população local através da adoção dos seus hábitos alimentares a celebração de *pessach*, instituem não somente para os judeus da Amazônia, como para os judeus de uma maneira geral, um tempo de suspensão, de “liminaridade” que caracteriza todos os ritos de passagem.

De acordo com Turner:

O próprio Van Gennep (1960) definiu ritos de passagem como “ritos que acompanham qualquer mudança de lugar, estado, posição social ou idade [...] Van Gennep mostrou que todos os ritos de transição vêm marcados por três fases: separação, margem, (*ou limen*) e agregação. A fase inicial de separação compreende o comportamento simbólico que se refere ao afastamento do indivíduo, ou do grupo, seja de um ponto fixo anterior, na estrutura social¹⁹, ou de um conjunto de condições culturais (um “estado”); durante o período liminar, interveniente, o estado do sujeito ritual (o “passageiro”) é ambíguo; ele percorre um reino que tem poucos ou nenhum dos atributos dos estados passados ou vindouros; na terceira fase é consumada. O sujeito do rito individual, ou corporativo, encontra-se, uma vez mais, numa condição estável, em virtude da qual tem direitos e obrigações de um tipo “estrutural” claramente definido, e dele se espera um comportamento de acordo com certas normas e certos padrões éticos. (TURNER, 2005, p.138).

¹⁹ Neste caso o conceito de “Estrutura Social” aplicado por Turner (2008) corresponde ao conceito de Estrutura Social proposto por Radecliff-Brown e não ao proposto por Lévi-Strauss: “o que pretendo aqui veicular com termo de estrutura social – e o que, na maioria das sociedades, é implicitamente considerado o quadro da ordem social – não é um sistema de categorias inconscientes, mas são, muito simplesmente, nos termos de Robert Merton, “os arranjos padronizados de conjunto de papéis, conjunto de posições e sequencia de posições [*role-sets, status-set e status sequence*] conscientemente reconhecidos e regularmente operacionais em uma determinada sociedade. Eles estão intimamente ligados às normas e sanções legais e políticas.” (TURNER, 2008, p.220). Como Turner é um dos principais referências teóricos desta pesquisa, o conceito de estrutura a ser adotado neste trabalho para explicar a identidade dos judeus marroquinos também corresponderá ao conceito de estrutura adotado por Turner.

Desta maneira os rituais de *pessach* instituem para os judeus a suspensão do tempo ordinário. Veremos a seguir como se dá a terceira fase dos ritos de passagem, que é a fase de reagregação.

No caso dos judeus marroquinos a celebração da *mimuna* é que marca de maneira muito destacada a mudança de estado proposta no rito de passagem. A *mimuna* celebra desta maneira a passagem do tempo da servidão para a liberdade, dos tempos de penúria para os tempos de fartura.

Vejamos desta maneira como os festejos de *mimuna* consagram a fase de agregação da páscoa judaica, como também, se apresentam como um de diversos elementos significativos para a construção das identidades dos judeus marroquinos.

1.3 Mimuna: possíveis origens

Na última noite da páscoa os lares de muitas famílias judaicas, principalmente as de origem marroquina, se enfeitam com flores e ramos verdes. Na mesa da sala, além de uma fartura de alimentos e doces, principalmente a base de trigo, cereais e leite são servido para uma turba de convidados, judeus na sua grande maioria, que peregrinam de casa em casa, provando petiscos, coletando doces, e renovando votos de boa fortuna.

Na mesa da família além dos pratos servidos, também são colocados diversos objetos com valores simbólicos para atrair fartura, fertilidade, e bênçãos para o lar. Em linhas gerais essa é uma rápida descrição do ritual de *mimuna*, Mas veremos que muito mais pode ser dito e discutido com base nos estudos desse ritual que marca a fase de reagregação dos rituais pascais dos judeus marroquinos.

Um das explicações mais recorrentes para o ritual de *mimuna* é que a palavra deriva do nome do Rabino *Maimon*, pai do grande rabino, *Maimonedes*²⁰ da Espanha medieval. Grande parte dos interlocutores, tanto da comunidade judaica de Belém, assim como das comunidades judaico-marroquinas e/ou *sefaraditas* de Israel por mim entrevistados, partilham da mesma explicação para o ritual que marca o encerramento da páscoa judaica.

De acordo com relatos, foi no final da páscoa que a notícia do falecimento do rabino *Maimon* alcançou as comunidades judaicas da África do Norte, e foram servidas ceias com doces e alimentos fermentados, celebrando assim a memória do grande rabino e também o final da páscoa e da interdição dos alimentos levedados e a base de trigos e cereais²¹.

Mas as especulações sobre a origem da *mimuna* e seus significados estão longe de se encerrar nessa breve explicação. Há grupos que buscam uma explicação de natureza talmúdica, dizendo que a etimologia da palavra *mimuna* reside na palavra hebraica *emunah*, que significa fé, crença, sendo a *mimuna* a festa da fé, daqueles que crêem na redenção do povo de Israel. E ainda ouvimos interlocutores que sem problema associavam as duas explicações, tanto a do rabino *Maimon*, como também a correlação com a palavra hebraica *emunah*.

Veremos agora que outros significados, e explicações mais polêmicas são atribuídos ao ritual de *mimuna* através das análises de historiadores e antropólogos.

²⁰ *Moshe Ben Maimon*; filósofo, religioso, codificador rabínico, médico. Nasceu em Córdoba na Espanha, sob domínio muçulmano, e faleceu no Egito. Sobre Maimonedes ver Enciclopedia Judaica; Ver também “Rambam”

²¹ “The *mimuna* would thus be seen as a kind of *hilulah*, or festive day commemorating the anniversary of the death of a sainted Rabbi.” Deshen & Shakeid (1974 apud GOLDBERG, 1978, p.77) descreve a cerimônia de *mimuna* como o equivalente ao ritual de *Hilula* do Rabino Maimon. *Hilulah*, palavra derivada do Hebraico, Halel - Louvor. É costume dentre os marroquinos celebrar *hilula em louvor de importantes rabinos*.

No artigo “*The Mimuna and the Minority of Moroccan Jews*” Goldberg (1978) enumerou vários dados etnográficos sobre o ritual de *mimuna* no Marrocos. A descrição de Einhorn (1972 apud GOLDBERG, 1978) descreveram a *mimuna* como sendo um festival para aplacar a ira de um demônio denominado “*maimun*”:

An example of the form is the article by Einhorn (1972), who Marshalls evidence claiming that the *mimuna* is the feast of *Maimun*, a figure appearing in the Jewish demonology as the king of the *shedim* (demons). Einhorn suggests the feast in attempt to appease *Maimun*, at the beginning of the new year (springtime), in order to prevent him from harming the crops and from troubling the people (GOLDBERG, 1978, p. 77).

Já Ygal Bin-Nun, professor de história da Universidade de Paris, em artigo publicado no jornal *Há'Eretz* em 2007, no dia da celebração da *mimuna* em Israel, fez as seguintes referencias no que diz respeito à *mimuna* ligada a criaturas demoníacas:

In the 15th century, we find written references to a demon named Mimoun, husband to a she-devil named Mimouna. “Claviculae Salomonis”, a hand book of a magic composed in Spain, probably before 15th century, mentions a demon, king or god called the “black Mimoun from the Occident.” The Occident is North Africa – specifically Morocco. Mimoun and his female partner appear in numerous manuscripts from the 16th century onward [...] In 1772, two travelers, Rabbi Chaim Yosef David Azuay (the Hida) and Elkana Bar Yeruhan, write that “Isru-chag” – day after Passover – was considered a vulnerable time, and it was customary to have feast in order to ward off Evil Eye. Hence the need to appease the demons of chance, Mimoun and Mimona, on this particular day. (BIN-NUN, 2007).

O mito da *mimuna* também aparece no Marrocos ligado ao Islã popular e às crendices berberes. Dentre os diversos costumes do Islã popular no Marrocos está o culto e peregrinação aos túmulos de santos e entidades mágicas, denominadas *marabutos*, que são acionados para auxiliar nas dificuldades dos fiéis.

Os judeus do Marrocos também cultuam entidades mágicas que se assemelham aos *marabutos* berberes. Na maioria das vezes eram rabinos, que

são denominados *tzadikim*, do hebraico, justo/santo. Sendo o culto do túmulo dos rabinos, muito similar aos rituais realizados nos túmulos dos *marabutos* marroquinos como veremos mais detalhadamente no terceiro capítulo deste trabalho.

Goldberg (1978) afirma que em várias localidades do Marrocos existem túmulos de *marabutos* atribuídos a “*lala mimuna*” um ser mágico caracterizado no Islã popular como uma velha andarilha de tez escura, que representa a devoção e a simplicidade dos pobres, em oposição ao prestígio das classes mais abastadas, um ser que apavora as crianças para que estas se apliquem nos estudos das preces islâmicas, na idéia que o tesouro do desprovido economicamente é a devoção aos ensinamentos do *Alcorão*.

Mas *mimuna* também é representada na cultura marroquina como sendo a “senhora da fortuna”, e não a “senhora da devoção” como foi descrito anteriormente. A palavra *mimuna* em árabe quer dizer sorte, fortuna, logo o ser mágico feminino que representa a bonança, cantado em várias canções populares entre árabes e judeus.

Um exemplo destas canções alusivas à “senhora da fortuna”, foi coletado por Westermarck’s²² (1911; 1923 apud GOLDBERG, 1978, p.82) que realizou pesquisas no Marrocos descreveu um grupo de crianças mulçumanas que peregrinavam esmolando dinheiro ou mantimentos para o festival de *Id’ l-kibir*, quando um carneiro é imolado e oferecido em banquete para seus familiares e necessitados.

²² Westermarck, E. The Popular Ritual of the Great Feast of Morocco, 1911.
Id. Ritual and Belief in Morocco, 1926.

Nos dias que antecediam o sacrifício do carneiro as crianças peregrinavam de casa em casa pedindo dinheiro e cantando os versos que traduzidos diziam:

[...] *arfa, arfa lala mimuna (senhora da fortuna) /
Oh senhora desta tenda me dê um ovo/
Um ovo que eu pintarei com meu lápis/
Meu lápis está como o Taleb (escriba) /
O Taleb e seus companheiros se encontrarão no paraíso[...].*

Bin-Nun (2007) registrou outros versos cantados que também caracterizam a *mimuna* como sendo a senhora da fortuna, “*Lala mimuna/ mbarka masuda*” que significam: “*senhora da fortuna / afortunada e abençoada*”.

Goldberg (1978) categorizou a *mimuna* como a fase final do rito de passagem, a última fase que se caracteriza pela reagregação. A reintegração daquilo que foi separado durante o rito de passagem.

I suggest in a provisional manner that the various explanations perhaps served to camouflage the obvious link between the Jewish celebration and the Moslem cultural environment – i.e., to Judaize the holyday. Following this line appears in Moslem festivities and for possible resemblance between these and the Jewish celebrations. (GOLDBERG, 1978, p.82).

Observando pelo ângulo proposto por Goldberg a celebração da *mimuna* foi uma forma encontrada por um grupo minoritário, neste caso, os judeus radicados no Marrocos, de se integrarem à cultura local, amenizando assim as diferenças de convívio com a sociedade hospedeira e outros grupos minoritários.

Desta forma, a *mimuna* constituía um ritual de retorno ao cotidiano abandonado momentaneamente pelo período da páscoa. A reintegração era marcada no Marrocos pela interação dos judeus com os vizinhos árabes, em vários sentidos.

Na sociedade magrebina os judeus na maioria das vezes ocupavam as funções de artesões e mercadores. A *mimuna* com seus símbolos de fertilidade levava à conexão com os produtos da terra cultivada pelos árabes, como os ramos de trigo e cevada que eram usados para adornar as casas, como também, o pedido de aluguel ou de cessão de uma propriedade rural de algum proprietário árabe, de preferência com uma fonte de água, para que fosse realizado o “picnic” de *mimuna* no dia seguinte à festa.

O último dia da páscoa judaica, denominado em hebraico “*Isru-chag*” ou literalmente traduzido “saída da festa”, passou a ser celebrado de acordo com os modelos árabes, e festivais similares. A *mimuna*, ou rituais semelhantes, foram registradas em diversos países da África do Norte, tanto entre os árabes, como entre os judeus.

Porém, Bin-Nun (2007) foi além, associando não só o ritual da *mimuna* às entidades da fortuna, como também aos símbolos e amuletos para atrair saúde e prosperidade, compartilhados entre árabes e judeus.

Assim, Bin-Nun (2007) atribuiu ao ritual de *mimuna* uma origem ainda mais remota e distante do judaísmo, diretamente relacionada ao ritual de adoração de *Ba'al Há'Gad*, entidade babilônica o “senhor da boa fortuna”. O autor afirma inclusive que os profetas de Israel já advertiam seus fiéis do perigo que ameaçava o monoteísmo judaico ao incorrerem em práticas pagãs, como oferecer um banquete para a fortuna.

The prophet Isaiah already mentions one: “But for you who forsake the Lord/ who ignore my holy mountains, who set a table for Luck/ and fill a mixing bowl for Destiny...”Isaiah 65: 11). The verse in Hebrew is “Ve’atem-ha orkhim le’gad shulkham.” This “Gad” is none other than Babylonian deity, Ba'al –Gad, the god of good fortune. A table is set to appease him. The prophets of Israel denounced this custom, as they did many other superstitions of the day. (BIN-NUN, 2007).

Bin-Num demonstrou também que não foi o primeiro a fazer a associação do ritual de *mimuna* com a mesa oferecida ao deus Gad da Babilônia. Já no século dezoito o viajante italiano judeu Samuel Romanelli descreveu o ritual de *mimuna* para o seu periódico, e fez alusiva relação da *mimuna* com a mesa de *Gad*.

After dark, as Passover ends, a table is set out backed goods and people visit one other. Guests eat their fill and bestow blessing on their host. What is the origin of the custom? Perhaps it is connected to the practice of setting table for Gad (BIN-NUN, 2007).

A mesa tornou-se para Bin-Nun (2007) o principal elemento de análise para relacionar as cerimônias de *mimuna* com as cerimônias em homenagem ao deus *Gad* da Babilônia, principalmente pelo fato da mesa de *mimuna* congregar uma sorte de objetos carregados de simbologia e relação com a fertilidade, fartura, fortuna, e ainda amuletos ou símbolos para espantar o mau-olhado, que muitas vezes são tomados de empréstimos de culturas externas ao judaísmo.

No entanto, para muitos atores religiosos que contestam as especulações de que o ritual de *mimuna* não seja eminentemente judaico, os símbolos que adornam a mesa têm seu significado próprio dentro do judaísmo, e não são resultados de empréstimos das culturas vizinhas, ou influências de rituais pagãos.

Seguindo este argumento; ovos, leite, mel, trigo, e ramos verdes, alguns dos principais elementos que adornam a mesa de *mimuna*, estão realmente presentes na simbologia de outras festividades judaicas. Entretanto, tendo como base os dados anteriormente mencionados, nos pareceria impossível negar os “empréstimos culturais”, ou intercambio de símbolos que existe entre o judaísmo e as culturas locais aonde este se encontra inserido.

De certo que não conseguiremos resolver este impasse que gira em torno da origem do festival de *mimuna*, e na verdade não é este o objetivo a que se propõe este estudo. Na verdade, a principal característica da *mimuna* é justamente o seu não lugar, a sua não adequação, a sua “*liminaridade*”, conforme nos explica Turner:

As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial. Seus atributos ambíguos e indeterminados exprimem-se por uma rica variedade de símbolos naquelas várias sociedades que ritualizam as transições sociais e culturais. (TURNER, 1969, p.117).

Nas páginas seguintes através dos dados etnográficos cotejados nos trabalhos de campo, vislumbraremos de maneira comparativa como esse ritual de origens e posições controversas dentro do judaísmo é realizado e preservado em dois lugares diferentes: em Israel, e no Norte do Brasil. Examinaremos então cada ritual e suas especificidades, buscando compreender a importância da celebração da *mimuna* na estruturação das identidades étnicas dos grupos judaicos investigados.

1.4 Reflexões sobre o ritual de mimuna em Israel – *Kiriat Gat* e Jerusalém – Abril 2005

Os últimos dias de *Pessach* se aproximavam e eu ainda não sabia onde iria passar a *mimuna*, mas tinha a consciência que precisava observar os festejos em algum lugar em Israel. Desta maneira resolvi aceitar o convite que *Kfir Abudraham* me havia feito. Kfir não era propriamente um interlocutor, e sim um conhecido já que sua irmã, Tzipi, era minha vizinha no Kibutz onde eu morava no sul de Israel. Além de bons vizinhos, o fato de eu me dedicar ao estudo dos judeus marroquinos me aproximou ainda mais de sua família.

No meio da semana liguei para Kfir e comecei a tomar as primeiras providências para a viagem. Resolvi então viajar no sábado e chegar algumas horas antes dos festejos começarem no *Moshav*²³ Sidi Dawed. Uma cooperativa agrícola localizado entre as cidades de Beer Sheva e Kiriat Gat, que abrigam expressiva população marroquina e de judeus orientais.

Atualmente o *moshav* possui casas grandes e bonitas se apresentam como um indicador de um lugar de classe média ascendente, bem diferente do estigma de classe baixa que maioria dos marroquinos ainda carrega em Israel.

Apesar de sábado, e da comida ter sido preparada no dia anterior, pela necessidade de cumprir os preceitos relacionados ao descanso sabático, Suzane, a matriarca da família Abudraham, não descansou um só minuto. Os tapetes da sala foram recolhidos e a casa com uma decoração intensa, estava impecavelmente limpa para receber muitos convidados tão logo a noite caísse.

A casa era muito grande, assim como o terreno do jardim e quintal, muito bem cuidados, pois a família se ocupa com atividades jardinagem e campos cultivados no *moshav*. Entrei pela cozinha, por sinal, muito bem aparelhada, tudo era grande, as panelas, as mesas, o fogão, indícios que na casa se cozinhava muito, e para muitas pessoas. A placa elétrica, que aquece os alimentos durante o *shabat*²⁴ estava ligada mantendo aquecida uma suculenta *adafina*, cozido tipicamente marroquino, a base de grão-de-bico e carne.

²³ *Moshav*; pequenas cooperativas agrícolas que ajudaram não só a povoar o Estado de Israel, como também, a desenvolver a agricultura e o abastecimento de gêneros alimentícios. O modelo dos *moshavim* (forma plural da palavra *moshav*) caracteriza-se por ser um modelo menos coletivo do que o modelo adotado nos *Kibutzim*. Nos *moshav* geralmente o que é comum a todos são somente os meios de produção, como campos e maquinários.

²⁴ Por conta do descanso sabático, é proibido acender fogo e cozinhar. Desta forma a comida é preparada no dia anterior e permanece aquecida por uma chapa metálica, “*plata*” ligada à corrente elétrica.

Embora Suzane tenha obedecido à proibição de não cozinhar durante o *shabat*, a televisão e as luzes da casa estavam ligadas, os filhos conduziam os carros da família sem maiores conflitos. Ao mesmo tempo pude observar o cumprimento de diversos preceitos judaicos, como a afixação de *mezuzot* em todas as portas da residência, ou manutenção de uma cozinha *kasher* com a devida separação de utensílios de carne e de leite, revelando assim uma alternância entre preceitos judaicos e uma forma de vida secular sem maiores conflitos²⁵.

Ao chegar fui convidado para um breve lanche na copa, ao redor de uma grande mesa cercada de cadeiras com encostos altos e decorados. As paredes da sala de jantar eram adornadas com pratos de todas as partes do mundo, e com os mais diversos motivos. Ao término do *shabat*, Yousef Abudraham celebrou a passagem do descanso sabático para o dia regular rezando a *havdalah*²⁶ e distribuiu a cada membro da família um pequeno ramo de hortelã. Suzane embebeu a ponta dos dedos no cálice de vinho depois passou os dedos na nuca, e nos bolsos. Esta superstição, também observada entre os judeus da Amazônia tem a intenção de atrair inteligência ao tocar os dedos embebidos de vinho na cabeça, e atrair dinheiro ou *parnasah*/ do heb. sustento, ao tocar os dedos embebidos de vinho nos bolsos.

Após retirar da mesa a bandeja com os utensílios da *havdalah*, Yousef passou a bandeja por sobre a cabeça da sogra, falando em tom jocoso e

²⁵ Mesmo que as famílias dos judeus orientais obedeçam muitos dos mandamentos prescritos pela lei judaica, o cumprimento destes mandamentos não é levado ao extremo como no caso dos judeus ortodoxos, na sua maioria de origem européia, que tentam seguir os preceitos da lei judaica de forma literal.

²⁶ Havdalah – do hebr. *Havdel*; diferença. Cerimônia que marca a passagem do *shabat* para o dia regular, do dia santo (*Yom Tov*) para o dia regular.

cantando, - *Bihbilu, bihbilu...* Em alusão ao ritual de *Bihbiluh*, sempre executado nas noites de *Pessach* nos lares marroquinos.

A avó objeto do gracejo vestia uma bata de tecido leve, trazia um lenço amarrado na cabeça, em sinal de recato, como a maioria das mulheres marroquinas de sua geração. Nas orelhas pesadas argolas de ouro, no pescoço uma grossa corrente e um pingente em forma de coração com a foto do falecido marido.

Após ajudar as netas a dobrar lenços de papel para o jantar, a avó sentou na sala de TV, este outro ambiente também era carregadamente decorado. A televisão bradava sozinha enquanto os primeiros preparativos para a festa eram iniciados. A velha senhora tentava me falar do falecido marido, das celebrações de *mimuna* em Casablanca, em uma mescla de hebraico, francês e árabe, relato do qual eu somente captava palavras soltas. Os genros se riam de mim, enquanto a senhora se referia à televisão repetidas vezes, dizendo que o aparelho estava ligado, mas que, ela não assistia, pois era *shabat!*

Não somente eu fiquei sem entender o total contexto do dialogo que a velhinha tentava travar, os netos mais adultos conseguem compreende-la pela convivência, mas os netos mais jovens, assim como os bisnetos, prestam-na as devidas reverencias que uma família tradicional dispensa a seus anciãos, porém não mais que isso. Como estes jovens e crianças já são nascidos em Israel, não compreendem o árabe e o francês, que se transformaram em línguas do passado, e se perdem nas vastas lembranças da avó, que como uma habitante de Babel mistura todos os idiomas no seu linguajar próprio.

Depois do final do *shabat* e do termino da páscoa, o trigo foi trazido para dentro de casa novamente, uma vez que, durante os dias de páscoa o trigo e

seus derivados ficaram armazenados na garagem da família. Geralmente, no Marrocos, a volta do trigo para casa era um momento de confraternização e de estreitamento dos laços com os árabes e com a cultura local, conforme descreveu Goldberg (1978), e também como me relataram Suzane e sua mãe.

Elas narraram que em Casablanca os árabes traziam flores e ramos verdes para as casas dos judeus, e que eles devolviam em agradecimentos *matzot* e tâmaras, amêndoas, doces e bebidas lácteas, sendo que ao final uma multidão celebrava junto da praça principal da cidade.

Com a chegada da filha mais velha dos seis filhos da família Abudraham ao *moshav*, os preparativos da festa de *mimuna* tiveram início.

Doces, chocolates, nozes e amêndoas foram colocadas sobre mesa, uma vela foi acesa no centro. Depois um vaso com espigas de trigo foi colocado em uma extremidade e outro vaso com ramos muito verdes de hortelã foi colocado na outra. Rapidamente a mesa ficou repleta de uma variedade de iguarias, mas nada especificamente marroquino como as esperadas *mufletas*, que depois foram preparadas por Martina. O toque final na mesa de *mimuna* foi um prato forrado com farinha de trigo, cinco ovos, tâmaras, e vagens verdes. (ver foto 1.2)

1.4.1 A preparação das mufletas

Durante todos os anos que pesquisei os judeus marroquinos na Amazônia nunca tinha ouvido falar das *mufletas*, como a grande maioria dos descendentes de marroquinos radicados na Amazônia também desconhece essa iguaria.

Somente em Israel essa espécie de panqueca frita na manteiga e depois embebida em mel converteu-se em um símbolo característico dos judeus

marroquinos na sociedade israelense. É como se a ligação entre marroquinos, festa de *mimuna* e *mufletas* fosse feita automaticamente, e de certo que pode ser considerada um sinal diacrítico da identidade marroquina em Israel.

Tanto que o jornal *Yediot há'haronot* (2005) que noticiava o festival de *mimuna*, trazia além da foto de uma família vestida em roupas tipicamente árabes para celebrar a *mimuna*, reforçando através dos trajes típicos a origem marroquina da família, além da foto de uma marroquina segurando uma grande *mufleta* aberta e abaixo a receita do prato principal do festival de *mimuna*. (ver foto: 1.1)

Na casa da família Abudraham, aproximadamente dez quilos de trigo foram utilizados para as *mufletas*, Martina fez a massa em uma enorme bacia; trigo água morna, sal, óleo. Depois de a massa descansar, derramou óleo de soja na pedra de mármore da pia e dividiu a massa em pequenas bolinhas que foram abertas sobre a superfície oleosa da pedra.

Martina passou quase a metade da festa fritando as *mufletas*. Uma massa muito fina era aberta e depois frita com manteiga em uma chapa quente. Depois mel de abelha era derramado sobre a massa ainda morna, dobrada em forma de cone e depois servida aos convidados.

A música *mizrahy*, que literalmente em hebraico significa oriental, caracterizada por suas melodias arabizadas, foi o ritmo mais tocado da noite, principalmente os cantores e grupos musicais marroquinos que fazem sucesso em Israel, mas os convidados não chegaram a dançar.

Bênçãos com leite e alface para atrair “*parnasah*” que traduzido literalmente do hebraico significa “sustento”, como as registradas nas fotos que Mirit, uma amiga de origem marroquina da Universidade de Jerusalém me havia

mostrado, não ocorreram na festa, apesar de que Goldberg tenha registrado o hábito de abençoar os membros da família na noite de *mimuna* como uma vagem verde e leite: “We visit the Rabbis and bend over them kissing the head. They bless us, passed a green bean soaked in milk over our foreheads” (GOLDBERG, 1978, p.76).

A peregrinação pela vizinhança, pedindo doces também não aconteceu. Embora Kfir, o penúltimo filho do casal, tenha narrado que na sua infância era comum que ele e outros amigos peregrinassem por toda a vizinhança e depois retornavam para casa com um saco transbordando de doces.

As *mufletas* preparadas por Martina logo eram consumidas por uma grande quantidade de convidados que em poucas horas lotaram a copa cozinha e o pátio da residência. As salas e cômodos foram poupados da visita.

Os convidados eram os mais variados, vizinhos do *moshav*, parte da numerosa família com genros e netos, alguns homens mais religiosos que compareceram usando *kipá* e as mulheres lenços coloridos cobrindo os cabelos, mas também compareceram jovens amigos dos filhos solteiros, com moda e jeito descontraído, tornando o ambiente da festa ainda mais heterogêneo.

No pátio ficaram vários homens fumando, como que por complemento às exageradas quantidades de comidas servidas aos convidados. Youssef, com orgulho, mostrando toda a abundância do anfitrião, distribuía nas caixas abertas especialmente para ocasião, charutos e cigarrilhas, e também certo conhaque caro, que inebriava o ambiente juntamente ao forte aroma de tabaco.

A quantidade exagerada e variada de comidas e doces, os charutos e cigarilhas com seu cheiro adocicado, a casa aberta para muitos convidados,

assim como outros detalhes me remeteram na ocasião aos rituais de “*Potlatch*”²⁷ descritos por Marcel Mauss no “Ensaio Sobre a Dádiva” (2003).

No entanto embora os rituais se assemelhem por conta da grande quantidade de alimentos e bens matérias que são disponibilizados aos convidados, acredito que não exista uma competitividade explícita entre aqueles que oferecem a *Mimuna*, como ocorre entre os grupos indígenas norte-americanos que praticavam o *potlatch*. Desta maneira a semelhança entre a *mimuna* e o *potlatch* está na dádiva, na doação dos bens, e não na competitividade entre grupos distintos.

Ao final da festa, após se alimentarem e trocarem votos de boa fortuna paulatinamente as pessoas iam se retirando, alguns convidados ainda peregrinariam por outras casas, mas para a família de Youssef os festejos de *mimuna* tinham se encerrado ali. Acabara ali o estágio da reagregação, o tempo agora seria o tempo normativo e estruturado, estava completa a passagem do tempo de escravidão, do tempo da privação, para o tempo da fartura, da fortuna.

Na manhã seguinte, eu ainda continuaria minha empreitada, levantei-me nas primeiras horas do dia, e Youssef já de pé na cozinha, terminava sua

²⁷ **Potlach:** cerimônia praticada entre tribos indígenas da América do Norte. Consiste em um festejo religioso de homenagem, geralmente envolvendo um banquete de carne de foga ou salmão, seguido por uma renúncia a todos os bens materiais acumulados pelo homenageado – bens que devem ser entregues a parentes e amigos. A própria palavra *potlatch* significa *dar*, caracterizando o ritual como de oferta de bens e de redistribuição da riqueza. A expectativa do homenageado é receber presentes também daqueles para os quais deu seus bens, quando for a hora do *potlatch* destes. O valor e a qualidade dos bens dados como presente são um sinal do prestígio do homenageado. Originalmente o *potlatch* acontecia somente em certas ocasiões da vida dos indígenas, como o nascimento de um filho; mas com a interferência dos negociantes europeus, os *potlatches* passaram a ser mais frequentes (pois havia bens comprados para serem presenteados) e em algumas tribos surgiu uma verdadeira guerra de forças baseada no *potlatch*. Em alguns casos, os bens eram simplesmente destruídos após a cerimônia.

prece matinal coberto por seu *talet* e ainda atado a seus *tefelin*²⁸. Esperei que ele terminasse de rezar e depois de um rápido café ele explicou-me como sair do *moshav* e onde esperar o ônibus na estrada.

Segui então para Jerusalém para observar a outra parte desta festa, que até pouco tempo atrás pensava não existir. Em Belém os festejos de *mimuna* não prosseguem no dia seguinte, com o pic-nic próximo a uma fonte de água, somente tomei conhecimento desta segunda parte do ritual a partir das descrições de Goldberg (1978). E como nunca havia presenciado tal ritualística resolvi fazê-lo durante minha incursão a campo em Israel.

No entanto outros motivos também foram relevantes para que eu escolhesse observar a segunda parte do ritual no *Gan Sacker*, grande parque no centro de Jerusalém. Dentre os motivos de ter escolhido Jerusalém em específico, foi porque essa comemoração de *mimuna* é a mais famosa do país, e todos os anos atrai muitas pessoas, como também, políticos interessados nesta considerável parcela do eleitorado israelense.

1.4.2 A manhã de Mimuna – o Pic-nic

Ao chegar ao parque logo me deparei com um grande esquema de segurança. Polícia montada a cavalo, os patrulheiros sempre alerta com seus rádios e suas macas a postos. Um destacamento jovem do exército brincava descontraído no gramado, mas com o armamento ao lado pronto para responder

²⁸ **Talet:** Xale ritual com o qual os homens se cobrem durante suas orações. **Tefelin:** Par de filactérios em couro, com pequenas caixas de madeira nas extremidades que contém pequenos versículos da Torá. Um dos filactérios é atado a cabeça mantendo a caixa com o versículo na testa entre os olhos, e o outro atado ao braço esquerdo, posicionando a caixa com os versículos ao lado do coração. Simbolizando assim a tarefa dos homens judeus de atarem os nomes de Deus, e seus mandamentos, em suas cabeças e corações. A cerimônia de *Bar-Mitzvá* celebra a maioria religiosa dos meninos judeus com a primeira colocação dos *tefelins*.

a qualquer ataque terrorista. Cenas como esta já não causam grande espanto na população, pois se tornaram corriqueiras nas grandes concentrações públicas em Israel.

No gramado várias famílias se organizavam na preparação de churrascos em tendas improvisadas. Prosseguindo no reconhecimento do espaço dei uma volta panorâmica no parque, à procura da fonte ou qualquer outro sinal de água, pois conforme descreveu Goldberg (1978), era costume dos marroquinos buscarem uma fonte para um pic-nic na manhã de *mimuna*. Não encontrei fonte, lago ou algo parecido. Suponho que embora o *Gan Sacker* não possua fontes ou cursos de água como outros parques de Jerusalém como o *Gan Atzmaut* / Jardim da Independência, que concentrou na beira de suas fontes poucos convidados, a celebração da *mimuna* no *Gan Sacker*, às portas do *Knesset*, o parlamento israelense, tornou-se a mais procurada talvez pela visibilidade que proporciona aos seus frequentadores, neste caso, os judeus marroquinos e judeus orientais de uma maneira mais ampla.

Nas vias do parque estavam postos os vendedores de quinquilharias. O *darbush*, gorro vermelho marroquino confeccionado de forma alegórica em material plástico, estava à venda em varias barracas, para quem quisesse estar mais caracterizado para a festa, como os jovens que trabalhavam nas barracas de vendas de bolas e tiro ao alvo. (ver foto: 1.5)

Em Israel o *darbush* desponta como um sinal diacrítico marcante da etnicidade marroquina imersa em uma variedade de grupos judaicos reunidos no Estado judeu. Em quase todos os encontros marroquinos que compareci em Israel: festivais gastronômicos, cerimônias núpcias, ou cerimônias religiosas, este gorro vermelho em formato de copo, com um barbante adornado pendendo

na lateral, era usado não simplesmente como um adereço qualquer, mas sinalizando que se tratava de uma reunião, ou de uma celebração de judeus provenientes do Marrocos, ressaltada também através dos gorros vermelhos usados pelos homens. Desta maneira a indumentária é um ponto a ser levado em consideração nos rituais de *mimuna* observados em Israel.

Goldberg (1978) desenvolveu parte de sua análise do festival de *mimuna* baseado nos “ritos de inversão de status” proposto por Victor Turner:

[...] a liminaridade encontrada com frequência no ritual cíclico e ligado ao calendário, em geral de tipo coletivo, no qual, em determinados pontos culturalmente definidos do ciclo das estações, grupos ou categorias de pessoas que habitualmente ocupam baixas posições na estrutura social, são positivamente obrigadas a exercer uma autoridade ritual sobre seus superiores, devendo estes, por sua vez, aceitar de boa vontade a degradação ritual estes ritos podem ser denominados ritos de inversão de ‘status’. (TURNER, 1974, p. 203).

Desta maneira Goldberg afirma que o uso de trajes árabes pelos judeus durante os festejos de *mimuna* no Magreb poderiam ser compreendidos a partir do *status de inversão* dos judeus em relação ao grupo majoritário no caso a sociedade árabe.

This is in evidence in the costumes worn by youths during the *mimuna*, a common costume being Moslem garb. In one village in southern Tunisia a man would dress as a woman on the last day of Passover and go from house to house asking for sweets. The practice whereby members of a family strike one other with greenery, including children striking their parents, may also be seen as token of status reversal. (GOLDBERG, 1978, p.78).

No entanto em Israel os trajes árabes da *mimuna* representam outro tipo de inversão. Vestir-se de árabes celebrando a *mimuna* em Israel não significa a inversão na condição de árabe, como se dava na África do Norte. No caso do festival de *mimuna* em Jerusalém vestir-se com roupas árabes significava identificar-se com grupos judaicos orientais, significava o abandono momentâneo de uma identidade corriqueira, para ressaltar uma identidade

oriental alegórica condizente ao ritual de *mimuna*, que acaba por instaurar um sentimento de *communitas* no tecido social israelense.

As pessoas têm uma necessidade real de retirar máscaras disfarces, trajes e insígnias de *status* de quando em quando, mesmo que seja apenas para vestir as máscaras libertadoras de uma dissimulação liminar. Mas eles o fazem por vontade própria. É aqui que eu gostaria de ressaltar o vínculo existente entre *communitas*, liminaridade e o *status* inferior. (TURNER, 2008, p. 226).

Assim, Moshe Levi, imigrante da Argélia, que compareceu ao *Gan Sacker* com a família para os festejos de *mimuna*, vestia túnica e *darbush* e pousava para foto ao lado do neto, enquanto outros judeus argelinos de pela bem morena dançavam em roda tocando uma pequena clarineta e um pequeno *drabukc*²⁹. (ver foto 1.4)

Mais adiante duas irmãs marroquinas armaram um ornamentado picnic em um misto de tradição marroquina, sionismo, e afirmação étnica através de vários símbolos, que acabaram por se converter ocasião em sinais diacríticos da identidade judaico-marroquina no cenário do Estado de Israel.

À sombra de uma árvore, cujo tronco foi ornado com uma bandeira de Israel, uma variedade de comidas foi disposta em uma grande toalha de mesa, eram doces saladas marroquinas de pimentão e berinjela, alimentos bastante comuns na atual culinária israelense, mas que de certa forma também são peculiares aos judeus marroquinos, e demais judeus da África do Norte, imigrados para Israel.

Freha, a mais velha das irmãs que organizou o pic-nic, trajava uma túnica árabe azul turquesa, e uma coroa ornada de pedras, muitas pulseiras e um medalhão com uma *Chamsá*,³⁰ com cerca de um palmo de tamanho. Por todo o

²⁹ Drabuck ; Tambor de som estridente e agudo que marca as melodias orientais.

³⁰ Chamsá – do árabe; Cinco. Amuleto utilizado por árabes e judeus, em forma de mão espalmada, adornado de diversas formas, geralmente contendo um olho no centro na intenção de espantar mau-olhado.

cenário logo se formou um aglomerado de pessoas principalmente em função da chegada dos repórteres das TVs locais. (ver foto 1.3)

Freha exibia uma grande *mufleta*, ostentando a fina massa para que fosse filmada pelas câmeras. Pode-se afirmar de uma forma metafórica que ali pendiam duas bandeiras: uma de Israel, atada ao tronco da árvore, e a outra era a grande *mufleta*, que era erguida para os fotógrafos e jornalistas, sendo demonstrada, filmada, como uma bandeira da etnicidade marroquina, no estado de *communitas* que a *mimuna* instaura na sociedade Israelense.

O restante da manhã não contou com acontecimentos extraordinários, e nenhum político deixou o parlamento próximo do parque para tentar se autopromover no festival de *mimuna*, como vem se tornando recorrente em Israel. Ao retornar para a Universidade Hebraica de Jerusalém pude observar nas praças e parques da cidade algumas famílias que ainda remanesciam em torno de suas toalhas de pic-nic. Uma dúvida restava: seriam todas aquelas pessoas que visitaram os parques e praças públicas de Jerusalém de origem marroquina, ou oriental, ou o festival de *mimuna* já está se tornando uma prática popular entre diversos setores do Estado de Israel em função da ênfase dada pelos meios de comunicação?

É importante ressaltar que por vários motivos, a *mimuna* vem nos últimos anos se tornando uma festa muito popular em Israel, e a festa principalmente na esfera pública ultrapassa os limites das diferenças intra-étnicas. Ou seja, não são somente os judeus marroquinos que se sentem atraídos a tomar parte destes rituais, outros setores do judaísmo que antes desconheciam, ou desconsideravam estas celebrações, agora passam a tomar parte e assim a legitimar esta manifestação.

Vejamos a declaração do Sr. Meyr Goods, polonês do Kibutz Guesher no vale do Jordão ao jornal israelense “Ha’ Aretz” em 27 de abril de 2008³¹ em relação à adoção do festival de *mimuna* por outras esferas da sociedade israelense:

Meyr (sic) confirmou que até recentemente não sabia nada sobre os festejos de *mimuna*. Porém hoje, ele define a si mesmo como: “o polonês que introduziu a *mimuna* no Kibutz”. Diretor de cultura do kibutz ele decidiu incluir a *mimuna* no calendário de eventos de Guesher. “- Falei para mim mesmo, se a maioria do povo festeja porque nós também não? É mais um motivo para festa...” E assim amanhã à noite membros do kibutz comerão comidas, doces e ouvirão música marroquina, e até assistirão um filme sobre o Marrocos (ASKENAZI, 2008).

Ou seja, a *mimuna* aos poucos vai ganhando mais adeptos e deixa de ser uma celebração restrita aos judeus orientais e aos marroquinos mais especificamente. A popularização do festival de *mimuna* em Israel é algo muito recente, durante muito tempo tais manifestações não eram vistas com bons olhos por vários setores da sociedade israelense. Alguns setores mais reacionários acusavam tais manifestações culturais de ser um entrave para crescimento dos judeus orientais, e sua adaptação ao Estado de Israel.

Tais manifestações de etnicidade iam de encontro não só com os setores mais reacionários da sociedade, mas também de encontro com todo um projeto étnico que as autoridades sionistas da época almejavam para o jovem país.

A intenção era a construção de um “novo judeu” e de um novo país, através do modelo americano do “melting-pot”, ou seja, da miscigenação dos grupos étnicos para a construção de uma sociedade moderna, onde o indivíduo se encontraria livre das coerções sociais decorrentes do pertencimento de sua

³¹ O texto “**Com voz alegre a *mimuna* entrou no recinto**”, de autoria de Ely Askenazi que foi publicado no jornal israelense Há’Aretz em 27 abr./2008. Foi traduzido pelo Rabino da comunidade de Belém, Moisés Elmescany.

etnicidade. Este projeto social foi adaptado em Israel com o nome de *mizug galuiot* conforme nos explica Topel.

Nesse caso o ideal de Melting-Pot foi traduzido ao hebraico como *mizug galuiot* (miscigenação dos exílios), processo que levaria a criação do “israelense” categoria na qual ficaria apagado o repertório cultural dos novos imigrantes, que se adaptariam aos padrões emblemáticos do “novo judeu” idealizado pelos sionistas. (TOPEL, 2005, p. 61).

Embora a celebração da *mimuna* instaurasse na sociedade israelense um sentimento de *communitas* onde afloram o suprimido, o poder dos fracos, a igualdade entre os indivíduos de estratos sociais distintos, a *mimuna* também passou a apresentar outra característica similar à *communitas* que é a rotinização como nos explica Turner.

[...] a espontaneidade e a imediatidade da “communitas”, opondo-se ao caráter jurídico e político da estrutura, podem raramente ser mantidas por muito tempo. A “communitas”, em pouco tempo se transforma em estrutura, na qual as livres relações entre os indivíduos convertem-se em relações, governadas por normas, entre pessoas sociais. (TURNER, 1974, p.161).

Aos poucos a *mimuna* vai deixando o seu lugar demarcado na sociedade israelense, e aquilo que hoje nos parece um fenômeno normalizado, e porque não dizer tradicional, foi em um passado não tão distante centro de muitas polêmicas, até então ser instituído, como algo legitimado na sociedade israelense.

Vejamos o que diz o discurso de Aretsi, natural de Rabat no Marrocos francês, que imigrou para o Kibutz Sedot Yam, às proximidades da cidade de Hadera.

Cheguei a Sedot Yam com 20 anos, e senti a necessidade de ser israelense em todos os aspectos [...] porém isso tem um preço: deixam a gente se sentir que nossa cultura é inferior, nós nos envergonhávamos de todas essas coisas bonitas que nós temos, nossa cultura está se perdendo e nós precisamos fazer um esforço de incluir inclusive aqui em um kibutz de cultura askenazim [...] viram que é uma festa alegre, no começo não sabiam o que era a velha geração ficou curiosa para saber que festa nova era aquela, que

agora faz parte do calendário de eventos do kibutz.(HA'ARETZ, 2008).

Aos poucos a sociedade israelense está deixando de lado as idéias baseadas no “*melting-pot*” e valorizando a diversidade e a coexistência como nova forma de organização da sociedade, porém isto não significa que este ritual deixou de ser algo determinante na construção da identidade dos judeus marroquinos em Israel.

Através dos estudos podemos perceber que a *mimuna* desempenha um papel primordial na divulgação e na aceitação da diversidade intra-etnica inerente ao judaísmo, e como isto interfere diretamente na dinâmica social em Israel. Conforme as afirmações de Shlomo Guetz, Diretor do Instituto de Pesquisa sobre Kibutz da Universidade de Haifa:

O kibutz simboliza para muitos a sociedade askenazi antiga, e, portanto, para muitos parece estranho que se festeje *mimuna* no kibutz. Porém em essência os kibutzim estão inseridos na sociedade israelense. No passado o kibutz quis influenciar a sociedade israelense, mas não queria que a sociedade israelense penetrasse nele, porém aconteceu a mudança e hoje eles estão abertos à sociedade a seu redor. Em lugar de influenciar, o kibutz acabou influenciado. (HA'ARETZ, 2008).

Como podemos perceber no discurso de Guetz, o que acaba ocorrendo é uma influencia mútua nos costumes. O kibutz é influenciado, os rituais de *mimuna* são influenciados, e tomam contornos diversos.

Neste constante movimento de influenciar e ser influenciado vão se estabelecendo as negociações, as escolhas do que deve ser mantido, e com isso a construção dos repertórios étnicos, que emolduram a identidade de um determinado grupo, podendo ainda, alguns elementos deste repertório étnico, mesmo que momentaneamente, passar também a fazer parte do repertório étnico

do outro; como o caso da *mimuna* que adentra os kibutzim, e à cultura dos judeus de origem *askenazitas*.

Aresit que organiza a *mimuna* no kibutz *Sdot Yam* relembra a *mimuna* de sua infância no Marrocos, como uma festa de muita alegria para as crianças, para quem eram costuradas pequenas bonequinhas de pano, que eram amarradas em barbantes e colocadas sobre o rio, em lembrança a travessia do mar vermelho.

Provavelmente nessa travessia muitas destas bonequinhas de trapo se perdiam, e no ano seguinte eram substituídas por outras, às vezes similares, às vezes diferentes, mas o imenso cordão com as bonequinhas no ano seguinte estaria lá.

Na continuação deste capítulo veremos como os rituais de *mimuna* foram mantidos nas comunidades judaicas de Belém e Manaus, e de que maneira a forma de festejar *mimuna* nestes locais tão distintos, Israel e Amazônia, remetem a brincadeira de criança que ficou para trás no Marrocos.

Muitas peças deste cordão se perderam nas travessias por rios ou desertos, e com o passar dos anos foram substituídas por outras. Muitas das peças que permaneceram atadas em ambos os cordões, em Israel e na Amazônia, às vezes são similares ou idênticas. No entanto, o mais importante neste exercício comparativo é perceber de fato como estes arranjos estruturam os repertórios étnicos, e com isso as identidades de cada um destes grupos.

1.5 Novas peregrinações da “*communitas*”: reflexões sobre a celebração de *mimuna* em Belém do Pará – Abril 2007

Em Belém, as comemorações de *mimuna* têm um papel de destaque dentre diversas celebrações judaicas, sinalizando assim que se trata de uma comunidade de *marroquinos-sefaraditas*. A celebração da *mimuna* diferencia as comunidades judaicas não só de Belém, mas da região amazônica como um todo, do restante das comunidades judaicas do Brasil.

Nas demais comunidades judaicas do Brasil, principalmente nos grandes centros urbanos como Rio de Janeiro e São Paulo, a festividade de *mimuna* só faz sentido para pequenos núcleos familiares de judeus de origem marroquina ou *sefaraditas*, muitos destes núcleos com ligações com as comunidades judaicas da Amazônia.

Diferindo assim de Belém aonde a festa de *mimuna* é um acontecimento domiciliar, mas ao mesmo tempo movimenta a coletividade como um todo.

Para compreender a festividade de *mimuna* em Belém tentei seguir procedimentos similares aos adotados em Israel. Primeiro observei uma *mimuna* domiciliar, e em seguida parti para examinar a *mimuna* coletiva.

Dessa maneira, no último dia de *pessach*, ao cair da tarde, já me encontrava na residência da família Bitran, para esperar a passagem do dia santo para o dia ordinário. Essa passagem não foi encerrada com a celebração da *Havdalah*, como ocorre em algumas residências ou mesmo na sinagoga.

A saída do estado de liminaridade, de afastamento do tempo cotidiano, representada através, da abstinência de alimentos levedados,

simbolizando os quarentas anos de penúria do povo de Israel no deserto em busca da terra prometida, foi representada através da ingestão de alface com mel, que de acordo com a cosmologia do grupo, simboliza a passagem do tempo de amargura, representado pela alface, para o tempo de fartura simbolizado pelo mel.

No entanto, na residência da família Bitran a passagem de um “estágio de suspensão” para um “estágio de reintegração” foi se realizando de forma gradual até atingir o seu ápice.

Para a família Bitran o ritual de *mimuna* não iniciou com a ingestão de folhas de alface doces, e sim logo depois do almoço, com a entrada do trigo e seus derivados na cozinha da família, e com a preparação de algumas iguarias para a ceia. É importante salientar que os celebrantes ressaltaram que os alimentos foram preparados, mas que ninguém ingeriu trigo, ou se quer provou, antes de ingerir a folha de alface com mel.

Para muitas famílias de Belém ainda é costume adentrar o trigo nas casas logo após o almoço, no momento existe uma polêmica instaurada na comunidade a respeito do horário da permissão do retorno do trigo para as cozinhas.

Algumas famílias seguem mantendo um costume que alegam ter sido trazido pelos ancestrais marroquinos, de inserir o trigo em casa após o almoço, muito embora atualmente o rabino, ou periódicos judaicos de cunho religioso, já tenham advertido que este não é o tempo adequado para o retorno dos elementos restritos, e sim após as dezoito horas, com aparição das três primeiras estrelas no céu, sinalizando assim o início de um novo dia de acordo com o calendário lunar, que rege as festas judaicas.

A mesa do apartamento simples da família Bitran estava repleta de alimentos à base de trigo: macarrão, lasanhas, bolos e pastéis. No centro da mesa, uma fruteira com muitas frutas regionais, na cabeceira da mesa uma bandeja retangular contendo três cálices, dois com mingau de *matzá*, o do centro com mel. Ao lado uma pequena tigela com folhas de alface, e uma tigela maior contendo farinha de trigo, cinco ovos e vagens verdes.

Myrian Bitran foi quem explicou que o mingau de *matzá* era uma “*aada*”³² ou seja, uma tradição do avô, que fazia um mingau leitoso com o restante de *matzá* – pão ázimo – que sobrara de *pessach*.

Cada pessoa que chegava, antes de se servir, comia uma folha de alface embebida em mel, logo depois tomava um pequeno gole do mingau de *matzá*, só então iniciava a refeição.

O elemento que me chamou mais a atenção na composição desta mesa, além do mingau de *matzá*, foi uma grande lata de sardinha que simbolizava o peixe, outro símbolo muito presente na mesa de *mimuna*.

As explicações para a presença do peixe na mesa de *mimuna* são variadas, uma grande maioria afirma que o peixe é sinal de fartura no lar, mas a explicação que recebi do professor de Folclore Judaico na Universidade Hebraica de Jerusalém, Shlomo Sabbar, para o sentido simbólico do peixe no imaginário de diversos países árabes, mais que nunca no Marrocos, é que o peixe é um amuleto para mau-olhado, pois o peixe nunca dorme, tem os olhos sempre abertos, tal quais os amuletos em forma de olho, recorrentes em todo mediterrâneo.

³² *Aada*. Tradição, costume. Benchimol refere-se da seguinte maneira a este termo em Haquitia, dialeto falado pelos judeus da costa do Marrocos; “*Exatamente uma reprodução da velha rivalidade dos tempos do exílio em Marrocos, cujas tradições, usos e costumes (aada em hakitia e min-hag em hebraico) continuavam a ser seguidos nas comunidades fundadas.*” (BENCHIMOL, 1998, p.32-33).

Independentemente da razão pela qual o peixe é colocado na mesa, o curioso foi que na residência dos Bitran ocorreu uma representação da própria representação. Ou seja, o peixe que representa a fartura, ou o olho que nunca se fecha, sempre alerta contra o mau-olhado, nesta mesa de *mimuna* foi representado pela ilustração de um peixe desenhada na tampa da lata de sardinha. No mínimo uma representação um tanto curiosa em uma região com abundância de pescado.

Para a família Bitran, o festejo de *mimuna* é um dos mais importantes e mais esperados, geralmente a casa fica aberta aos convidados, não só convidados judeus comparecem nos festejos, os vizinhos são convidados a partilhar da ceia, principalmente aquele que armazena o trigo da família durante o período de interdição.

Ao deixar a casa da família Bitran me dirigi para o apartamento da família Barcessat. Antecipei-me na chegada à residência, um luxuoso apartamento no centro de Belém, porém a antecedência favoreceu para que eu colocasse em ordem as anotações a respeito da residência anterior.

Enquanto permanecia na sala de jantar os familiares se arrumavam, e os empregados sob as ordens de Clara Barcessat iam dando os últimos retoques para a recepção dos convidados. Aos poucos a mesa ia sendo composta, os doces encomendados chegaram depois das seis da tarde, quando já era permitida a entrada do trigo na casa, e assim os itens de *mimuna* eram colocados pouco a pouco em meio aos doces. Ao mesmo tempo em que uma profusão de comida era colocada sobre a mesa, também paulatinamente surgiam os símbolos relativos ao festejo.

Ramos de capim-santo, já murchos, estavam dispersos sobre a toalha branca, também foi colocada uma manteigueira, um vidro de mel de cana, uma bandeja com pães que Isaac Barcessat trouxe quando retornou da rua.

Para minha surpresa o peixe mais uma vez foi representado pela lata de sardinha, da mesma marca, do mesmo tamanho que eu havia observado na primeira casa visitada. Também foi acrescentada a mesa uma pequena bacia contendo uma massa fermentada que cresceria durante toda a ceia, e uma tigela contendo farinha de trigo seis ovos e vagens verdes. (Ver foto 1.6)

Enquanto mais alimentos eram colocados na mesa, os primeiros convidados começavam a chegar os sobrinhos de Dona Clara, da família Benarrosh. E em seguida alguns dos netos da família Israel chegaram cumprimentando todos da seguinte forma – “*ha mimona shalom*”³³. Este cumprimento corresponde à primeira estrofe de versos cantados nas festas de *mimuna* em Belém, sendo merecedor de nossa atenção.

Os versos dizem: “*Há’ mimona Shalom/ Aba ba tebah*”. Que traduzido significa “A fortuna e a Paz” se traduzirmos literalmente *mimuna* do árabe marroquino, como fortuna, *shalom*, paz em hebraico.

Aba ba tebah, que vertido para português seria “*papai está na tebah*”, não sei ao certo qual a utilização mais correta para o termo *tebah*. *Tebah* é como os judeus marroquinos denominam o púlpito central da sinagoga, ou *tebah* mais uma vez tem relação com a mesa de *mimuna*?

O certo é que essa quadrinha foi convertida também na saudação das noites de *mimuna* em Belém, diferindo assim, de outras saudações *mimuna* como “*Terbakhu u-tsaádu*” - que Bin-Nun (2007) traduziu como; “**que você tenha**

³³ É importante ressaltar que em Belém as pessoas não se referem a este festejo como “*mimuna*” como em Israel, e sim “*mimona*”.

sucesso e boa sorte!” Ou ainda a saudação *Tetailu vê tsaádu* – Passeiem e comam! Que serviu de manchete para no jornal israelense, *Yedihot Há'haronot* (2005), em uma extensa matéria sobre o festival de *mimuna* (ver foto 1.1).

Aos poucos a sala da família Barcessat foi ficando completamente lotada de jovens, já que a carreata que peregrinaria por varias casas, a maneira como os jovens tem festejado a *mimuna* em Belém nos últimos anos, teria seu inicio na residência da família Barcessat. Partindo dali para um circuito de lares que se dispuseram a receber aproximadamente uma centena de pessoas.

Após desfrutarem das guloseimas oferecidas o grupo de jovens foi deixando o apartamento e se aglutinando na portaria do prédio, em um falatório contínuo e inconveniente para o adiantado da hora. Saindo no mesmo alvoroço, foram entrando nos carros e saindo em carreada tocando as buzinas e cantando o versinho de *mimuna*. “*Ha mimona há Shalom, aba, ba tebah!*”. Seguindo então pela Avenida Presidente Vargas, tocando alto as buzinas e atraindo a atenção dos curiosos, que certamente estranhavam todos aqueles jovens apinhado em carros, os meninos com aquele “chapeuzinho” no alto da cabeça bradando a plenos pulmões: “- *Ha mimona shalom...*”

Mais uma vez a *mimuna* desponta instaurando um estado de anarquia e anormalidade, peculiar nas manifestações da “*communitas*”. Desta vez não contrapondo a sociedade árabe, ou escapando a identidade cotidiana israelense, mas fugindo ao cotidiano e do tempo normativo da cidade de Belém, e por isso causando muita estranheza para os que contemplavam a barulhenta carreata.

Na residência de José Serruya outra vez o mesmo alvoroço na portaria do prédio, jovens das mais diversas faixas etárias falavam ao mesmo tempo, e aos poucos iam subindo aglomerados no elevador. Quando cheguei ao

apartamento a sala já estava completamente lotada, mal pude me acercar da mesa para fotografar.

A mesa estava composta por doces de diversas espécies, mas vou me deter nos símbolos da *mimuna*, e como a mesa foi composta. Sobre a mesa uma tigela com trigo, ovos e moedas, uma bandeja com quatro cálices; leite, azeite, vinho e mel.

Lise, a esposa de José Serruya, me explicou que essa forma de arrumara a mesa de *mimuna* era uma “*aada*” que ela trouxe da família da mãe, a família Larrat que será citada neste trabalho no terceiro capítulo referente à devoção aos *tzadikim*.

Lise Barcessat Serruya me falou da preocupação com a possível falta na mesa de *mimuna* do Capim-marinho, ou Capim-santo, Capim-cidreira, como queiram chamar nas diferentes regiões do Brasil. Esta erva aromática foi eleita pelas famílias judaicas da capital paraense para adornar as mesas de *mimuna*, e foi percebida em todas as mesas das casas visitadas.

Em Israel a hortelã é a erva cheirosa mais recorrente para adornar as mesas de *mimuna*, sendo este erva em Israel associada diretamente à cultura marroquina. Das diversas cerimônias marroquinas que presenciei em Israel, a hortelã esteve presente, ou adornando mesas, ou temperando carnes, ou servida em forma de chá extremamente adocicado à moda do Magreb.

Já Goldberg em seu estudo sobre *mimuna* descreveu mesas adornadas com outro tipo de folhagem;

[...] in the afternoon, we go to purchase stalks of green barley from the Moslens; which we warp around the lamps, mirrors and clocks in the room. We also buy roses and orange blossoms to adorn the table. That night is the night of *mimuna*. (GOLDBERG, 1978, p. 76).

Lise Serruya relatou que todos os anos trás o capim-marinho do jardim da sinagoga para adornar a sua mesa, mas que esse ano, o zelador avisou com antecedência que não haveria capim-marinho para *mimuna*. Sendo a planta imprescindível para a comemoração, Lise pediu que um de seus empregados fosse até a feira e comprasse um “*maço bem verde de capim-marinho*”, mas que ela dava preferência para o capim da sinagoga.

A partir dessa observação pude constatar que já se constituiu uma tradição para algumas senhoras de Belém coletar o capim-marinho nos jardins das sinagogas de Belém para adornar a mesa de *mimuna*.

Outro item que ficou institucionalizado nas mesas de *mimuna* de Belém foi a representação do peixe através da lata de sardinhas. Na casa da família Serruya o peixe também foi simbolizado por uma lata de sardinhas como nas casas anteriormente visitadas. Já na descrição de Bin-Nun (2007), o peixe é representado através de um peixe vivo nadando em um aquário colocado no centro da mesa de *mimuna*.

A saída da casa de José Serruya para a casa seguinte, e última casa de peregrinação, foi barulhenta para a vizinhança, mas já não teve a mesma arruaça no trânsito, ficando a carreta dispersa. Os jovens chegaram à casa da família Bentes que já tinha recebido outros convidados e recolocava a mesa para receber o grupo, que esperou no corredor para entrar junto cantando em coro os versos de *mimuna*.

A mesa da família Bentes era composta por folhas de capim-marinho já secas por conta do forte calor do norte, uma manteigueira, ao lado de um cálice de mel. O peixe mais uma vez estava lá representado pela lata de sardinha,

e agora os jovens peregrinos devidamente alimentados seguiriam para uma noite dançante no salão de festas da família Benzecry.

A carreata foi a maneira contemporânea encontrada pelos jovens de Belém de para realizar os rituais de *mimuna*. No entanto mesmo sucumbindo às características do mundo moderno, o hábito das visitas e peregrinações durante a *mimuna* agora perduram de outras maneiras. No entanto ainda remetem à inusitada explicação fornecida por alguns interlocutores, para o ato de peregrinar na noite de *mimuna*, que acabam por consagrar a *mimuna* como um ritual de reaglutinação, e normatização, conforme demonstram os estudos de Goldberg (1978), cotejados no início deste capítulo.

Segundo Fortunato Athias, seu tio “Samuca Levy” possuía uma explicação mirabolante para a peregrinação e instituição dos festejos de *mimuna*. Afirmando que durante a travessia do mar vermelho “*filho se perdeu de mãe, marido perdeu esposa, irmão se perdeu de irmão*” e só se reencontrar no fim da travessia, instituindo-se assim o costume de se reencontrar no final do período da páscoa.

Agora todos se reúnem em seus carros e reconstroem a busca pelos entes queridos, e a travessia para a “terra prometida” de forma barulhenta e inusitada no já caótico trânsito da cidade de Belém.

Após descrever como os rituais de *mimuna* com suas características “*liminares*” e instauradoras do estado de “*communitas*” ajudam a construir a identidade dos judeus marroquinos em Jerusalém e em Belém do Pará, vislumbraremos no fim deste capítulo como são realizadas as celebrações de *mimuna* na comunidade judaica de Manaus e qual a importância deste ritual para a construção da identidade desta comunidade.

1.6 A *mimuna* em Manaus: celebração estática; etnicidade em movimento

O trabalho de campo realizado na cidade de Manaus ocorreu no segundo semestre de 2008. Logo, não consegui acompanhar as festividades realizadas no primeiro semestre, dentre elas a *mimuna*.

Porém durante as entrevistas procurei direcionar os assuntos para que os interlocutores falassem sobre a *mimuna*, na tentativa de avaliar se esta forma de encerrar a páscoa judaica era também relevante para a construção das identidades dos judeus do estado do Amazonas.

O fato é que os festejos de *mimuna* em Manaus não possuem a mesma abrangência como nas comunidades de Belém e de Israel, no entanto, ainda assim é um ritual que tem lugar de destaque no calendário da comunidade, e mobiliza a mesma em diversos sentidos.

Vamos iniciar analisando a importância que a celebração da *mimuna* ocupa na memória do grupo. Na maioria das vezes em que abordei o ritual de *mimuna* nas entrevistas, os interlocutores iniciavam seus depoimentos fazendo referências às celebrações passadas. Rememorando um tempo imaginário e idealizado de uma Manaus antiga, quando a sinagoga fiava localizada na Praça da Saudade, e a comunidade era muito mais unida. Quase sempre os depoimentos nos quais o assunto *mimuna* era abordado se iniciavam em um tom saudosista.

É bem verdade que a maioria dos interlocutores estava acima dos 40 anos, logo os festejos de *mimuna* acabavam por rememorar bons tempos de

infância e juventude, ocupando assim um lugar afetivo da memória destes interlocutores, não descrevendo os atuais contornos tomados pela celebração.

Isaac Dahan que é o responsável pela liturgia da sinagoga, e outros assuntos do Comitê Israelita do Amazonas, e que no decorrer da pesquisa de campo tornou-se um dos fios condutores para a compreensão de diversos aspectos do judaísmo no Amazonas, foi o único interlocutor que forneceu um discurso contemporâneo e diferenciado dos demais a respeito do ritual de *mimuna* na cidade de Manaus.

O discurso de Dahan a respeito da *mimuna* é diferenciado por vários motivos. Primeiramente porque o interlocutor é oriundo do Estado do Pará, logo não partilha da mesma memória dos outros interlocutores de Manaus e conseqüentemente do discurso saudosista a respeito do ritual.

Outro motivo pelo qual o discurso de Isaac Dahan a respeito da celebração de *mimuna* em Manaus foi diferenciado se deve ao fato de que ele ajudou a reformular o ritual. De acordo com o interlocutor: “*Manaus tornou-se uma cidade espalhada*”, as pessoas paulatinamente foram se mudando dos arredores da sinagoga, para diferentes bairros que foram se formando com o acelerado crescimento da cidade nas últimas décadas. Isto enfraqueceu muito o ritual de *mimuna*.

Muitas famílias seguiam fazendo as ceias nas suas casas, porém o distanciamento entre as famílias reduziu o sentido da festa que não atingia mais a comunidade em sua totalidade. Com o passar dos anos as ceias domiciliares para a celebração da *mimuna* também começaram a diminuir, então o Comitê Israelita do Amazonas resolveu concentrar a festa na sinagoga para garantir uma

maior participação dos correligionários, e ao mesmo tempo, reforçar um costume que paulatinamente estava desaparecendo.

Com relação aos fenômenos de atualização e transformação da etnicidade Oliveira afirma:

O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade. (OLIVEIRA, 1999, p-30).

A partir das considerações de Pacheco de Oliveira percebemos que muito embora a ritual de *mimuna* tenha passado por reformulações, mas ainda assim continua ocupando um lugar de destaque na formulação da etnicidade do grupo, tal o empenho das lideranças da comunidade de Manaus em manter o ritual.

Quando perguntei se manifestações como a carreata dos jovens instituída em Belém, não havia sido adotado para manter a peregrinação do ritual Dahan ressaltou que as distâncias entre os bairros em Manaus são muito maiores do que em Belém. Explicando que em Belém esta prática é relativamente recente, e foi instituída pelo grupo de jovens, e o grupo jovem de Manaus no momento passa por reformulações, que talvez pudessem culminar na adoção de uma carreata como em Belém para manter a peregrinação da festa, mas que isso não era algo determinado.

Embora em Belém o ritual tenha mantido a sua mobilidade, e em Manaus tenha se concentrado em um só ponto, outras características da *mimuna* conservam similaridades. É o caso da simbologia usada nas mesas.

As senhoras Anne Benchimol, Clara Azulay, e Sarah Bentes descreveram como as mesas são montadas e quais elementos são utilizados. As

narrativas falavam de ovos, a farinha de trigo, uma bacia com massa crescendo, “*moedas antigas e estrangeiras*”, de acordo com a descrição de Clara Azulay.

Quando perguntei se o peixe era colocado sobre a mesa, mais uma vez tinha quase certeza que um grande tambaqui, ou qualquer outro grande peixe amazônico, era colocado ao centro da mesa de *mimuna*. E para meu espanto Anne Benchimol me respondeu em tom jocoso:

“... Não aqui nós somos modernos, ao invés de um peixe nós colocamos uma lata de sardinha!...” E quando contestadas do por que da utilização de peixe enlatado com tanta abundância de pescado na região, a resposta foi que a facilidade de ter o enlatado a mão acabou por instaurar a prática.

Outra prática semelhante a da comunidade de Belém que também se instaurou em Manaus foi a utilização dos ramos de “*capim-marinho*” para adornar as mesas de *mimuna*. Em Belém as senhoras instituíram o costume de apanhar a folhagem nos jardins da sinagoga, já em Manaus a erva de aroma cítrico também é largamente utilizada, pois além de abundante nos quintais e jardins, também remete aos tempos de infância ou dos pais e avós, quando os judeus moravam nas cidades ribeirinhas do estado do Amazonas.

Desta maneira, alguns elementos acabaram por se converter em parte integrante de certos rituais dos judeus da Amazônia, consolidando assim características que vão se tornando particulares ao judaísmo deste grupo em específico.

Apesar de algumas semelhanças na maneira de utilizar certos elementos e símbolos, a presença de um símbolo dos festejos de *mimuna* muito

significativo ocorre na comunidade de Manaus, e desapareceu completamente das celebrações em Belém. As *mufletas*.

Em Israel as *mufletas* são automaticamente associadas aos festejos de *mimuna* e ao judaísmo marroquino como descrito anteriormente neste capítulo. Porém, durante todo o período em que pesquisei os rituais de *mimuna* em Belém nunca percebi alusões feitas às mufletas, ou associação desta iguaria às festas de *mimuna*.

Os símbolos que compunham as mesas e que marcavam a festa eram outros. Algumas pessoas da comunidade de Belém tomaram conhecimento das mufletas, e de sua associação aos festejos de *mimuna* em Israel. Já alguns membros da família Obadia de Belém narraram que sua avó costumava fazer panquecas similares para celebrar o final de *pessach*, no entanto eram denominadas de *tee'ri*. Em Manaus algumas pessoas também preservavam o mesmo costume e também usavam a mesma nomenclatura.

Porém as *mufletas* passaram a ser instituídas na celebração de *mimuna* em Manaus por conta de famílias de judeus que imigraram de Israel para o estado do Amazonas, atraídos pela criação do parque industrial instituído pelos governos estadual e federal nos anos setenta para fomentar a economia local.

O parque industrial do Estado do Amazonas atraiu muitos judeus de diversas procedências, fazendo com que o judaísmo no Estado do Amazonas seja muito mais diversificado que no Estado do Pará, onde prevalecem os descendentes dos judeus marroquinos imigrados nos fins do século XIX e início do século XX.

A concentração da festa de *mimuna* em uma só celebração, e a introdução das *mufletas* por parte dos judeus que imigraram de Israel para Manaus, são as principais diferenças entre as celebrações de *mimuna* em Manaus e a festa de *mimuna* em Belém. De uma forma geral os rituais em ambas as cidades são bastante similares. Também existe similaridade na importância da *mimuna* para ambas as comunidades, e principalmente no sentimento de reagregação que este ritual propõe.

Dessa maneira o ritual de *mimuna* ocupa um lugar afetivo nas memórias individuais e coletivas do grupo, mobiliza seus membros, e seus esforços para manter este ritual, e ao mesmo tempo busca outras maneiras de celebrá-lo.

Logo, percebemos no discurso e na prática que a conservação e o destaque que a *mimuna* possui nestas comunidades, torna o judaísmo da Amazônia singular perante outras práticas judaicas, tanto no Brasil, como também em outras partes do mundo. A *mimuna* se constitui como um elemento deveras significativo para a formulação da identidade do grupo em um âmbito geral, e também na maneira como o grupo se enxerga, e como é visto tanto por outros segmentos judaicos, como também, pela sociedade não-judia que inevitavelmente acabam sendo envolvidas no ritual.

RELATÓRIO FOTOGRAFICO

CAPÍTULO 1



1.1 -fl. 1



1.5 -fl. 3



1.2 -fl. 1



1.6 -fl. 3



1.3 -fl. 2



1.7 -fl. 4



1.4 -fl. 2



1.7 -fl. 4



Ritual de *mimuna* que anteriormente era marginalizado na sociedade israelense atualmente é mostrado com destaque em primeiras páginas do jornal israelense *Yediot Acharonot* em 29/04/2005.

Na foto superior da matéria está retratada um família ao redor da mesa de *mimuna* vestindo trajes marroquinos que ajudam a compor o ritual, como também reforçam a identidade marroquina destes judeus junto à sociedade israelense.

A outra foto da matéria retrata uma mulher marroquina carregando um prato de mufletas, a panqueca de massa muito fina consumida com mel, que simboliza para os judeus marroquinos o retorno do trigo para os lares judaicos e o fim das interdições alimentares do período pascal.

As mufletas se converteram na sociedade israelense em um símbolo gastronômico do festival de *mimuna*.

Mesa de mimuna; família Abudraham, no Moshav Sadet David – sul de Israel/2005.

No centro da mesa uma vela simbolizando a redenção do povo de Israel, ramos verdes de hortelã simbolizando a esperança, na outra extremidade da mesa espigas de trigo representando a fartura e o retorno do trigo aos lares judaicos.

unto aos ramos verdes uma tigela forrada com farinha de trigo e adornada com ovos vagens verdes e tâmaras para atrair a fartura para os lares judaicos.



Na manhã de *mimuna* judeus orientais, muitos deles marroquinos, realizam a segunda parte do ritual celebrando um pic-nic nos parques e áreas verdes de Israel. A mais popular das celebrações públicas de *mimuna* em Israel é realizada no Gan Sacker em frente a *Knesset* /parlamento , atraindo também políticos que comparecem aos festejos em busca de projeção política com esta parcela do eleitorado israelense. Na foto acima mulher marroquina vestida em trajes árabes bastante exagerados exibe as mufletas para as câmeras de televisão



Moshe Levy, da Argélia dançava vestido com trajes árabes durante o festival de *mimuna* *Gan Sacker – Jerusalém/2006.*



Vendedor em barraca de “tiro ao alvo” usando um *tarbush*, gorro usado nos países árabes, para estar melhor caracterizado para o festival de *mimuna*. Gan-Sacker

Jerusalém/2006.



Clara Barcessat abriu seu apartamento no centro de Belém para mais de uma centena de convidados. A anfitriã aparece na foto exibindo tigela contendo farinha de trigo, ovos e moedas, um dos símbolos da mesa de *mimuna*

Belém – PA/2007.



Grupo de jovens que peregrinaram em carreta pelas casas da comunidade judaica de Belém na noite de *mimuna* – Belém – PA/2007.



CAPÍTULO 2 KAPARÁ & MISTICISMO JUDAICO

2.1 O judaísmo e sua magia³⁴

O judaísmo marroquino/sefaradita é caracterizado fortemente pelo misticismo como pode ser percebido desde o início deste trabalho. Portanto, este capítulo será dedicado exclusivamente para uma análise dos aspectos místicos das comunidades pesquisadas, e como este componente torna-se parte estruturante do processo da construção identitária dos grupos comparados nesta pesquisa.

O misticismo judaico não é uma característica particular do judaísmo marroquino/sefaradita que estamos pesquisando, na verdade trata-se de uma característica que permeia o judaísmo religioso nos seus mais variados desdobramentos ao longo de sua história. De acordo com Scholem (1972, p-39) “A primeira fase no desenvolvimento do misticismo judaico, antes da cabala medieval, é também mais longa. Seus vestígios literários podem ser do século I a.C ao X d.C, e alguns de seus registros importantes conservaram-se.”

Estando assim a mística judaica presente tanto no judaísmo do Marrocos, como no judaísmo desenvolvido no Leste Europeu. E atualmente na Modernidade, o misticismo judaico ultrapassa os limites do judaísmo, quando o

³⁴ O título do capítulo “O judaísmo e sua magia” faz um trocadilho com o título de Lévi-Strauss “O feiticeiro e sua magia / Le socier e sa magie”. In: **Anthropologie structurale**. Paris, Plon, 1974. Ao descrever a ação mágica do feiticeiro Lévi-Strauss demonstra que a eficácia da magia se dá graças à crença do grupo em seu sistema mágico, e no seu representante, o feiticeiro. Lévi-Strauss aborda a magia como sendo uma linguagem simbólica que é compreendida a partir da ação coletiva. O título atribuído a este capítulo procura demonstrar que magia, como ressaltado anteriormente por Lévi-Strauss, também atua como uma “linguagem simbólica” nas estruturas internas do Judaísmo.

estudo e a utilização da cabala para os mais diversos fins, desponta como mais um produto no emergente mercado esotérico da atualidade. Ainda em relação à mística judaica Scholem afirma:

Historicamente, este aparecimento de tendências místicas relaciona-se também com outro fator. A consciência religiosa não se esgota com a emergência dos sistemas clássicos de religião institucional. Seu poder criativo permanece, embora o efeito formativo de uma dada religião possa ser suficientemente grande para abarcar todo o sentimento religioso genuíno dentro de sua órbita por um longo período. Durante este período, os valores que tal sistema religioso erigiu, mantém seu significado original em sua atração com respeito aos sentimentos dos crentes. Mesmo assim, porém os novos impulsos religiosos podem surgir – e surgem – ameaçando entrar em conflito com a escala de valores estabelecida pela religião histórica. Sobretudo, o que encoraja a emergência do misticismo é uma nova situação em que estes novos impulsos não rompem a casca do velho sistema, criando um novo, mas tendem a permanecer confinados dentro de seus limites. Se quando surge tal situação, a aspiração de novos valores religiosos, que correspondam a nova experiência religiosa, encontra sua expressão numa nova interpretação dos antigos valores, que freqüentemente adquirem uma significação muito mais profunda e pessoal, apesar de muitas vezes diferir por completo da antiga transformando-lhe o sentido. Dessa maneira, a Criação, a Revelação, e a Redenção, para mencionar algumas de nossas concepções religiosas mais importantes, recebem agora sentidos diferentes, que refletem o traço característico da experiência mística, contato direto entre o indivíduo e Deus. (SCHOLEM, 1972, p. 10).

Por isso a decisão de abordar os aspectos místicos que ajudam a dar forma à identidade destes judeus foi quase inevitável. Eles não só se mostravam através da memória e da prática dos descendentes dos judeus marroquinos radicados na Amazônia, como também se fizeram perceber desde o primeiro contato que tive com os judeus de origem marroquina em Israel, durante período em que estive como pesquisador visitante na Universidade de Jerusalém.

Antes mesmo de traçar uma estratégia para desenvolver um trabalho de campo em Israel, ou mesmo saber quais as disciplinas cursaria na universidade para direcionar minhas pesquisas, o aspecto supersticioso do judaísmo marroquino foi algo que se mostrou involuntariamente, já no primeiro contato travado com colegas na moradia estudantil, quando alguns estudantes descendentes de judeus marroquinos ficaram a par do meu objeto de pesquisa.

Amós, cuja família era proveniente das montanhas Atlas, relatou-me que sua mãe ainda conservava inúmeras superstições provenientes do Marrocos, como não permitir que os filhos comessem nada que caíra no chão, pois acreditava que se a comida caísse ao solo a terra tinha o desejo de comê-la. Ou ainda, que sua mãe durante a noite evitava abrir as torneiras de água quente, e cobria os ralos das pias para que gênios malignos não fossem despertados.

De acordo com Mauss gênios são:

Uma segunda categoria de seres mágicos é a dos demônios. Obviamente, a palavra demônio não é, para nós, sinônimo da palavra diabo, mas da palavra gênio, djinn etc. São espíritos um pouco distintos das almas dos mortos, por um lado, e que por outro, ainda não chegaram a divindade dos deuses. (MAUSS, 2003, p.119)

Já Mirit, filha de judeus da cidade de Fez, ao se interar que estudava judeus marroquinos, trouxe um álbum de fotos de sua família celebrando o ritual de *mimuna* com sua diversidade de símbolos e superstições.

O segundo momento em que me deparei com o misticismo do judaísmo marroquino em Israel foi ao cursar a disciplina “*The Jewish Life Cycle in Art and Tradition*” ministrada pelo Prof. Dr. Shalom Sabbar, do Departamento de Folclore da Universidade Hebraica de Jerusalém.

Nesta disciplina foi desenvolvido um estudo minucioso do ciclo de vida judaico e seus rituais, através da análise de uma vasta iconografia contida na arquitetura, documentações e bibliografia e em objetos de uso doméstico e ritual.

Na maioria das vezes, a iconografia marroquina analisada na disciplina estava conectada ao caráter místico do grupo, como por exemplo, as imagens de amuletos usados pelos judeus do Marrocos para afugentar o mau-olhado. Alguns em forma de mão espalmada, outros na forma de pequenos

estojos cilíndricos e compridos de metal, denominados pelos judeus no Marrocos de *melafefon* / pepino em hebraico, que guardavam trechos de orações em hebraico, ou combinações cabalísticas que eram penduradas em cordões nos pescoços dos recém nascidos, crianças de primeira idade, gestantes ou doentes.

Estes sucessivos acontecimentos seriam os primeiros de muitos, onde o misticismo inerente ao judaísmo marroquino se mostraria durante minha pesquisa etnográfica em Israel.

Dessa maneira para compreender os aspectos místicos do judaísmo marroquino recorri aos estudos clássicos sobre magia de Marcell Mauss “Esboço de uma Teoria Geral da Magia / Esquisse d'une théorie générale de la magie [1902]” que foi copilado pelo sociólogo francês George Gurvitch em 1950 no livro “Sociologia & Antropologia” juntamente com outros célebres trabalhos de Mauss, como o “Ensaio Sobre a Dádiva /Essai sur le Don [1924]”.

As leis gerais da magia cotejadas por Mauss (2003, p. 100) “São as leis da contigüidade, de similaridade e de contraste; as coisas em contato estão ou permanecem unidas, o semelhante produz o semelhante, o contrário age sobre o contrário.” servirão como pontos balizadores para compreender não só os aspectos místicos abordados neste capítulo, como também serão associadas a outros aspectos místicos do judaísmo marroquino que serão abordados nos capítulos seguintes.

Porém dentre muitos caminhos para abordar a mística judaica decidi fazê-lo através da análise do “sacrifício das Kaparot”. Acreditando que a análise do sacrifício poderá demonstrar de forma clara o caráter místico presente na identidade destes judeus marroquinos. A importância de uma abordagem a partir do sacrifício pode ser confirmada através palavras de Mauss (2005, p.107) que afirmava: “As noções religiosas por ser objeto de crença, existem objetivamente como fatos sociais. As coisas sagradas em relação as quais funciona o sacrifício são coisas sociais, e isto basta para explicar o sacrifício”.

Mauss buscava entender a natureza e a função social do sacrifício, para isso comparou escrituras bíblicas, a escrituras indianas, como também, exemplos de sacrifícios para os deuses gregos e romanos, na tentativa de encontrar um modelo funcional que explicasse o sacrifício e que fosse comum a todos os grupos analisados.

Mauss também buscou outras maneiras de reclassificar os sacrifícios, pois, segundo Mauss, Robertson Smith “os descreve sob a mesma rubrica e nos mesmos termos: purificações, propiciações, e expiações, e é essa confusão que impede de analisar o sacrifício expiatório.” (MAUSS, 2005, p.12).

As classificações dos sacrifícios e outras categorias propostas por Mauss nos auxiliarão para compreender qual é o significado e a função do sacrifício nos dias atuais para os grupos estudados. Ou ainda de que maneira o sacrifício das *kaparot* tantas vezes citado nos discursos de nossos interlocutores, em suas memórias, em suas histórias de vida, pode tornar-se um caminho relevante, que muito contribuirá para a compreensão da construção destes processos identitários.

Mesmo que ao longo de sua história os judeus sempre tenham buscado diferenciar-se dos outros povos, e principalmente de suas práticas tidas como pagãs; como os sacrifícios de cordeiros, pombos e bois, assim como, as oferendas de parte das colheitas de grãos no Templo de Jerusalém³⁵ eram muito similares as práticas das sociedades vizinhas rechaçadas pelo judaísmo. No entanto, a abordagem estruturalista³⁶ de Eliberg-Schwartz sobre o componente

³⁵ Ver Salmos 51: 16-19; Oséas 6:6; Deut. 12:17, Ex. 29:33.

³⁶ No caso do trabalho de Eliberg-Schwartz a abordagem estruturalista refere-se ao conceito de “estrutura” proposto por Lévi-Strauss, e não o conceito de estrutura da Escola Britânica adotado por Turner (1974; 2005; 2008) também utilizado neste trabalho.

selvagem no judaísmo ressalta a ligação destes rituais com as culturas externas ao judaísmo:

When placed in context of the ancient Near East, on the Discovery striking similarities between Israelite religion and the religious traditions of contiguous cultures. The similarities showed that Israelite religion was not a revealed religion that dropped from the sky but a historical one that had developed out of its historical background and absorbed many important ideas and institutions from its cultural neighbors. (ELIBERG-SCHWARTZ, 1990, p.15).

As abordagens de Eliberg-Schwartz (1990) não só ressaltam as trocas culturais e rituais entre os judeus e as sociedades vizinhas, vão mais além. Afirmando que existia uma relação entre os israelitas com seus campos e rebanhos, onde as regras do regime o grupo eram representadas através de metáforas que envolviam os animais e vegetais que circundava os israelitas.

Because metaphors organize thought, they also shape social practice. The importance of animal and agricultural metaphors in Israelite thought raises the possibility that such metaphors serve as foundation in some sense for religious ritual of ancient Israel. (ELIBERG-SCHWARTZ, 1990, p.125).

Segundo Eliberg-Schwartz (1990) as abordagens de sociólogos e antropólogos evolucionistas repudiaram durante muito tempo a correlação entre o judaísmo e as religiões primitivas, bem como, a existência de uma relação mítica entre os Israelitas e seus rebanhos para preservar o judaísmo e, conseqüentemente, o cristianismo da associação com as religiões primitivas.

There are two related reasons for the longstanding hostility toward anthropology and the comparative study of Judaism. The first of these reason obvious. Passing under the anthropological gaze represents an admission that Judaism has important commonalities with primitive religions [...] the impulse to radically differentiate Judaism and savage religions was part of an ongoing attempt to protect the privileged status of Judaism, and by extension, Christianity. (ELIBERG-SCHWARTZ, 1990, p.3).

Na opinião de Eliberg-Schwartz somente a partir dos trabalhos de Mary Douglas "*Purity and Danger*" [1966] e Edmund Leach "*Genesis As Myth*"

[1969] é que foi de fato ultrapassada a problemática oposição entre o judaísmo e as religiões classificadas como selvagens.

No entanto, sem desprezar os trabalhos anteriores (William Robertson Smith, James G. Frazier, de Rafael Paton, dentre outros autores que desenvolveram pesquisas sobre o judaísmo), Eliberg-Schwartz (1990) ressaltou que o uso de dados etnográficos ou da teoria antropológica para compreender as crenças e práticas judaicas até recentemente no século XX eram uma empreitada periférica dentro do contexto das Ciências Sociais.

Desta maneira, estudar o Ritual das Kaparot apresentou-se nesta pesquisa como uma oportunidade de empreender uma abordagem não tão recorrente na antropologia, e ainda, este ritual sacrificial servirá como um fio condutor para abordar os aspectos do misticismo e das superstições, muitas delas desenvolvidas em séculos de convívio com a cultura islâmica, e que são mantidas, lembradas, reformuladas para compor de uma maneira singular a identidade dos judeus marroquinos pesquisados neste trabalho.

2.2 *Kaparot*: etnicidade através do sacrifício

O ritual das *kaparot* consiste no sacrifício de um galináceo para cada membro da família dias antes do *Yom Kipur*/ Dia do Perdão, que ocorre dez dias depois do *Rosh Ha'Shaná*/ o Ano Novo. O sacrifício ocorre na intenção de que o animal sacrificado expie os pecados dos indivíduos, para que possam adentrar no jejum do dia do perdão com sua alma previamente purificada. A palavra *Kaparot*, na verdade é a forma plural da palavra hebraica *Kapará*, o frango que será sacrificado para resgatar as faltas de alguém.

As práticas de sacrifício remetem ao judaísmo ancestral. Iniciaram desde a época dos tabernáculos, quando os hebreus ainda eram um povo nômade, e perduraram no judaísmo até o século 70 da Era Comum, quando o segundo templo de Jerusalém foi destruído. Durante todo o período do judaísmo desenvolvido no templo boa parte da ocupação dos sacerdotes estava diretamente ou indiretamente ligada aos sacrifícios *cf. Êxodos 29:33 e Números 28: 9,11,19.*

Com a destruição do templo de Jerusalém e o exílio do povo judeu na Babilônia o judaísmo abandona as suas características sacrificiais e passa a se desenvolver a partir do estudo e das leituras públicas das escrituras e da observância pessoal da lei judaica. Embora abolido com a destruição do templo, muitas alusões aos sacrifícios são encontradas na Torá, no Livro de Salmos, assim como nos livros litúrgicos de *Yom Kipur e Shabat.*

As alusões aos sacrifícios de um judaísmo ancestral também figuram nas *mezuzot* afixadas nos umbrais das portas dos lares judaicos. A *mezuzah*, um pequeno estojo que guarda versículos do livro de Deuteronômio, é a representação do sangue dos cordeiros que foram imolados durante os tempos do cativeiro no Egito. O sangue destes cordeiros marcou as portas das casas dos hebreus fazendo com que as pragas que o Deus de Israel mandou sobre o faraó recaíssem somente sobre as casas dos egípcios, que não estavam unguidas pelo sangue dos cordeiros sacrificados para proteger o povo de Israel. Sendo as *mezuzot* também uma forma de representação do sacrifício.

No entanto, mesmo abolido ou representado de outras maneiras o sacrifício continuou sendo praticado por diversos setores do judaísmo. Os sacrifícios de expiação onde um bode era abandonado no deserto para levar

consigo os pecados do povo judeu, ou atirado de um penhasco para não haver perigo de retornar aos limites da cidade, e também os sacrifícios curativos ou de comunhão, como o *korban*, cordeiro sacrificado no Templo de Jerusalém, e outros tipos de sacrifícios desta complexa engrenagem³⁷ foram todos substituídos pelo sacrifício de galináceos, gerando assim várias controvérsias internas no judaísmo.

Conforme a Enciclopédia Judaica (1997, p. 756-757) estudiosos do judaísmo como Maimônides afirmavam que a expiação dos pecados só seria alcançada através da oração e meditação. O rabino Yossef Caro³⁸ considerava os sacrifícios pagãos e conflitantes com as idéias do judaísmo.

O rabino Abraham Isaac Kook³⁹ mencionou sacrifícios na forma de *menachot*, oferendas em grãos. Já o cabalista Isaac Luria⁴⁰ recomendava o sacrifício de um galo branco para a expiação dos pecados com base no livro de Isaías 1:18; legitimando assim esta prática em diversos setores do judaísmo, inclusive no judaísmo marroquino que estamos abordando.

A tradição das *kaparot* se manteve muito presente na cultura dos judeus do Marrocos por conta da grande influência das práticas e estudos cabalísticos, e também porque sacrifícios similares também são uma prática recorrente entre os mulçumanos. Portanto, esta é uma das razões pelas quais a prática do sacrifício tenha se mantido tão presente dentre os judeus do Marrocos, sendo assim transplantada com o grupo quando estes judeus imigraram para a Amazônia em meados do século XIX e, posteriormente, para Israel em 1950.

³⁷ Para maiores diferenciações entre os tipos de sacrifícios ver Mauss (2005, p. 58-59).

³⁸ Yossef Caro. (1488-1577) Codificador das leis judaicas nascido em Toledo deixando a Espanha em 1492. Copilou o *Shulchan Aruch/ mesa posta 1550-1575*(Cf. Enciclopédia Judaica; 1972, P.284)

³⁹ Kook , Avrraham Yitzack (1865 – 1935) Pensador Rabino-chefe da Palestina. Aplicou profundo conhecimento aos problemas correntes e deu ênfase ao aspecto religioso do sionismo. In. Enc. Judaica (Cf. Enciclopédia Judaica;1967, p. 742)

⁴⁰ Sobre o Rabino Isaac Luria e sua Escola ver Scholem (1972, p. 247).

Desde que iniciei os estudos sobre os judeus na Amazônia escuto narrativas sobre o abate ritual das *Kaparot*, e não somente por parte dos judeus, mas também da população local das cidades interioranas por onde pesquisei. Durante minhas pesquisas de campo, quando muitas pessoas não-júdas se interagiam que eu estava pesquisando sobre a presença judaica na Amazônia, sempre faziam referências aos abates rituais durante as festividades judaicas, porém nunca souberam especificar qual festividade e a razão pela qual um galo era abatido para o pai, uma galinha para a mãe e frangos e frangas conforme o sexo dos filhos.

De acordo com os preceitos judaicos de abate, o frango precisa ser imolado com um só golpe, com uma lâmina meticulosamente afiada, para que o animal seja submetido ao mínimo de sofrimentos. O sangue do animal precisa ser totalmente escorrido. O abate ou *shechitá* precisa ser realizado por uma pessoa especializada, denominada em hebraico de *shochet*. Caso o animal não morra no primeiro golpe, a carne não será considerada *kasher*, ou seja, pura. Logo, não propícia para consumo.

Este ritual causa espanto para muitos, dentro e fora do judaísmo. Muitos judeus não têm conhecimento da existência de tais práticas. Tanto para judeus, como para o senso comum no Brasil, os sacrifícios de galináceos estão automaticamente ligados às religiões matriz africana, e não ao judaísmo.

Também escutei muitos relatos das empregadas das famílias judaicas queixando-se do trabalho para depenar grandes quantidades de frango manualmente, e sem que as penas fossem amolecidas em água morna, o que tornava o trabalho mais difícil e, portanto, lembrado e citado diversas vezes.

Outro episódio marcante, porém relatado com maior satisfação pelos empregados, era que ao final do abate estes sempre recebiam os frangos que não morriam da primeira degola. Estes animais não estavam aptos para o consumo dentro das rígidas leis do abate judaico. Mas não eram considerados tabus para os empregados, que retornavam para suas casas com alguns frangos para alimentar seus familiares.

Até mesmo os descendentes de judeus frutos de casamentos mistos espalhados pelo interior do Pará e Amazonas, com práticas judaicas dispersas, que muitas vezes remetiam muito mais ao campo da memória do que da prática em si, fizeram alusão ao abate ritual.⁴¹

O que pude constatar comparando diversos depoimentos, é que os judeus que permaneceram isolados nas cidades interioranas, mesmo depois que a grande maioria de seus correligionários migrou para as capitais, seguiram a tradição de imolar frangos para os membros de suas famílias às vésperas do Dia do Perdão para que os pecados fossem perdoados.

Ainda que muitas vezes não existisse uma pessoa especializada para a realização dos abates, as pessoas procuravam abater os frangos da forma mais próxima do que acreditavam ser os abates rituais. Conforme os relatos, as facas eram muito bem amoladas para que os animais sucumbissem ao primeiro corte, o sangue era escoado na terra dos quintais e jamais reaproveitado. Depois de degolado o frango era jogado para debaixo de uma grande bacia de alumínio, para que não fosse visto se debatendo, e por fim tinha suas penas arrancadas manualmente, para então ser preparado como iguaria a ser servida antes e depois do jejum do Dia do Perdão.

⁴¹ Ver LINS, Wagner. **Estrela Minguante**: memória e ressignificação do judaísmo no interior do Estado do Pará. (Mestrado em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

Em Belém, de acordo com os relatos, os sacrifícios ocorriam de forma similar. Até por volta de 1960 os rituais de sacrifício estiveram sob o encargo dos senhores Pinchas Melul e Pepe Larrat, que se ocupavam de diversas funções na comunidade, dentre elas o abate ritual das *kaparot* às vésperas do Dia do Perdão.

Estes senhores e seus assistentes percorriam as casas dos correligionários que requisitavam o abate. Os frangos eram encomendados com antecedência, escolhidos e preparados para esta ocasião conforme descreveu Sultana Levy Roseblatt:

As capoeiras de frangos começavam a chegar com um mês de antecedência. As aves iam crescer, engordar, para serem sacrificadas todas de uma vez em Yom Kipur. Para Kipur, os preparativos culinários começavam com a entrada dos frangos, que, liberados das capoeiras, se soltavam no quintal em algazarra de cacarejos. Nunca se sabia ao certo antecipadamente quantos iriam ser submetidos às “caparot”. Às vezes entrava na conta um casal de franguinhos, se uma filha casada estivesse gestante. Mais dois ou três galos, para parentes solteiros. (ROSEMBLATT, 2000).

Os galináceos eram escolhidos conforme o sexo, a idade e se possível eram atribuídos aos animais as características físicas e/ou psicológicas correspondentes a pessoa a qual o frango seria sacrificado. Dias antes do *Yom Kipur* as pessoas se reuniam nos quintais de antigos sobrados nas vizinhanças das sinagogas; famílias inteiras, outros membros da comunidade avizinados, e os parentes próximos que não possuíam uma área apropriada para a realização do ritual.

A cada quintal percorrido a mesma cena se repetia diversas vezes: o requisitante se aproximava do executor que arrancava as plumas do pescoço da ave, e quando a veia do pescoço do animal se enchia de sangue este era degolado em um só golpe. O sangue era então derramado na terra, então o frango era passado três vezes de forma circular sobre a cabeça da pessoa.

O executante recitava em hebraico:

*“Esta é a kaparah em nome de: recitando o nome do requisitante,
filho de: o nome da mãe é então mencionado.
Este é o meu resgate.
Esta é a minha troca
Que as minhas faltas se vão com ele.”*

Depois o frango era jogado para debaixo de uma grande bacia de alumínio para não ser visto se debatendo. O curioso é que a intenção deste ato era ocultar, no entanto este ato foi sem dúvida algo mais lembrado durante os relatos das cerimônias de abate das *kaparot*. Quase a totalidade dos informantes em seus relatos sobre as cerimônias de *Yom Kipur* fizeram alusões ao aos frangos se debatendo debaixo das grandes bacias de alumínio.

Com o passar dos anos muitas famílias deixaram de morar em casas térreas com quintais, e os abates passaram a ser realizados nos fundos das sinagogas, ou na sede campestre da comunidade; porém com a dificuldade de acesso para alguns membros, o abate ficou estabelecido nos fundos do Centro Israelita do Pará na área central de Belém.

Estas descrições traçam uma pequena trajetória de como o ritual se manteve na Amazônia ao longo de quase dois séculos. Desde os primórdios da imigração nas cidades interioranas, depois nos quintais até os anos sessenta do século passado. Resta-nos agora entender a semântica deste ritual para a comunidade de Belém nos dias atuais.

2.3 O sacrifício das *Kaparot* em Belém

O abate das *kaparot* realizado no dia 17 de setembro de 2007, na quadra de esportes do Centro Israelita do Pará, estava previsto para iniciar-se logo após as sete da manhã. Porém o atraso da entrega dos frangos retardou o

início do ritual por quatro horas. Diferente dos tempos passados, onde os frangos eram comprados com meses de antecedência e engordados nos quintais, além de serem escolhidos de acordo com o sexo do requisitante, atualmente os frangos destinados aos abates rituais são frangos de granja uniformes.

A uniformidade dos animais contribui para nulificar a questão de gênero no sacrifício e revela também o caráter mecanicista que o ritual adquiriu com o passar dos anos, acarretando assim outras mudanças no ritual passíveis de serem analisadas, como podemos perceber nas palavras do Rabino Daniel Tuitou que há três anos é contratado pela comunidade de Belém exclusivamente para o abate ritual às vésperas de *Yom Kipur*. (ver foto 2.1)

Agora é interessante a gente ver que as pessoas não só se projetam, qualidades e defeitos da personalidade (um leve riso meio de deboche ou de embaraço) em cima do frango, da galinha, isso quer dizer, de novo, a gente escolhe o sexo certo, a gente vai pegar um macho para homem, uma galinha fêmea mulher, assunto de cor, antigamente tinha questão de cor, mas isso já foi anulado pelos nossos sábios, que realmente eles acharam que isso era muito, já tinha um cheiro muito supersticioso⁴², a gente ainda faz questão de ver a coisa, a cor do animal que representa a gente, mas obviamente, de novo, pra quem faz a tradição, uma opção de fazer, em vez de fazer com animal vivo, de matar o animal, é de fazer sem a presença da pessoa, ou até sem animal, somente fazer, dar esse dinheiro para tzdaká para uma mitzvá. Hoje em dia está sendo mais popular, por várias razões, pois cada tradição tem o seu contexto né? E o contexto histórico da tradição da Kapara é onde a kehilá tinha o shochet que passava de casa em casa, as pessoas tinham o seu quintal, as pessoas não se assustavam com sangue, essas coisas todas. Hoje em dia as pessoas são muito mais delicadas, e as pessoas começam a enxergar a importância da tzdaká que vai nos salvar muito mais que o ato mecânico de repor os nossos pecados em cima de um animal vivo, depois matá-lo. (Rav. TUITOU, 17 Set. 2007).

Este depoimento revela o impasse que se encontra o ritual das *kaparot* em Belém. Ao mesmo tempo em que o ritual apresenta-se como algo desejado e representativo, a ponto de um profissional ser contratado

⁴² Muito embora o Rabino Tuitou ressalte em seu discurso que os sábios repudiavam a prática de associação das características do animal a ser sacrificado com as características do sacrificante Eliberg- Schwartz (1990, p.120) ressaltou: *Fauna and agriculture serve as a source of metaphors throughout the hebrew Bible, from the earliest to the latest sources. Such metaphors cut across genre, appearing in narratives, prophetic speech, and poetry.*

exclusivamente para este fim, o ritual também causa repulsa e estranhamento para a maioria dos membros do grupo.

Ao contrário da realização do ritual no passado, quando o executor passava o frango de forma circular sobre a cabeça do requisitante proferindo uma prece para que assim ocorresse a transferência dos pecados do requisitante para a ave, atualmente a maioria das pessoas que requisitaram o ritual não compareceram para a execução contrariando assim uma das características principais do ritual sacrificial, pois segundo Mauss (2005, p.57): “O fim de todo rito é aumentar a religiosidade do sacrificante. Para isso é preciso associá-lo à vítima mais intimamente possível, pois graças a força que a consagração nela acumulou que o sacrificante adquire o caráter desejado.”

Porém nos dias atuais, mesmo que o abate das *kaparot* tenha um significado muito profundo em diversos aspectos desta comunidade, as pessoas contraditoriamente estão cada vez mais distantes do ritual. Os frangos que anteriormente eram engordados nos quintais e por suas características associados ao gênero e às pessoas hoje são encomendados previamente por telefone, os nomes são anotados em uma lista, e depois repassados para o rabino, que paulatinamente ia recitando os nomes enquanto sacrificava os frangos. Quando perguntei ao rabino a respeito da necessidade da presença das pessoas para e transferência do sacrifício ele respondeu:

Originalmente o certo é a própria pessoa vir e ela mesma dizer: - *zot kaparatí, zot menuchatí, zot chalifati*/ ele mesmo dizer essa é a minha kaparah, essa é aqui é a minha troca, essa aqui nesse frango..., e eu vou para a vida eterna etc e tal. O certo é a própria pessoa fazer passando o frango por cima da cabeça dele, como as pessoas não vem pessoalmente vem um representante da família já falou o nome da pessoa e com isso basta a pessoa não está presente. (Rav. TUITOU, 17 Set. 2007).

Embora atualmente a grande maioria não presencie o ritual, algumas pessoas fazem questão de estar presente e proferir a prece juntamente com o rabino, como o caso de Moisés Nahamias, descendente de judeus de Tanger.

Quando perguntei se ele achava que o abate das *Kaparot* representava algo significativo para o judaísmo na Amazônia, e ele me contestou que: “*este ritual extrapola o judaísmo na Amazônia e tem referências bíblicas*” citando o ritual dos *Korbanot*, que eram sacrificados na época do Templo: “dois cordeiros eram escolhidos, um era sacrificado no templo e outro era solto no deserto para levar consigo os pecados do povo de Israel. E que este costume perdurou entre os judeus marroquinos no ritual das *Kaparot*.”

Quando questionado se havia diferença entre o abate e a substituição por dinheiro (posteriormente neste mesmo capítulo teremos uma descrição detalhada de substituição do sacrifício por uma oferta em dinheiro) Moisés Nahamias me respondeu que em sua opinião não via problema algum na substituição, enfatizou que em muitas comunidades as pessoas substituem a ave por uma quantia em dinheiro porém, se a maioria das pessoas começarem a substituir, em breve a tradição marroquina será esquecida. Logo, embora não veja problema na substituição Nahamias e família preferem manter o abate tradicional.

David Salgado, ex *sheliach* (cantor litúrgico) da comunidade de Belém, em seu depoimento concedido em 31 de agosto de 2007, afirmou fazer questão do abate, pois precisa que uma vida se vá para que os pecados sejam verdadeiramente expiados, é preciso que haja a troca para que os pecados sejam abolidos, o que em sua opinião não acontece com a oferta em dinheiro.

A justificativa de David Salgado para a realização do sacrifício em detrimento da oferta em dinheiro como substituição pelo sacrifício aplica-se perfeitamente a explicação fornecida por Marcel Mauss (2005, p.103): “esse procedimento consiste em estabelecer uma comunicação ente o mundo do sagrado e o mundo do profano por intermédio de uma vítima, isto é, de uma coisa destruída durante a cerimônia”.

Já o Sr. Jayme Assayag, assim como muitos correligionários, fazem um ritual misto; abatem uma galinha ou galo por toda família e o restante doa em dinheiro para o Centro Israelita.

No caso da família Bitran abate um galo para todos os homens e uma galinha por todas as mulheres, já que sairia demasiado caro pagar o preço do centro israelita (R\$25,00 cada frango) sendo uma família tão numerosa.

Desta maneira o sacrifício toma vários contornos, mas não perde, no entanto a importância para o grupo, e segue sendo realizado de diversas maneiras no intuito de que as pessoas tenham suas faltas atenuadas para a cerimônia do Dia do Perdão quando acreditam que serão julgados e inscritos por Deus no “livro da vida”.

O “Dia do Perdão” é também o “Dia de Deus”. É o momento em que os que escapam do pecado pelo sacrifício são inscritos no “livro da vida”. Como no caso da sacralização, a corrente que se estabelece por meio da vítima entre o sagrado e o sacrificante regenera este último, dá-lhe uma nova força. Isto basta para que o pecado e a morte sejam eliminados, as forças favoráveis entrando em cena para o bem do sacrificante (MAUSS, 2005, p.68).

Como a intenção do sacrifício é que o corriqueiro passe a ser sacralizado, o local onde isto aconteceria precisava também ser preparado. A colocação de areia sobre o piso de cimento deu início à preparação do local para a execução do sacrifício.

A areia espalhada sobre o chão não deixava que o sangue, que consiste em um dos principais tabus para o judaísmo, fosse espalhado de forma aleatória, ficando retido somente no local apropriado. (ver foto 2.2)

A preparação do lugar sagrado é primordial para a realização de qualquer ritual. É a partir do local sagrado que o homem estabelece a sua conexão com o divino, conforme nos explica Eliade:

Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferente das outras. “não te aproximes daqui, disse o senhor a Moisés; tira tuas sandálias de teus pés, porque o lugar onde te encontras é uma terra santa.” (Êxodo, 3:5). Há, portanto um espaço sagrado, e por consequência “forte”, significativo, e há outros espaços não-sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência em suma, amorfos. (ELIADE, 2001, p-25).

À medida que os frangos iam sendo imolados, eram colocados de cabeça para baixo em grandes cones de alumínio para desfalecerem, e para que o restante do sangue escorresse. Depois os frangos tinham suas penas amolecidas em um caldeirão com água fria, e em seguida eram colocados em uma máquina depenadeira. Depois de depenados e abertos por uma equipe de empregados, o rabino examinava o interior de cada frango, para conferir se não havia alguma lesão, comprovando assim que o frango estava realmente *kasher*.

Então os frangos juntamente com as vísceras eram salgados, e colocados para escorrer em cima de uma grade por três horas, para que o restante do sangue fosse retirado. Somente os fígados eram separados e conservados em um balde com água e sal, para depois passar por mais um processo de *kasherização*, onde os fígados eram tostados junto ao fogo⁴³ para que o sangue coagulasse e fosse retirado tornando assim os miúdos do frango aptos para a

⁴³ A incineração das vísceras como no caso dos fígados de frango obtidos nos sacrifícios das *kaparot* em Belém remetem aos sacrifícios hebreus da época do templo, Cf. nos explica Mauss (2005, p.42-43): “A incineração era outro meio. Em todos os sacrifícios hebreus, assim como o sangue era inteiramente atribuído por meio de aspersão ou efusão, a gordura e as vísceras eram queimadas no fogo do altar.”

preparação da *Almoronia*, uma assado dos miúdos asas e pescoços de frango com berinjelas condimentadas com açúcar e canela, um dos principais iguarias marroquinas servidas após o jejum de *Yom Kipur*.

Passado o período de salga os frangos eram colocados de molho para retirar o excesso de sal, então eram embalados e entregues conforme iam ficando prontos.

Após a entrega dos frangos há o momento de finalização do ritual, que não se encerra com o término dos abates. O local onde ocorreram os sacrifícios também precisava ser dessacralizado, para que o ritual fosse de fato encerrado, conforme nos explica Mauss, sobre a passagem de um estado de sacrifício para o estado normativo.

Os efeitos úteis do sacrifício foram produzidos, mas nem tudo terminou. O grupo de pessoas e coisas que circunstancialmente se formou em torno da vítima não tem mais razão de ser, mas é preciso que ele se dissolva lentamente, sem choques. Como forma os ritos que criaram esse grupo, somente os ritos podem recolocar em liberdade os elementos que o formaram. Os laços que uniram os sacerdotes e o sacrificante à vítima não foram rompidos pela imolação: todos aqueles que participaram do sacrifício adquiriram um caráter sagrado que os isola do mundo profano. É necessário que possam retornar a esse mundo, que saiam do círculo mágico onde ainda estão encerrados. Além disso, durante as cerimônias podem ter sido cometidas faltas que é preciso apagar antes de retornar a vida comum. (MAUSS, 2005, p. 51-52).

Para a finalização do ritual primeiro foi cavado um buraco com cerca de um metro de profundidade em um pequeno canteiro. Depois toda a areia que aparou o sangue das sucessivas degolas dos frangos foi recolhida e enterrada pelo rabino que proferiu uma pequena prece pelo sangue que estava sendo enterrado de forma simbólica. Com o enterramento do sangue e a ablução das mãos o ritual de sacrifício se encerra oficialmente. O recolhimento da areia com sangue marca a o retorno ao espaço regular, após a lavagem da quadra de

esportes deixa de ser o local de comunicação com o sagrado por meio do sacrifício, para retomar a sua condição natural.

O consumo dos frangos do sacrifício atualmente representa outro dilema em torno do ritual das *kaparot* na comunidade de Belém. De acordo com a maioria dos relatos os frangos abatidos no ritual das *kaparot* eram consumidos antes e depois da cerimônia de *Yom Kipur*, como nos rituais de comunhão descritos por Marcel Mauss, quando os pastores hebreus compartilhavam a carne do sacrifício com a divindade suprema.

Porém, mesmo que atualmente a maioria das famílias continuem consumindo os frangos do sacrifício após o jejum, algumas pessoas passaram doar os frangos sacrificados, implantando um tabu existente para alguns setores do judaísmo, mas que não existia nas comunidades dos judeus Marroquinos radicado na Amazônia.

Desta maneira o sacrifício das *Kaparot* na comunidade de Belém aos poucos passa paulatinamente a assemelhar-se com os sacrifícios de expiação onde a vítima era destruída e a carne não era consumida, do que com os sacrifícios de comunhão, onde a carne do sacrifício era compartilhada em refeições.

Embora muitas comunidades, mesmo de judeus marroquinos, não consumam a carne dos sacrifícios, por entender que aquela carne é proveniente de um sacrifício de expiação, isto não correspondia à prática da grande maioria dos judeus na cidade de Belém conforme é possível perceber através depoimento de Iana Barcessat Pinto, presidente em exercício do Centro Israelita do Pará, quando esta pesquisa estava sendo implementada.

Wagner – Tu achas que a kapará é um ritual representativo do judaísmo marroquino?

Iana – É. É sim, fadada a desaparecer mas é...ainda.

Wagner - Tu achas que em Belém? Fadado a desaparecer?

Iana – hoje em dia muitos não querem assistir, os meus próprios filhos só mandam o nome, querem ter o frango lá ou doam o frango. Até isso [...]muitos com essa história de não conhecimento não querem comer.

Wagner – Por quê? Antigamente se comia?

Iana – Comia, comia sim porque a vida era tão difícil, acho que tinha também a questão econômica[...] e se faziam todas as receitas de kipur só com frango, que era o aproveitamento, que eram horrores de frangos! Era o arroz de galinha, Almoronia, bastante, que é uma comida que conserva [...] agora tem essa onda que não querem mais comer! Querem doar ninguém quer mais assistir!

Wagner – Tu passas o frango.../ interrompido.

Iana – Passo! Passo eu gosto desses simbolismos eu sou também de certo modo um pouco mística[...]

Mesmo envolto em todas estas controvérsias o ritual das *kaparot* perdurará por longos anos na comunidade de Belém. Ainda que o sacrifício cause repulsa em muitas pessoas, ou se instaure como um tabu para outras, a comunidade tem um perfil bastante tradicionalista, portanto reticente a determinadas modificações. Ficando claro que mesmo que o ritual não possua a mesma abrangência que possuía no passado, os articuladores e líderes da comunidade primam pela manutenção do ritual, acreditando que o resgate das faltas possa ser feito com doações, mas que se consagra de fato através do sacrifício.

Desta forma este ritual se confirma como um dos pontos chaves na construção da identidade judaica da comunidade de Belém, uma característica do judaísmo marroquino que foi conservada ao longo dos anos no judaísmo do Pará, e atualmente mesmo enfraquecida ainda possui uma papel preponderante nos contornos sociais deste grupo.

2.4 Kaparah em Manaus, o sacrifício no envelope

Às vésperas do Dia do Grande Jejum a comunidade judaica de Manaus realiza o ritual das *Kaparot*. Assim como para a comunidade de Belém e

para as comunidades Marroquinas pesquisadas em Israel, este ritual tem um papel importante em vários desdobramentos da organização social destes grupos.

Os abates rituais das *Kaparot* na cidade de Manaus e nas cidades do interior do Estado do Amazonas, conservaram-se ao longo de quase dois séculos de imigração de forma semelhante aos da comunidade de Belém, quando os abates ocorriam nos quintais como já anteriormente descrito. No entanto, já faz alguns anos que este ritual tomou outros contornos na comunidade de Manaus diferindo substancialmente do ritual realizado em Belém.

Na noite de 05 de outubro do ano de 2008 no salão da sinagoga de Manaus foi realizada a “*noite das kaparot*”. Todos adentravam no salão de eventos da sinagoga entregavam um envelope para Clara Azulay e em seguida se acomodavam nas laterais em conversas desinteressadas, ou em torno da mesa de café.

Isaac Dahan, o *shaliach*/cantor litúrgico assumiu a função de *shochet*. Mesmo não estando apto para o abate de animais. Porém como não se tratava de um abate de fato, Dahan pode fazer às vezes de executor. No entanto, ao invés do frango imolado, a comunidade de Manaus se utilizou de uma “metáfora” para manter a tradição dos rituais de expiação no repertório étnico do grupo.

De acordo com Eliberg-Schwartz:

Metaphor is the activity of understanding or expressing one thing in light of something else. [...] The concept of metaphor became impotent in anthropological discourse as interpreters such as Lévi-Strauss, Turner, Geertz, and Fernandez began to think of cultures as analogous to language and texts. [...] (And) Developing the insight of Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss (1962) suggests that fauna and vegetation often serve as metaphor among people who live close to nature. (ELIBERG-SCHWARTZ, 1990, p.117).

Mas na comunidade de Manaus os frangos que seriam sacrificados passaram a ser representados metaforicamente por envelopes contendo donativos, que eram passados em círculo sobre a cabeça de um só requisitante ou da família completa. (ver foto 2.3)

Diferentemente da comunidade de Belém, onde algumas pessoas realizam um ritual misto que congrega muitas vezes o sacrifício e o donativo, em Manaus após o falecimento do antigo *shochet* Jacob Azulay, comunidade resolveu manter a tradição das *Kaparot*, mesmo que de forma simbólica.

As longas distâncias que separam a região amazônica do restante do Brasil tornam bastante onerosa a vinda de uma pessoa apta a realizar o abate ritual em Manaus e os líderes da comunidade preferiram empenhar seus esforços, e recursos financeiros, em outras questões comunitárias. Assim, instituíram o que eles denominam “*tzedakah bin kmo kaparah*” que em hebraico significa “*caridade tal qual kaparah*”.

Na verdade, esta frase que os dirigentes da comunidade de Manaus utilizam em uma tentativa de sintetizar a maneira como decidiram manter o ritual das *kaparot* está contida no livro da liturgia de *Yom Kipur*. No trecho que se refere às *kaparot* existe uma consideração que autoriza o donativo, ou seja, a *tzedakah* ao invés do sacrifício.

A substituição do sacrifício por donativos que ajudarão a manter a estrutura da sinagoga e do Comitê Israelita do Amazonas ressalta outros aspectos da construção da identidade judaico/marroquina da comunidade de Manaus, a qual se mostra, em diversas formas, muito mais maleável a determinadas adaptações e modificações, muitas delas direcionadas a um judaísmo reformista

ou liberal, do que a comunidade de Belém, que se identifica muito mais com as referências do judaísmo ortodoxo⁴⁴.

Desta maneira a comunidade israelita de Manaus decidiu por adotar uma metáfora para simbolizar o sacrifício. Mas, na verdade, trata-se de uma dupla metáfora, similar à metáfora observada no primeiro capítulo na representação do peixe no ritual de *mimuna* através das sardinhas enlatadas. No caso das *kaparot* o frango a ser imolado, simboliza o requisitante que deseja ter suas faltas resgatadas, e o envelope, contendo o donativo em dinheiro acaba por simbolizar o frango que deixa de ser inserido no sacrifício.

Segundo Elilberg-Schwartz (1990, p.139) “quando uma metáfora estrutural é desalojada por outra surgem diversas conseqüências. Em primeiro lugar novas práticas emergem para expressar e validar a importância do novo sistema metafórico”.

Aproveitaremos desta maneira o exemplo da substituição das metáforas do sacrifício observado em Manaus para tentar elencar outras maneiras como a *kaparah* é representada e como estas outras metáforas ajudam a compor a identidade dos grupos judaicos/marroquinos no Brasil.

Sabemos que um dos fatores determinante na construção da identidade de um grupo é a linguagem que este compartilha, seja a linguagem oral, seja a linguagem simbólica. Vislumbramos anteriormente como se constitui a linguagem simbólica do sacrifício no judaísmo de forma mais ampla e particularmente, nas comunidades judaico- marroquinas abordadas.

⁴⁴ Quanto à questão da influência de outras correntes judaicas, tais como o judaísmo ortodoxo ou liberal nas comunidades judaicas da Amazônia, trata-se de um assunto complexo e espinhoso, e por isso não foi aprofundado nesta pesquisa, que privilegiou outros objetos de estudo dentro do contexto da identidade dos judeus marroquinos na Amazônia. Muito embora reconheçamos que outras formas de judaísmo influenciam diretamente à construção das identidades dos judeus na Amazônia.

Vejamos agora o lugar que o sacrifício ocupa na linguagem oral, no léxico dos grupos; como alusões ao sacrifício são encontradas em expressões idiomáticas que ajudarão a compor a diferenciação do grupo dentro do próprio judaísmo.

Um dos significados da expressão *kaparah* representa a conformação por uma perda. Ou seja, se um objeto de estimação se quebra, uma quantia em dinheiro foi perdida ou roubada, é comum que se utilize a expressão *Kaparah* como resignação. O rompimento de um objeto de estimação pode significar que um mal maior estava fadado a atingir uma pessoa, seus familiares ou sua casa, mas o rompimento do objeto, sua destruição evitou que aquele mal se propagasse, tal qual o animal sacrificado, que leva consigo os males, os pecados, e impurezas.

As expressões: *Kaparah*. Ou – *Que se vaya kparah por ti!* Ou simplesmente - *kaparah por ti!* costumam expressar o desejo que as pessoas queridas se mantenham ilesas de qualquer mal conforme nos explica Alegria Bendelac (1987, p. 239):

Todas estas expresiones de redención se utilizan de vários modos y con sentidos algo diferentes: en su verdadeiro sentido redentivo, cuando La persona querida está em algún peligro o mala situación, para salvarla. Ejemplo: -*El Rey mio Nissin está com unas fiebres, me vaya yo korbán por él.*

Expresiones em que, por si todo lo demás no fuera suficiente, se ofrece uno como cordeiro de redención:

- *Me vaya capparah por ti/él/ ella*

- *Me vaya korbán por ti/él/ella*

- *Me vaya sedaká por tí/él/ella.*”

As expressões descritas acima, coletadas por Bendelac (1987) nas comunidades da costa do Marrocos, ainda são muito recorrentes no vocabulário da maioria dos membros das comunidades judaicas do Norte do Brasil, são

expressões correntemente utilizadas nas comunidades da Amazônia para expressar diversas situações, mas principalmente uma situação na qual uma pessoa escapou ilesa de um perigo ou infortúnio.

A conservação destas expressões não faz somente alusão ao sacrifício das *kaparot* ou ao misticismo judaico, trata-se também da utilização do vernáculo do grupo. A utilização destas expressões acaba por reforçar dentre as gerações mais novas os resquícios das línguas judaicas particulares a estes grupos judaicos, o Ladino e a Haquitia, que abordaremos mais detalhadamente no quarto capítulo desta pesquisa.

Outra forma recorrente de utilização do termo *kaparah*, que percebi dentre os judeus marroquinos em Israel, e bastante difundida na sociedade israelense de maneira geral é a utilização da palavra *Kaparah* em referência à alguém muito querido, uma pessoa tão amada, quanto o ato de sacrificar-se por alguém. Conforme descreve Bendelac:

Todas estas expresiones de redención se utilizan de vários modos y com sentidos algo diferentes: como simple expresión de cariño y significando simplemente que la persona aludida es la cosa más preciosa que uno tiene en nel mundo, por lo cuanato estaria uno dispuesto a sacrificarse si fuera necessário. (BENDELAC, 1997, p. 239).

A substituição do sacrifício pelo donativo como observado na comunidade de Manaus, ou a utilização de expressões que fazem alusão ao sacrifício são dois exemplos bastante ilustrativos de como o ritual das *kaparot*, mesmo não sendo executado de fato, ainda sim possui uma grande importância mística e simbólica, não somente no imaginário destes grupos judaicos, como também, para a construção da identidade étnica dos mesmos.

Ainda que outros grupos judaicos também realizem seus rituais de expiação, não podemos deixar de considerar a importância deste ritual para os judeus marroquinos, logo, o ritual das *kaparot* não deve ser entendido somente como a forma residual dos sacrifícios do judaísmo antigo. Este ritual ajuda também a construir as diferenças entre o tempo normativo e o “tempo sagrado”, modificando a condição dos indivíduos que passam da condição de impuro para o puro, do pecado para retidão.

A manutenção deste ritual também colabora para a construção da especificidade de determinados grupos judaicos, constrói um distanciamento, uma diferenciação entre os judeus marroquinos e os demais grupos judaicos que ajudaram a formar a nação israelense, como também, reafirma a diferenciação dos judeus do Norte do Brasil em relação as outras comunidades judaicas, assim como a diferenciação do grupo em relação à comunidade local.

RELATÓRIO FOTOGRÁFICO

CAPÍTULO II



2.1 - fl. 1



2.3 - fl. 2



2.2 - fl. 1

O ritual das kaparot consiste no sacrifício de frangos para expiar os pecados dos fiéis às vésperas do dia do perdão. O sacrifício das Kaparot é um elemento paradigmático para os judeus marroquinos e foi conservado nas comunidades judaicas da Amazônia. O rabino Daniel Tuitou que aparece na foto imolando um frango geralmente é contratado para a realização do abate ritual conforme os preceitos judaicos.

Belém –PA/2007.



A areia colocada no chão ajuda a compor o espaço sagrado para a realização do sacrifício. A areia impede que o sangue das imolações seja aleatoriamente espalhado pelo chão, e que possa ser recolhido e enterrado após o término do ritual

Belém – PA/2007.



A comunidade de Manaus substituiu a imolação dos frangos pela doação em dinheiro. Dr. Isaac Dahan Passando envelope com donativo sobre a cabeça de uma família simbolizando o sacrifício das Kaparot às vésperas do “Dia do Perdão” em substituição ao sacrifício da *Kaparah*

Manaus – AM/2008.

CAPÍTULO 3 TZADIKIM

3.1 Os “santos judeus” em Israel e na Amazônia

O terceiro capítulo abordará um assunto tão controverso em relação ao judaísmo quanto os assuntos abordados nos capítulos anteriores. Ainda seguindo o caminho traçado pela mística judaica, este capítulo se ocupará da veneração aos *Tzadikim*.

Tzadick ou *sadick*, como a grande maioria o pronuncia, é muito mais que um rabino tido por santo. A veneração dos *tzadikim* é uma grande rede de significados, e porque não dizer, uma pedra angular na construção da identidade étnica dos judeus marroquinos, assim como, de muitas das representações simbólicas deste grupo.

É importante ressaltar que a prática de veneração dos *tzadikim* não é algo exclusivo dos judeus do Marrocos, outros grupos judaicos também partilham de práticas similares conforme demonstra Topel (2005) através da descrição do culto à personalidade do Rebbe de Lubavitch⁴⁵, pelos membros do movimento *chabad*, uma das principais correntes que compõe a ortodoxia judaica contemporânea.

Apesar da contradição dessa demanda com as normas aceitas pelas diferentes correntes ortodoxas obedientes ao mandamento: “*Al taasé lechá pessel ve’kol tmuná*” (não faças de ti mesmo qualquer escultura ou desenho). Curiosamente essa proibição foi neutralizada pelo *Lubavitcher Rebbe* com a não menos conhecida regra

⁴⁵ Informações mais detalhadas a respeito do *Lubavitcher Rebbe* ou Menachen Mendel Schneerson, ver TOPEL, Marta F. **Jerusalém & São Paulo: a nova ortodoxia judaica em cena**. São Paulo: Top Books, 2005.

talmúdica: “*Ve’ihiú eneicha root et morecha*” (devem os teus olhos enxergar os de teu mestre). Tão importante quanto isso é o fenômeno que transformou a foto do *Rebbe* em quase um amuleto entre os seus seguidores. Encontramo-la em todas as instituições ligadas ao movimento, e quem tem alguma proximidade com seus adeptos poderá vê-la não só nas residências, mas também nos escritórios, carros, bolsos e agendas, berços de bebês, quarto de parturientes, entre outros. (TOPEL, 2005, p. 98).

O hábito de venerar os mestres tal quais santos é um costume muito antigo dentre os judeus do Marrocos possui um papel singular na formação da identidade deste grupo.

Existem aqueles que atribuem a presença destes rabinos santificados no Marrocos desde a época do primeiro templo, Conforme nos indica Ben-Ami:

Throughout history rabbis have come from Israel to Morocco. A number of saints are said to have come during the days of the Second Temple, among them Mulay Inguird, Mulay Tamran, and Mul ElBit. R. Yahya Lahlu is said to have arrived in Morocco during the period of the First Temple. (BEN-AMI, 1998, p. 41).

O fato é que independentemente da época em que este costume se estabeleceu, estas práticas se tornaram paradigmáticas ao judaísmo marroquino, alcançando grande expressão até os dias de hoje, tanto dentre a quarta geração dos judeus marroquinos que imigraram para a Amazônia no início do século XX, como também daqueles Judeus Marroquinos que imigraram para Israel em 1950.

O hábito de veneração *tzadikim* contradiz a idéia central do judaísmo, o monoteísmo instituído por Moisés. O primeiro dos Dez Mandamentos já explicita a impossibilidade de adoração de qualquer outra coisa que não o Deus único de Israel.

Então falou Deus todas estas palavras, dizendo: Eu sou o Senhor teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão. Não terás outros deuses diante de mim. (Êxodo20:1-1).

Percebemos desta maneira a contradição que se encerra dentro do próprio judaísmo, mediante a recorrência de um hábito tão freqüente, dentre vários grupos judaicos, que é a veneração dos *tzadikim*.

Para tentar compreender como se constitui este complexo sistema de significados recorreremos às pesquisas de antropólogos como Goldberg (2001), Ben-Ami (1988), Bilu (1987; 1989; 1992), Dshen & Shokeid (1974) que desenvolveram diversas pesquisas sobre a veneração aos *tzadckim* pelos judeus marroquinos, e a relação existente com a imigração dos judeus marroquinos e dos judeus orientais para Israel, e seu processo de adaptação no recém fundado país.

Para abordar a veneração aos *tzadickim* este capítulo estruturar-se-á da seguinte maneira: a parte inicial explicará quem são os *tzadikim*, como estes homens se tornaram santificados, a forma que se revelaram para seus fiéis, e como são adjetivados e adorados.

A segunda parte do capítulo descreve como esses rituais foram reproduzidos, adaptados, e reinventados fora do Marrocos, já que muitos rituais são realizados junto às sepulturas e os cemitérios ficaram para trás com a diáspora. E ainda, de que maneira estes rituais foram transferidos e transformados na sociedade israelense, e como este costume atua na constituição de um diferencial para estes grupos judaicos.

Em seguida teremos a descrição das celebrações em Belém e alguns aspectos destes rituais realizados na cidade de Manaus. Iniciando pela memória daqueles que organizavam as *Hilulot*⁴⁶ em louvor aos rabinos, nos tempos em

⁴⁶ *Hilulah* pl. *Hilulot*; do hebraico louvor. A palavra *hilulah* louvor oferecido pelos fiéis, em forma de ceia, acendendo velas, e fazendo *Tsdaká/caridade*, donativos, pela elevação de suas almas, como também da alma dos *sadikins*, ou seja dos Santos.

que muitas famílias judias ainda estavam nas cidades interioranas. E como as celebrações e o culto a estas personalidades são realizadas até os dias de hoje.

3.2 O surgimento dos tzadickim, suas denominações e formas de representação

Para que estes rabinos fossem venerados, primeiramente sua sacralidade precisava ser reconhecida, existindo assim diversas maneiras de um *tzadick* ser revelado para então passar a ser reverenciado.

A maneira mais comum de santificação é o comportamento ascético do *tzadick*, ou seja, uma vida dedicada ao estudo das sagradas escrituras e ao cumprimento pio dos mandamentos atribuídos aos judeus. A grande maioria dos rabinos santificados teve em sua vida um comportamento exemplar, que os dotou de poderes extraordinários para operar milagres. Geralmente os milagres eram realizados após a morte do rabino o lugar de seu sepultamento do rabino era convertido em ponto de peregrinação. Mas existem casos em que os milagres eram operados durante o período da vida do rabino, aumentando ainda mais os atributos de santidade destes homens.

Outra maneira de revelação de um *tzadick* é através do sonho. Na maioria das vezes o *tzadick* aparece nos sonhos dos seus futuros fiéis, podendo revelar seu nome na primeira aparição, ou ainda seguir aparecendo nos sonhos através de vários enigmas, na forma de animais, de plantas, até que por fim revela-se.

Dreams play a decisive role in the creation of saints among Jews of Morocco. The historical existence of the saints revealed themselves in a dream belong to the group of legendary figures, and therefore no historic or factual details are know about them. Is also interesting to note that those saints are generally thought to have originated in antiquity, often in Holly Land. (BEN-AMI, 1988, p. 27).

Mas o ato da revelação dos *tzadickim* através dos sonhos não é algo exclusivo dos judeus, e sim de todo um conjunto de instâncias maiores, que abrange o imaginário e a memória coletiva do Marrocos. Conforme Ben-Ami (1988, p. 28) alguns *tzadickim* também se revelavam para muçulmanos, em sua grande maioria mulheres. Como o caso da zeladora do cemitério israelita de Casablanca, que teve a revelação do local de sepultamento do rabino David Alshqar, denominado em árabe como *Mulay Ighi*. O termo *Mulay* no árabe da África do Norte significa senhor, é usado também para designar os *marabutos*, os santos dos islâmicos.

The folk veneration of saints (hagiolatry) played a major role in the life of many Jews in Morocco and constitute a basic component of their ethnic identity (Goldberg, 1983; Ben-Ami, 1984). In form, style, and prevalence, this cultural phenomenon clearly bears the hallmarks of indigenous maraboutism, apparently the most distinctive feature of Moroccan Islam. (BILU, 1989, p. 228).

Através das palavras de Bilu (1989) fica claro o quanto da participação da sociedade hospedeira influenciou na construção desta religiosidade que se inseriu no judaísmo do Marrocos, este imenso panteão de rabinos milagreiros, aos quais são atribuídos outros adjetivos em árabe. Como por exemplo: *Mul*/senhor; *El-Zaz*/ o querido; *Aziz*/ querido; *Sba' El-kebir* / O grande leão. Ou ainda, o termo *Lalla*/ senhora em árabe, para designar as *sadickas/Tzadickas*, o feminino de *tzadik*, as santas judias, que por sua conduta respeitosa e por seus milagres e auxílios, também passaram a ser reverenciadas por judeus e também por muçulmanos. Uma das santas mais famosas é Sol Hatchuwel, conhecida por uma profusão de adjetivos tais quais: *Sol La- Sadika*, *Sulika La Sadika*, ou *Lala Solica*, ou *Lala Sol*.

Conta a lenda que Sol Hatchuwell era uma jovem judia de beleza surpreendente e de esmerada fé, porém foi escolhida para fazer parte do harém do Sultão do Marrocos sendo obrigada a se converter ao islamismo. A recusa de Sol foi tomada como afronta pelo sultão, que mandou executá-la em praça pública. Dizem que por último desejo Sol Hatchuwell, proferiu a prece de ablução das mãos (*netilat Yadaim*) em seguida proferiu a prece *Shemá Israel*, uma das principais preces do judaísmo que afirma o caráter único do Deus de Israel. Depois foi decapitada.⁴⁷

Até os dias de hoje o túmulo de *Lalla Solika*, no cemitério de Fez, é ponto de peregrinação entre judeus e mulçumanos, e de muitas mulheres que rogam por casamentos, por fertilidade e proteção para seus bebês.

Outra forma de revelação destes rabinos é através de animais. Geralmente a aparição de pombos sinalizava a presença do *tzadick* no recinto. Como no conto coletado por Ben-Ami (1998, p.32) que relatou que o túmulo do Rabino David Ha Levy foi localizado através de pombas que se aninhavam nos galhos de uma palmeira, e logo o sinal foi entendido; que sob as raízes estava enterrado um *tzadick*, que posteriormente se revelou a um grupo de judeus que rezavam salmos à sobra da tal palmeira. Muitas outras histórias envolvendo a aparição de pombos sinalizando a aparição de rabinos foram coletadas em Israel pelo antropólogo Yoran Bilu⁴⁸.

Além da característica mística e idólatra para muitos segmentos do judaísmo, inegavelmente as representações destes rabinos vão muito além,

⁴⁷ História do martírio de Sol Hatchuwell mais detalhada ver Benchimol (1998, p.46); ou Ben-Ami (1998, p. 21). Outro fato curioso, e por este motivo foi escolhida a estória de Lala Sol, pela razão de o conto mencionar a oração *Shemá Israel*, uma afirmação do monoteísmo dentre os judeus, como parte de um conto que se refere a uma prática considerada idolatria para muitos setores do judaísmo. A prática de veneração destes rabinos, mártires, ou justos, como queiram chamar, é vista por muitos segmentos como um abalo à unicidade do Deus de Israel.

⁴⁸ Ver Cinderella and the siant: the life story of Jewish Moroccan female healer in Israel. In: **The Psychoanalytic Study of Society**. XIX. 1989.

chegando mesmo a assemelhar-se a ritos fetichistas. Já que os rabinos não são representados somente por pombos, como também: “The relationship of sants, usually legendary ones, with natural objects – Stones, rocks, springs, mountains, trees, and so on.” (BEN-AMI, 1998, p.32).

3.3 Baba Sali: um *tzadick* marroquino em Israel

O Marrocos sempre abrigou uma expressiva população judaica. Na Idade Média, com as grandes perseguições na Península Ibérica em 1492, a costa do Marrocos recebeu grandes massas de judeus expropriados, sem falar da população judaica que já se encontrava no Marrocos na região das montanhas Atlas, que estimam estarem lá estabelecidas desde a época do Segundo Templo de Jerusalém.

Mas assim como serviu de abrigo para uma grande massa de judeus, o Marrocos também serviu de ponto de partida dos judeus para outras localidades, dentre estas, as duas que estamos comparando nessa pesquisa, Israel e Amazônia.

O judaísmo fruto de seguidos séculos de convivência entre os judeus e a sociedade marroquina foi levado para a Amazônia pelos judeus que imigraram atraídos pelas riquezas da Época da Borracha (1860- 1910), assim como, pelos judeus que deixaram o Marrocos obrigatoriamente nos anos cinquenta, por conta das retaliações dos países árabes contra as populações judaicas em consequência da fundação do Estado de Israel em 1948. Dentre as diversas expressões do judaísmo marroquino levadas para Israel após a saída massiva do Marrocos, a veneração aos *tzadickim* também foi reproduzida na sociedade israelense conforme nos explica Ben-Ami.

Their Saint veneration however is so deeply ingrained, that has been a renewal of the phenomenon in Israel. At first, during the difficult years of acclimatization and absorption into Israeli society, only family and home *hillulot* were organized, usually prompted by individual initiative. Then as time passed, synagogues named after saints began to appear in parts of Israel with large concentration of Jews from Morocco, and each of these synagogues arranged a *hillulah* for its patron saint. (BEN-AMI, 1998, p.172).

Veremos então primeiramente como o costume de veneração dos rabinos foi mantido por estes judeus que imigraram para Israel para então confrontar com os dados coletados nas comunidades da Amazônia.

O primeiro contato que tive com o culto dos *tzadikim* em Israel foi quando compareci à *hilulah* em homenagem ao rabino marroquino *Ysrael Abihatsira*. Mais conhecido pelo codinome árabe de *Baba Sali*.

Conforme explicou o rabino Moisés Elmescany da comunidade de Belém: A palavra *hilulah* deriva da palavra *Hilel*, que em hebraico significa louvor, portanto a *hilulah* seria uma cerimônia em louvor à memória do *tzadick*, pela elevação da sua alma e recordação de seus méritos. No entanto, as celebrações das *hilulot* se apresentam como um fenômeno muito mais abrangente, que promovem a congregação e reafirmação dos laços étnicos, e também negociação com o mundo do sagrado, como pode ser percebido na celebração da *hilulah* de Baba Sali em Israel.

Falecido em 1984, “Baba Sali” foi um dos últimos descendentes da dinastia de rabinos *Abihatsira*. Outra forma de atribuição da santidade aos rabinos milagrosos é também pela hereditariedade. “Na mesma ordem de idéias, assinalamos o caso em que todos os membros de uma sociedade são investidos, pela crença pública, de qualidades congênitas, que podem eventualmente tornar-se qualidades mágicas.” (MAUSS, 2003, p.63). A dinastia dos *Abihatsira* é um exemplo paradigmático desta transferência de poder.

O título em árabe *Abihatsira/ Abuchatzzeira* foi atribuído ao avô de Baba Sali, Ribí Shemuel Elbaz. Conta à lenda que Ribí Shemuel vivia em Jerusalém e certa vez precisou viajar até a Turquia para coletar donativos para uma escola rabínica e que não tendo suficiente dinheiro para a passagem do navio, foi impedido de embarcar, quando desenrolou um pequeno tapete de seus pertences, e flutuou sobre o mesmo acompanhado o navio até o destino pretendido. Por este feito foi-lhe atribuído o codinome *Abihatsira/ O senhor do tapete*.

Em seus estudos sobre a magia, no que se refere às qualidades sobrenaturais dos magos Mauss afirma que:

As qualidades míticas em questão são poderes ou conferem poderes. A esse respeito, o que mais fala à imaginação é a facilidade com que o mágico realiza todas as suas vontades. Ele tem a faculdade de evocar na realidade mais coisas do que os outros podem sequer sonhar. Suas palavras seus gestos, seu piscar de olhos, seus pensamentos mesmo são forças. Toda pessoa transmite eflúvios, influências aos quais curvam-se a natureza, os homens, os espíritos e os deuses. (MAUSS, 2003, p.70).

Posteriormente a família Abihatsira se estabeleceria em Tefilalet no Marrocos, aonde nasceu Ysrael Abihatsira em 1890. Aos 31 anos de idade Baba Sali, já era um conhecido rabino no Marrocos, pois assumira o lugar de seu pai, Ribí Mesoud no comando da escola rabínica de Tefilalet. Após longa temporada em Israel, retornou à condição de líder espiritual no Marrocos, de onde somente se afastou para imigrar definitivamente para Israel em 1964, já com 74 anos de idade, cf. Ben-Ami (1998); Bilu & Ben-Ari (1987).

O aniversário da morte de Baba Sali é celebrado em uma espécie de memorial, construído ao lado do cemitério de Netivot, cidade onde Baba Sali faleceu aos 94 anos de idade, em 1984.

O comparecimento a esta celebração na tarde e na noite de 13 de janeiro de 2005, não só marcou o meu aprofundamento no trabalho de campo em Israel, como também marcou o encontro de mais uma semelhança entre o judaísmo marroquino de Israel com o judaísmo marroquino que é cultivado na Amazônia.

As semelhanças neste caso são poucas mas, muito interessantes a começar pelo santo homenageado tão calorosamente em Israel, que nas comunidades da Amazônia é totalmente desconhecido. Existem outros rabinos que são reverenciados nas comunidades de Belém e Manaus, mas sempre em uma posição secundária a do Rabi Shimon Bar Yochai, maior alvo de devoção para estas comunidades.

No entanto, o rabino Baba Sali nem sequer é mencionado nestas comunidades. Baba Sali somente passou a ser um pouco conhecido e reverenciado em Belém a partir do contato que membros desta comunidade tiveram com o culto a este rabino em Israel. Mas a veneração é na maioria das vezes uma escolha pessoal e restrita. Não mobiliza a comunidade como um todo como as *hilulot* em homenagem a Ribi Shimon e Ribi Meyr, que abordaremos posteriormente neste mesmo capítulo.

Neste momento vamos nos deter à descrição das celebrações e das homenagens em memória do rabino Baba Sali em Israel, tentando compreender qual a importância deste ritual na manutenção, como também, na construção da identidade judaico-marroquina, que compõe o amplo conjunto de identidades judaicas que coabitam o Estado de Israel.

No entardecer do dia 13 de janeiro de 2005, o trânsito para a pequena cidade de Netivot, ao sul de Israel localizada no deserto do Neguev, já

dava sinais de congestionamento ainda na estrada de acesso a cidade. Todos os carros e ônibus convergiam para o cemitério onde está localizado o santuário erguido em homenagem a Baba Sali. Quanto à consagração de um espaço sagrado Eliade nos explica que:

Todo espaço sagrado implica em uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente [...] a teofania consagra um lugar pelo próprio fato de torná-lo “aberto” para o alto, ou seja, comunicante com o céu, portanto paradoxal de passagem de um modo de ser a outro. (ELIADE, 2001, p.30).

Ao lado do monumento que abriga a sepultura de Baba Sali foi montada uma cerca de proteção com boa área de diâmetro. No interior do cercado estava posicionado um forno onde eram atiradas as velas que logo se converteriam em uma imensa fogueira de cera em homenagem à memória de Baba Sali. O local para incineração das velas foi reproduzido tal qual nos cemitérios do Marrocos. Os locais para incineração são uma extensão dos limites sagrados fora do túmulo do *Tzadick*. Ao redor da fogueira se aglomeravam centenas de peregrinos que atiravam velas nas chamas ou fazendo pedidos para Baba Sali, ou retribuindo com as velas os pedidos alcançados.

No interior do parque montado aos arredores do túmulo se formou um pequeno mercado, que vendia desde artigos religiosos até roupas e calçados. Outra área com mesas e local para assar carne foi destinada para os churrascos familiares, local onde nas primeiras horas do dia foram sacrificados carneiros em homenagem ao rabino.

De acordo com Ben-Ami (1998, p. 172) “They (Moroccan Jews) have faithfully reproduced the practices that marked the festivities in Morocco, including the ritual slaughtering, prayers, the *se’udah*, staying overnight at the holy premises, and so forth”.

O costume marroquino, assim como, de muitos judeus orientais, como os judeus iraquianos, tunisianos e argelinos, de sacrificar carneiros, se apresenta como um forte elemento formador da etnicidade destes grupos, como já abordado com mais propriedade no capítulo anterior. O olhar etnográfico neste capítulo privilegiará a adoração do *tzadick* em si.

O túmulo de Baba Sali está no interior de um imenso salão com grandes portas e janelas arqueadas. No meio do salão há um muro grosso que não chega a alcançar o teto abobadado do recinto. No interior do muro está abrigada a sepultura do rabino que divide o recinto em duas partes; uma destinada aos homens e outra com entrada independente, para as mulheres. Anexo ao salão do sepultamento existe uma grande sinagoga, a qual concentrava uma imensa massa de fiéis que rezavam salmos em coro.

Conforme nos explica Eliade:

No interior do recinto sagrado o mundo profano é transcendido. [...] no recinto sagrado, torna-se possível a comunicação com os deuses; conseqüentemente, deve existir um “porta” para o alto, por onde os deuses podem descer à Terra e o homem pode subir simbolicamente ao Céu (ELIADE, 2001, p.29).

No lado masculino do templo uma turba de homens se empurrava na intenção de tocar a parede da sepultura, ou ainda encostar nas paredes pequenas garrafas de azeite, ou pequenas garrafas de *arack* (*bebida alcoólica a base de anis*), para que estas ficassem impregnadas da *shechináh*/ do hebraico energia divina, um conceito similar neste caso ao conceito de *mana* cotejado por Mauss:

[...] o *mana* é uma força e, especialmente, a dos seres espirituais, isto é, das almas dos antepassados, e dos espíritos da natureza. Ele é que torna estes seres mágicos. Com efeito, essa força não pertence a todos os espíritos da natureza são, por essência, dotados de *mana*; mas nem todas as almas dos mortos o são; somente são *tindalos*, isto é, espíritos eficazes, as almas dos chefes, quando muito as almas dos chefes de família, e mesmo dentre aqueles cujo o *mana* se manifestou em vida ou por milagres depois da morte. (MAUSS, 2003, p.144).

Desta maneira, as garrafas após encostadas nas paredes do túmulo do *tzadick*, se convertiam em remédios para as mais diversas enfermidades. (ver foto 3.1.2) Mesmo no interior do santuário, assim como do lado de fora, eram vendidas garrafas de azeite e de *arack* com fotos de Baba Sali, que eram rapidamente consumidas, abençoadas e então levadas pelos fiéis como o mais precioso dos elixires.

Do outro lado do túmulo só pude observar o recinto feminino pelo lado de fora, já que o judaísmo ortodoxo proíbe o contato direto entre homens e mulheres, principalmente nos momentos de oração.

Pelo que pude observar à distância, a sala das mulheres não estava tumultuada como o salão dos homens. As mulheres rezavam de forma mais serena e contida. Levavam a ponta dos dedos nos lábios, depois de um leve beijo a ponta dos dedos cobriam os olhos. Recostavam na parede do túmulo, cabeças cobertas por coloridos lenços de seda, e balbuciavam os mais diversos pedidos, ou agradecimentos, que eu, que observava à distância, me perguntava por quais razões seriam. Algumas mulheres ao deixar o recinto, deixavam também seus lenços coloridos como forma de devoção. Uma delas até pendurou ao lenço uma argola decorativa para lançá-lo de modo que este ficasse preso no alto da parede da sepultura, junto a outros lenços que coloriam o lado feminino do túmulo do *tzadick*. (ver foto 3.1.3)

3.3.1 Nos arredores do santuário: confrontos entre os espaços do sagrado e do profano

O entorno do santuário era tão movimentado quanto o interior. Uma diversidade de acontecimentos se dava concomitante à adoração ao *tzadick*. No

meio de muitos transeuntes, alguns em agradecimento pagando promessa por algum pedido alcançado se vestiam com indumentária semelhante a de Baba Sali. Túnicas em tecido de algodão muito simples, com um capote para cobrir a cabeça junto com grandes solidéus, ou *darbush*, o gorro vermelho em formato de copo, já citado nos capítulos anteriores. Alguns destes peregrinos eram muito velhos, com longas barbas brancas, apoiados em cajados, era como se tivessem saído naquele instante de aldeias nas montanhas Atlas no Marrocos.

Em bancas improvisadas, muitas mulheres se revezavam para alimentar os peregrinos. Imensas bacias de cuscuz eram servidas com sopa quente, para aplacar a fome e o frio daqueles que passariam a noite em vigília. É um costume muito forte entre os marroquinos oferecer alimentação para os necessitados, ou peregrinos, como forma de pagamento de promessas, ou pela elevação da alma de entes queridos, ou pelo exercício do mandamento da caridade/*tsedaká*.

Muitas pessoas pediam esmolas ou vendiam velas ou pequenos barbantes vermelhos com uma miçanga azul, ou com um pequeno olho, para ser atado ao pulso para afugentar o mau-olhado. Os pedintes, alguns deles com defeitos físicos, ao atarem o barbante vermelho ao pulso de um doador de esmolas, proferiam bênçãos de saúde e boa fortuna. O poder atribuído na ocasião da *Hilulah* a estes indivíduos que ocupam os estratos mais baixos da sociedade israelense pode ser explicado a partir das palavras de Turner (2008, p. 241) que afirma: “Esse desamparo secular, no entanto pode vir a ser compensado por um poder sagrado, o poder dos fracos, que deriva, por um lado, da natureza ressurgente e, por outro lado, da recepção de conhecimento sagrado.”

Outros pedintes trocavam esmolas por velas que eram atiradas na enorme fogueira ao lado do santuário. Um aglomerado de gente parava próximo à cerca que delimitava a área da fogueira se concentrava por alguns segundos, fazia uma oração ou pedido e depois atirava uma vela, ou um maço de uma só vez, ou uma a uma, na esperanças que seus pedidos fossem realizados. (ver foto: 3.1.4).

A certa altura da noite as labaredas chegaram a alcançar cinco metros de altura, chamando atenção do corpo de bombeiros que com jatos d'água tentavam diminuir o tamanho das chamas, que em poucas horas voltariam a subir pelo crescente número de velas que eram atiradas. (ver foto 3.1.5).

Quanto mais me distanciava da fogueira e do santuário, os limites mais sacralizados do espaço, percebia que o clima da *hilulah* se tornava mais descontraído, e que dentro do mesmo espaço se revezavam os aspectos sagrados e profano da festividade um aspecto que Eliade classifica como “espaço limiar”.

O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo distancia entre os dois modos de ser, profano e religioso. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem a opõe os dois mundos – e o lugar paradoxal onde estes dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar passagem do mundo profano para o mundo sagrado. (ELIADE, 2001, p.29).

Para alcançar o local do onde era realizado um show de música israelense de estilo oriental/*mizrachy* com cantores marroquinos, ou israelenses de ascendência marroquina ou oriental, era necessário atravessar o mercado com suas tendas coloridas, vendendo desde jogos de panela, roupas, e principalmente artigos religiosos.

Desenhos de Baba Sali em sua célebre pose com a mão direita erguida, fechada levemente em forma de concha levada próxima ao rosto, gesto

sempre usado para abençoar seus seguidores (ver foto: 3.1), poderiam ser comprados em diversas barracas, para a proteção dos lares e de locais de trabalho. Ignorando assim o segundo dos dez mandamentos que afirma:

Não farás para ti imagem esculpida, nem figura alguma do que há em cima no céu, nem em baixo na terra, nem nas águas debaixo da terra. Não te encurvarás diante delas, nem as servirás; porque eu, o Senhor teu Deus, sou Deus zeloso, que visito a iniquidade dos pais nos filhos até a terceira e quarta geração daqueles que me odeiam, e uso de misericórdia com milhares dos que me amam e guardam os meus mandamentos. (Êxodo 20: 1-1).

Nas tendas também eram encontradas uma profusão de garrafas de arack e azeite com fotos e desenhos de uma diversidade de rabinos que, se abençoadas, se converteriam em remédio. Caso o óleo não fosse abençoado na sepultura do rabino, o óleo era suficiente requintado para acender nas casas as lamparinas pelos mortos, pelos *tzadikim*, ou ainda, pela chegada da sábado, pois muitas comunidades de judeus sefaraditas ou orientais acendem pequenas lamparinas de azeite para receber o sábado, ao invés de duas velas como em outras comunidades.

Além das garrafas eram vendidos também muitos amuletos em forma de olho em azul turquesa, muitas *hamsás*, amuletos em forma de mão espalmada usada contra o mau-olhado. Uma quantidade de cartõezinhos em forma de pequenas bênçãos combinadas a fotos ou desenhos de rabinos, ou combinações cabalísticas que auxiliariam nas mais diversas necessidades.

Outras barracas vendiam doces marroquinos afogados em calda de açúcar, como também, muitas barracas de roupas árabes. Vendendo *darbushes* de todos os tamanhos, tiaras adornadas com pedras e pingentes, e muitas túnicas. Indumentária esta que geralmente são usadas pelos judeus marroquinos ou orientais em ocasiões como as cerimônias de *henna* às vésperas de casamentos,

ou para celebrar o festival de *mimuna* como ressaltado no capítulo anterior. (Ver foto: 3.1.7)

O certo que estes trajes árabes confeccionados de forma carnavalesca com tecidos excessivamente brilhosos e muitas pedrarias, não só corrobora com uma idéia alegórica do mundo árabe tal qual descreve Said (2001) que aborda a criação de um oriente como invenção do ocidente.

No centro do mercado estava um suporte do iluminado com lâmpadas fluorescentes e jogos de luzes coloridas piscando para chamar atenção para o leilão de Rolos de Salmos com cerca de um metro altura, envoltos em uma bonita capa prateada, com desenho e inscrições em hebraico. Na base do suporte uma grande fotografia de Baba Sali que seria rifada antes do leilão. (Ver foto: 3.1.6)

Todos estes detalhes descritos sobre a *hilulah* de Baba Sali ilustram como os rituais de veneração aos *tzadickim* foram trasladados e reproduzidos em Israel, e a modificação da função destes rituais para os judeus marroquinos em uma nova realidade.

No Marrocos a *zyriah*, a peregrinação, para as *hilulot* possuía uma função lúdica, em uma sociedade aonde não havia muitas opções de lazer conforme nos explica Ben-Ami:

It should be born in mind that in Morocco, during the historic period under discussion here, there were no recreational facilities or institutionalized vacations. The only days of relaxtion in natural surroundings were those spent at a saint's shrine immediately after Passover and sukkot, both seasons when the weather is generally clement. (BEN-AMI, 1998, p.189).

Já em Israel as peregrinações não só instituem atividades de lazer ou religiosas para os seus fiéis, mas também, ajudam a reafirmar as identidades étnicas e promovem o encontro de pessoas provenientes da mesma localidade no

Marrocos que foram assentadas em diferentes localidades do território israelense.

Em Israel os *sadickim* adquiriram uma nova função: além de aplacar as dificuldades dos primeiros anos da imigração do Marrocos para Israel, a realização das *hilulot* ajudou diretamente a dinamizar a economia de lugares sem maiores atrativos como a cidade de Netivot onde a *hilulah* de Baba Sali foi realizada.

Spatially, the changes have been circumscribed to such matters as the erection of the facilities around the sites (e.g., synagogues, abattoirs, covered compartments for lighting candles, public bathrooms, improvised parking lots, signboards, and area for visitors). Socially, the effects of the new holy sites have been in the mobilization of locally based kith and around such activities as escorting visitors, ritual slaughtering, preparing refreshments, and cleaning the surroundings. (BILU, 1987, p.62).

Ou ainda os *tzadickim* passam a ser parte integrante dos conflitos entre israelenses e palestinos.

The most important aspects of their activities in Israel, however, seems to drive that nation's security situation. Today's saints carries a gun, defends borders, informs his disciples when war is about to break out, predicts alerts, orders the people into shelters, and announces an eminent cease-fire or victory. (BEN-AMI, 1998, p.175).

Mesmo com todas as particularidades referentes à sociedade israelense, diversos aspectos do culto aos *sadickim* em Israel remetem também aos costumes dos judeus marroquinos na Amazônia. Os doces, as velas, o leilão, as promessas e o oferecimento de *tzsedacá* aos necessitados são elementos que perduram até hoje nas comunidades judaicas da Amazônia, mas com as devidas diferenças. Antes de percebermos como estes elementos foram adotados em outras circunstâncias, iniciaremos a seguir a segunda parte dessa etnografia em Israel. Que foi a visita à *hilulah* de Ribí Shimon Bar Yochai.

3.4 Bar -Yochai: um santo; meio milhão de seguidores

Assim era a manchete de uma vasta reportagem publicada no jornal israelense *Yediot Ha'Haronot* do dia 24 de maio de 2005 sobre a *hilulah* de *Ribi Shimon Bar-Yochai*. (ver foto 3.2)

O meio milhão de seguidores referidos na manchete, na verdade, era o número estimado de pessoas que visitariam o santuário de Meron ao norte de Israel, onde está sepultado Shimon Bar-Yochai. Autor do *Zohar*, ou, “O Livro do Esplendor”, obra mestra dos estudos cabalísticos, ou seja, da mística judaica.

Bar-Yochai viveu no segundo século da era comum, na região da Galiléia, na época sob ocupação dos romanos. Além de pai da mística, a este rabino são atribuídos incontáveis milagres e feitos, como o de passar treze anos recluso em uma caverna, vivendo dos frutos de uma alfarrobeira e da água de uma fonte que milagrosamente brotou das pedras da gruta onde Bar-Yochai e seu filho Elazar se refugiaram da perseguição dos romanos, que proibiam o estudo e propagação das leis judaicas⁴⁹. Os místicos judeus afirmam que nesta caverna Bar-Yochai recebeu a visita dos espíritos de Moisés e do profeta Elias, e com estes auxílios escreveu “O Livro do Esplendor”. Mesmo sob perseguição dos romanos o isolamento extremo atribuído a Bar-Yochai é um componente da personalidade do mago, como nos explica Mauss.

Assim em plena sociedade o mago se isola, com mais forte razão quando se retira no fundo dos bosques. Mesmo em relação aos colegas, ele mantém quase sempre uma postura de reserva. O isolamento, como o segredo, é um sinal quase perfeito da natureza do rito mágico. Este é sempre obra de um indivíduo ou de indivíduos

⁴⁹ Sobre Shimon Bar-Yochai ver: **O Zohar**: o livro do esplendor/passagens selecionadas pelo rabino Ariel Bension (1880- 1932); prólogo Miguel de Unamuno; tradução das passagens do Zohar e introdução Rosie Mehoudar. São Paulo: Polar, 2006. Ver também Scholem (1972, p.157- 247) e Ben-Ami, (1998, p- 201).

que agem de modo privado; o ato e o ator são cercados de mistérios. (MAUSS, 2003, p.60).

Por todos estes atributos este rabino é venerado por uma grande quantidade de judeus em Israel, visto o número de pessoas estimado pelos jornais que na noite de *Lag Ba'Omer* se dirigiram para o santuário. A reportagem do jornal era bastante ilustrativa, trazendo um pequeno mapa da região, sinalizando os locais de acesso, já que toda a área do monte Meron estaria isolada e policiada para evitar quaisquer incidentes, já que o fluxo de pessoas esperado era muito grande.

O período entre a festividade de *pessach* e *shavuot*, que celebra o recebimento dos dez mandamentos por Moisés no Monte Sinai, é chamado de *Omer*. A palavra *Omer*, do hebraico, significa feixe, em alusão aos feixes de cevada que eram levados em oferenda ao grande templo de Jerusalém. Por isso é conhecida também como a Festa da Colheita. É também um período de reclusão, reflexão e luto, que é quebrado no 33º dia do *Omer* dia do Aniversário da morte de Shimon Bar-Yochai.

Após o 33º dia do início do *Omer*, ou o *Lag- Ba' Omer*, festas e casamentos podem voltar a ser celebrados, assim como barbas e cabelos podem voltar e ser aparados. Ainda é costume em muitas comunidades judaicas e principalmente entre os judeus ortodoxos, realizar na noite de *Lag- Ba' Omer* o primeiro corte de cabelo dos meninos, aos três anos de idade⁵⁰. Os cabelos são cortados bem curtos, deixando somente os cachos nas laterais, acima das orelhas, denominados *peiot*, sinalizando através do corte de cabelo que se trata de um judeu pio, observante dos preceitos judaicos.

⁵⁰ Segundo explicações dos rabinos uma árvore não pode ser podada antes dos três anos de idade, antes da primeira florada e dos primeiros frutos. E o mesmo acaba se aplicando aos meninos que não tem suas madeixas aparadas antes de completarem seu terceiro ano de vida.

Na noite de *Lag Ba' Omer* são acesas enormes fogueiras, que segundo explicações são chamas em memória de Ribi Shimon, ou ainda, relembram a imensa luz que brilhava quando Ribi Shimon faleceu.

Em 27 de maio de 2005, na minha incursão a campo, os caminhos que levavam ao monte Meron estavam iluminados com imensas fogueiras acesas nos campos da Galiléia. Caminhos estes que também estavam congestionados, por conta do imenso fluxo de veículos, pois todos deveriam estacionar no sopé da montanha, adentrar nas áreas isoladas pela segurança, e então tomar o ônibus interno que levaria até o topo do monte onde o *tzadick* está sepultado.

Uma diversidade de pessoas lotava rapidamente os ônibus que a todo minuto partiam do sopé da montanha em direção ao santuário. Dentre os passageiros vislumbrávamos desde os judeus mais seculares, mas chamava atenção a quantidade de judeus ortodoxos provavelmente de origem asquenazita, com suas famílias extensas, que na sua grande maioria tinham um pequeno menino de três anos, vestido com roupa especial, calça e colete em cetim e veludo, para celebrar o primeiro corte de cabelo.

No topo da montanha, além da grande quantidade e diversidade de pessoas, era possível vislumbrar também as mais diversas correntes judaicas, todos os grupos querendo prestar suas devidas homenagens ao pai do misticismo judaico e atrair mais devotos para suas fileiras em um intenso movimento de proselitismo interno.

Na *hilulah* de Ribi Shimon além do mercado que habitualmente se forma em torno dos santuários durante *hilulot*, existiam também vários locais de apresentação, projeção de filmes, e distribuição de material impresso de vários

grupos judaicos. Desde grupos reformistas americanos, até as correntes mais ortodoxas do judaísmo.

Após a área do mercado, um caminho mais estreito conduzia ao santuário, o fluxo de gente subindo nesta direção era intenso e contínuo, alguns locais eram escolhidos para o acendimento de velas, que iam aumentando e se somando com o avançar das horas. Conforme nos aproximávamos da cripta onde o rabino estava sepultado os lados iam se distinguindo, até percebermos que os homens estavam de um lado do templo, e de outro lado estavam as mulheres e as crianças. (ver foto 3.2.1)

A geografia interna do santuário é complicada. Creio que os inúmeros anexos foram construídos e se somando conforme a necessidade foi aparecendo. São inúmeras as salas de orações, pequenas sinagogas, corredores e passagens que circundam a sepultura de Ribi Shimon. O entendimento dessa geografia se tornava ainda mais difícil devido a turba de fiéis que se acotovelava nos corredores para chegar até a câmara principal onde o *sadick* está sepultado.

Cheguei ao salão principal empurrado pela multidão, as primeiras fileiras mais próximas à sepultura estavam tomadas por judeus ortodoxos com seus chapéus e paletós pretos, nas paredes do túmulo foram grudados diversos agradecimentos: curas, pedidos de oração, votos por saúde. (ver foto 3.2.2)

Permaneci de pé comprimido em uma área que naturalmente se formou em um dos cantos do salão, onde homens que não estavam vestidos como ortodoxos se aglutinavam. Muitos ficavam alguns minutos na sala, rezavam e saiam, outros permaneciam mais tempo, porém a grande maioria dos homens que se aglutinava no salão eram judeus ortodoxos. Fiquei impressionado com o estado de êxtase de alguns devotos que ao adentrarem no salão eram

tomados por uma espécie de histeria coletiva, bradando elogios para Ribí Shimon. –“*Ribi Shimon Ha’ Gadol* / o grande, *Há’ sadick* / o justo, *Ha’ Kadosh*/ o santo. De acordo com Mauss (2003, p. 86): “todas estas práticas colocam os oficiantes e seus clientes nem estado de especial, não apenas moral e psicologicamente, mas às vezes fisiologicamente distinto de seu estado normal.”

Deixei a câmara principal buscando a saída da cripta, acabei saindo por uma das laterais do templo em um refeitório repleto de homens que comiam avidamente em anexo havia uma grande cozinha, coordenada por algumas senhoras. Fiquei observando o cardápio e percebi logo nos primeiro instantes que toda a comida servida era referente aos judeus do leste europeu. Seus patês de ovos, peixes defumados, bolas de peixe com molho de raiz forte, sopas com bolas de *mata*, e outras iguarias, que em momento algum estavam associadas ao judaísmo marroquino que me proponho a analisar neste trabalho.

Este na verdade não foi único detalhe a respeito da ausência do judaísmo marroquino que me chamou atenção neste evento como um todo, na verdade a ausência de elementos do judaísmo marroquino foi percebida desde o início desta incursão em campo.

3.4.1 *Hilulah* de Ribí Shimon: a ilusão que o campo desfez

Quando decidi estudar a *hilulah* de Ribí Shimon como um dos mais importantes rituais que ajudam a emoldurar a identidade dos judeus marroquinos, imaginei que esta celebração tivesse para os judeus marroquinos

em Israel a mesma importância que possui para os descendentes de judeus marroquinos na Amazônia.

Até mesmo porque antes de minha incursão ao campo, de acordo com a bibliografia coletada na Biblioteca da Universidade Hebraica de Jerusalém, mas especificamente no livro “The predicament of homecoming Cultural and social life of North African immigrants in Israel”, continha fotos que registravam as celebrações da *hilulah* de Rebi Shimon como sendo algo predominantemente dos judeus orientais.

Mulheres tocando *drabuck*, muito adornadas com enfeites de cabelos e brincos em estilo arabesco, nas mesmas fotos um jovem de tez escura de características bem arabizadas tocando um alaúde, anciãos em vigília lendo o *Zohar* durante a noite. Toda essa iconografia me impulsionava a imaginar a *hilulah de Rebi Shimon*, similar às celebrações realizadas na Amazônia, para as quais meu olhar já se encontrava direcionado. Ou ainda, algo mais similar às celebrações da *hilulah* de Baba Sali que havia observado anteriormente, ou ainda, correspondiam às descrições de Ben-Ami:

The *lag Ba’Omer* celebration at Mt. Meron is attended by thousands of Moroccan Jews, many of whom arrive several days in advanced, pitch tents and revel in the beauties of nature, as they did during large *hilulot* in Morocco. (BEN-AMI, 1998, p.176).

Mas estava completamente enganado em minhas expectativas. O que encontrei no Monte Meron era distinto que eu pressupunha, como também do que eu já havia lido a respeito da celebração. Ao invés das roupas, comidas, ou danças orientais, todas as referências na celebração da *hilulah* de Ribi Shimon Bar-Yochai remetiam ao judaísmo ortodoxo do leste europeu.

As roupas que em outras épocas faziam referências aos grupos judaicos orientais e seus costumes arabizados, no período de minha incursão ao

campo foram substituídas majoritariamente pelos paletós e chapéus pretos dos judeus ortodoxos. A única referência que percebi da vestimenta oriental na *hilulah* de Ribí Shimon foi, no mercado de variedades, uma única barraca de roupas orientais, como as que estavam montadas na *hilulah* do Baba Sali em Netivot.

Procurei insistentemente em locais diferentes da celebração, ao menos algum elemento de indumentária que fizesse referência ao judaísmo oriental ou marroquino, no entanto o que se observava; desde o estacionamento no sopé da montanha, ou no interior do túmulo do santo, era a predominância da indumentária ao estilo dos ortodoxos.

Do lado de fora do santuário acontecia uma gigantesca apresentação de dança. De um balcão suspenso em uma das laterais do santuário um cantor e seu conjunto musical executavam cantigas em ídiche, e centenas de homens dançavam abraçados ombro a ombro, formando grandes círculos, alguns tão grandes que chegavam a abrigar dois círculos menores em seu interior. Alguns homens se desafiavam no interior dos círculos, competindo quem equilibrava, dançando por mais tempo, uma garrafa na testa. Outros rodopiavam em pares, até atingir uma velocidade estonteante.

Em momento algum na celebração da *Hilulah* de Ribí Shimon percebi qualquer alusão em forma de música ou de dança referentes ao judaísmo sefardita e/ou oriental. Conforme fui me familiarizando com o local da celebração, das pessoas que ali estavam, dos rituais realizados, fui me convencendo que aquela incursão em campo não traria os resultados esperados, já que estava impulsionada por outras expectativas que era de encontrar um ritual ligado diretamente ao judaísmo oriental, ao judaísmo marroquino.

Por outro lado, acontecimentos como estes são recorrentes na trajetória dos antropólogos, esta não será nem a primeira nem a última hipótese que será desfeita em campo. No entanto, este acontecimento foi propício para mostrar que nas comparações que prevalecem nesse trabalho entre as comunidades de judeus marroquinos na Amazônia, e as comunidades de judeus marroquinos em Israel nem sempre os elementos que compõe o repertório étnico que estrutura a identidade destes grupos possuem a mesma significação para ambos.

Como o caso da *hilulah* de Ribí Shimon, que embora possa ter recebido judeus marroquinos dentre o seu meio milhão de participantes, não se evidencia atualmente em Israel como um ritual atribuído aos judeus marroquinos, ou que esteja relacionado à construção e/ou manutenção da etnicidade deste grupo, no entanto a celebração da *hilulah* de Ribí Shimon é um dos principais componentes na estruturação da identidade dos judeus marroquinos na Amazônia.

Vejamos então na etapa seguinte deste capítulo, como a realização das *hilulot* que mobilizam os mais diversos setores das comunidades judaicas da Amazônia diferem substancialmente da posição que as *hilulah* ocupam em Israel.

3.5 A devoção aos *tzadickim* na Amazônia

O costume de veneração dos *tzadickim* foi mantido de diversas maneiras dentre os judeus que imigraram do Marrocos para Amazônia. Podemos percebê-los através das quadras separadas no cemitério israelita de Belém, onde

descansam homens que por sua conduta religiosa foram enterrados com honras de santos. Ou do rabino Shalom Muyal da cidade de Manaus, que foi enterrado no cemitério católico e tornou-se alvo de veneração, tanto por parte dos judeus como por parte dos católicos. Ou ainda, o culto doméstico dos *tzadickim*, e a valorização das famílias que possuíam *tzadikim* em sua genealogia conforme nos descreve Sultana Levy Roseblatt:

Do ponto de vista dos judeus marroquinos, a nobreza é baseada no número ou magnitude de rabinos entre os ancestrais. Minha avó, Hália Dabela, era descendente de Rebi Eliezer Dabela, um rabino a quem se atribuíam milagres. Um deles foi fazer parar uma enchente, marcando com o seu bastão até onde as águas deviam chegar. Usava sempre esse bastão, que se encontra entre seus descendentes em Casablanca, e um colar de âmbar que minha avó Hália herdou e é conservado na nossa família. Esse colar era pendurado na cama dos enfermos e das parturientes pelos seus efeitos milagrosos (ROSEMBLATT, 2000).

A celebração das *hilulot* em homenagens aos *tzadickim* é um costume que os judeus marroquinos conservaram na Amazônia ao longo de quase dois séculos depois da imigração para a região. O que se escuta dos membros mais antigos das comunidades de Belém e Manaus é que este costume foi conservado primeiramente de maneira domiciliar (ver foto: 3.3.1), ou seja, determinadas famílias eram responsáveis pelas celebrações em louvor a determinado *tzadick*. Como o caso da família Pazuelo/Mendes desde que estava radicada no município de Parintins no Estado do Amazonas realizava a *hilulah* em louvor a *Rebi Meyr Baal Ha'ness*⁵¹.

Segundo Renée Pazuelo⁵² sua avó, Sol Azulay Mendes, tinha grande devoção por Ribí Meyr, a quem dedicou um de seus filhos como promessa,

⁵¹ Ribí Meyr Ball Ha' ness: Rabino que viveu no período romano, a quem são atribuídos inúmeros milagres, e muitas contribuições para os comentários das leis judaicas (*Mishná*) e por isso recebeu o título de senhor dos milagres/ *baal Ha'Ness*. O auxílio de *Baal Há' ness* sempre é solicitado em momentos de muita aflição, geralmente com a seguinte invocação: “*Elochay d' Meyr aneni / Deus de Mayr responda-me*”. In: **Morashá Ed. 47 Dez 2004.**

⁵² Entrevista com Renée Pazuelo concedida em 08 de outubro de 2007.

inclusive *nombrando*⁵³, como costumam se referir os mais antigos, o filho com o nome de Meyr. O ato de dar o nome de um *tzadick* a um filho é descrito por Ben-Ami como uma aliança perpétua entre o fiel e o *tzadick*:

The alliance can be created in a variety of ways, such as through a dream, a first visit to a saint's grave, a lifesaving miracle, or the saint's intervention to cure an illness. In some cases it may be an extension of an existing covenant between a worshipper's parents and the saint. In this case the relationship is expressed by naming a child after the saint or giving his first haircut at the sacred tomb. (BEN-AMI, 1998, p.193).

Em sua casa no município de Parintins, no Estado do Amazonas, Sol Mendes todos os anos ofertava uma farta *seudáh/ceia*, com muitas frutas, velas, e saladas marroquinas em louvor ao *tzadick* e pela restituição da saúde do filho, que levava o nome de seu protetor.

Este costume foi passado para a mãe de Renée, Simi Pazuello Mendes, que seguiu com a tradição iniciada pela sogra quando a família transferiu-se de Parintins para Belém.

O motivo da continuidade da tradição também passou por outra promessa: a recuperação do neto, Salomão, que padecia de problemas cardíacos. Durante mais de uma década a celebração de deu na residência de Simi Pazuello Mendes, que abria sua casa para toda a comunidade israelita de Belém que quisesse tomar parte do ritual.

O ato de fazer promessas para rabinos tidos como *tzadickim* é um costume que causa muita estranheza em vários setores do judaísmo e na Amazônia, também causa estranheza na população local, pois o ato de fazer promessas para santos é muito comum no catolicismo popular, parecendo no mínimo estranho que no judaísmo existam práticas similares.

⁵³ Nombrar: termo em espanhol e também em Haquitia que corresponde ao ato de nomear os filhos com os nomes dos avós ou ainda de personalidades do judaísmo.

Estas práticas são similares às práticas católicas em muitos aspectos, como o ato de oferecer velas e donativos em memória do santo em agradecimento a pedidos atendidos. Mas outras práticas para recompensar as graças concedidas pelo *tzadick* ou por seu intermédio, são próprias do judaísmo. Como o caso da família Pazuello/Mendes que realizava a *hilulah* em sua residência.

Somente com o passar dos anos que as *hilulot* deixaram de ser celebrações domiciliares e passaram a ocupar o espaço coletivo da sinagoga e do Centro Israelita do Pará. Mesmo que a *hilulah* de *Ribi Meyr* tenha se tornado uma celebração coletiva, ainda são os membros da família Mendes/Pazuello que são os principais responsáveis pela organização da ceia que agora é oferecida no salão de festa de uma da sinagoga *Shaar Ha' Shamaym/* Portão do céu, em Belém. (Ver foto: 3.3.2)

Geralmente o ritual se inicia com todos os homens sentados em torno da ceia, então são realizadas as orações em louvor a *Ribi Meyr*. Os homens entoam o seguinte cântico em hebraico várias vezes: - *Baal Ha' ness, Hu ha ish ha Elohim/ O senhor dos milagres, ele é um homem de Deus*. Depois é recitado o *kadish*, oração em intenção dos falecidos, e neste caso pela elevação da alma de *Ribi Meyr*. Então são recitadas as mesmas orações proferidas nos rituais mortuários. Enquanto os homens rezam, as mulheres conversam os assuntos mais diversos, e as crianças em algazarra esperam pelo leilão já tendo em mente os brinquedos que irão arrematar.

Muitas senhoras se revezam acendendo velas em mesas posicionadas nos fundos do salão. Em cima de mesas compridas são colocadas grandes bandejas de panificação, onde são acesas centenas de velas pelos mais diversos

motivos. Muitos homens acendem suas velas, mas o que percebi durante o período de tempo que me posicionei próximo a mesa para observar o movimento é que a frequência maior para o acendimento das velas era de mulheres.

Algumas sutilmente levavam a ponta dos dedos próximo às chamas, e em seguida tocavam a ponta dos dedos nos olhos, ficando concentradas pedindo por seus familiares ou agradecendo pelas realizações concedidas pelo rabino. De quando em vez em meio ao barulho do salão se escutava uma mãe, ou avó, clamando próximo as velas “– *meu Ribí Meyr cento e vinte anos para meus filhos meus netos...*”.

Terminadas as orações na mesa do banquete, o rabino proferiu as bênçãos sobre os alimentos da ceia que foi servida ao grande público.

Geralmente uma quantidade muito grande de frutas é servida. Uma das senhoras que preparava a mesa antes da cerimônia me explicava que sempre na *hilulot* dos rabinos eram servidas frutas, pois além de ser *kasher*, é a comida dos rabinos, em alusão a lenda de Ribí Shimon Bar-Yochai, que passou treze anos se alimentando dos frutos de uma alfarrobeira. (ver foto 3.3.4)

Depois de servida a ceia iniciaram os leilões. Primeiro foram leiloadas as velas que adornam a ceia. As senhoras que organizam o banquete se encarregam de trazer alguns candelabros de casa, outros candelabros pertenciam à sinagoga, e outras velas foram acesas na mesa do banquete em pequenos copos.

As velas foram leiloadas uma a uma, geralmente são arrematadas em agradecimento por algo alcançado, restabelecimento de saúde, ou pela memória de algum ente querido, por quem a vela será acesa. Todo o dinheiro arrecadado com os leilões é revertido em prol das duas sinagogas de Belém.

Embora a prática dos leilões seja muito popular dentre os judeus sefaraditas, e tenha sido observada nas *hilulot* em Israel, os leilões foram instituídos na comunidade de Belém quando as celebrações das *hilulot* deixaram de ser realizadas nas residências e passaram a ser realizadas na sinagogas e dependências do Centro Israelita do Pará. Sendo o saldo arrecadado na *hilulah* de Ribi Meyr revertido em prol das sinagogas, e o saldo da *hilulah* de Ribi Shimon revertido em prol do Centro Israelita do Pará.

As arrecadações dos leilões representam considerável parte do orçamento anual destas entidades, sendo que na mesma ocasião também são realizados os leilões em prol do grupo juvenil *Kadima*, e do grupo da Melhor Idade *Gil Ha'zahav*.⁵⁴

Desta maneira, além das *hilulot* possuírem uma importância simbólica muito grande para os judeus na Amazônia, desde o seu passado no Marrocos as *hilulot* também são eventos importantes para o grupo do ponto de vista econômico, já que as arrecadações ajudam decisivamente na manutenção das estruturas funcionais do grupo como um todo.

Os produtos leiloados são diversos, os brinquedos que atraem a cobiça das crianças, eletrodomésticos, jóias e, principalmente, produtos importados de Israel. Geralmente os produtos de Israel são para fins religiosos, são velas, copos e castiçais e bandejas de prata ou metal trabalhado, toalhas de mesa, ou vinho para celebração de *shabat*. Ou ainda, quadros ou relógios de parede com motivos judaicos, amuletos e bênçãos para residências e locais de trabalho.

⁵⁴ Movimento juvenil *Kadima* do hebraico Adiante, avante. Grupo de idosos *Gil Ha' Zahav* / Idade de Ouro.

Estes produtos são oferecidos pelos membros da comunidade, geralmente o leiloeiro anuncia em voz alta quem foi o oferecedor, e se o prêmio está dedicado à memória ou à saúde de alguém. Muitas vezes um prêmio é ofertado e arrematado pela mesma pessoa que o ofertou e depois é devolvido para a banca para ser leiloadado mais uma vez. Sendo esta a forma encontrada por algumas pessoas de fazerem o seu donativo para as instituições judaicas às quais pertencem.

Uma semana após a *hilulah* de Ribí Meyr no salão da sinagoga *Shaar Ha' Shamaim* é celebrada na noite de *Lag Ba' Omer* a *hilulah* em Louvor a *Ribi Shimon Bar-Yochai* nas dependências do Centro Israelita do Pará.

Antes de a celebração ser realizada no Centro Israelita do Pará era costume da família Bentes oferecer um café da manhã para os homens que passavam a noite de *Lag Ba' Omer* em vigília lendo o *zohar*, obra mestra de Ribí Shimon. Atualmente todas as homenagens a Ribí Shimon se concentram na sua *hilulah*, que é muito maior e mais abrangente do que a *hilulah* de Ribí Meyr celebrada uma semana antes.

3.5.1 A Hilulah de Ribí Shimon em Belém

Das celebrações que envolvem o culto aos *tzadickim* nas comunidades judaicas da Amazônia, o culto a Ribí Shimon Bar-Yochai, tanto em Belém como em Manaus é o mais significativo. Embora outros *tzadickim* sejam cultuados nestas comunidades nada se compara a devoção a Ribí Shimon, que chega a ser uma unanimidade.

Ribi Shimon chega até mesmo a ser comparado a uma panacéia, indicada para todos os males conforme o texto de Sultana Levy Roseblatt, que descreve minuciosamente o culto a este *tzadick* dentre os judeus de Belém.

Uma das razões que mais me atraía a Israel era visitar o túmulo de Rebi Shimon Bar Yohai. Rebi Shimon faz parte da nossa família, da vida dos judeus sefaradim, provenientes de Marrocos. Crescemos ouvindo seu nome diariamente, a todo instante, entre as mais comuns expressões, em todos os tons de exclamação. Se é um susto, "Rebi Shimon!" Se uma criança corre o risco de cair – "Rebi Shimon!" – e a criança não cai. Nos pesares, nos bons augúrios, em qualquer situação premente, apela-se para ele. Apesar da religião judaica condenar a effigie da figura humana, o suposto retrato de Rebi Shimon sempre ocupa o lugar de honra nos lares, em grandes molduras, nas salas, ou em pequenas, à cabeceira dos enfermos e das parturientes. Como o elixir caseiro, Rebi Shimon é bom para tudo. A única maneira de demonstrarmos nossa gratidão pelas graças que dele recebemos, é prestar-lhe homenagem na sua Hilulá. (ROSEMBLATT, 2000).

A *hilulah* em louvor a Rebi Shimon simboliza de forma solene a grande devoção que este *tzadick* desperta nestas comunidades. A celebração da *hilulah* não difere muito de celebração da *hilulah* de Rebi Meyr. Diferenciando-se somente nos hinos iniciais que são dedicados ao rabino ao qual a *hilulah* está sendo celebrada. Ou seja, a liturgia é aberta com um hino em louvor a Rebi Meyr, ou o hino em louvor a Bar-Yochai, porém as orações proferidas antes da ceia são as mesmas para ambas as celebrações. São as orações para celebração de aniversário de falecimento.

A ceia oferecida a Bar-Yochai era igual a ceia servida na *hilulah* de Rebi Meyr, predominaram as frutas frescas, frutas secas, castanhas e amêndoas, grandes pães e tortas, e ainda, a mesa adornada com candelabros e pequenos copos com a imagem de Rebi Shimon, onde eram acesas as velas que foram leiloadas por primeiro dando início ao leilão que arrecada fundos para o funcionamento anual do Centro Israelita do Pará.

O diferencial do leilão de Rebi Shimon, além de um número muito maior de participantes, é o leilão de uma cesta de rosas artesanais. O leilão das

rosas já se tornou parte integrante desta celebração, e segundo os membros da família que instituíram esta prática, já a consideram uma tradição que tão cedo não se acabará.

Quando a região amazônica ainda estava isolada rodoviariamente do restante do país, somente as pessoas com mais posses é que doavam produtos importados para o leilão.

Conforme nos descreveu Sultana, e também foi confirmado pelas irmãs da família Larrat, (que introduziram a tradição da cesta das rosas, para a *hilulah* de *Ribi Shimon*) as senhoras da comunidade e suas filhas se esmeravam em seus trabalhos manuais de crochês e bordados, que seriam doados para o leilão.

- Nos meus tempos de menina, a Hilulá de Rebi Shimon era a festa mais ansiosamente esperada, a mais brilhante da coletividade de Belém do Pará. Era uma festa de todos, sem seleção. Festa de cada um. Iniciava-se com uma quermesse. As moças preparavam trabalhos artísticos, exibidos como em competição, que eram disputados em lances fabulosos. Não havia uma só pessoa que deixasse de enviar sua contribuição para a Hilulá. Era como um dever sagrado do qual ninguém queria se eximir. E, assim, empilhavam-se dezenas de objetos, os mais valiosos, os mais modestos, conforme as posses e habilidades de cada um, e o resultado de sua venda era distribuído entre os necessitados da comunidade. Era uma Hilulá maravilhosa!

Foi desta maneira que a Sra. Júlia Larrat, que fazia buquês e grinaldas para complementar a renda da extensa família, juntamente com suas filhas começaram a preparar rosas artesanais, que eram arrumadas em um grande buquê, mas seriam leiloadas uma a uma, para arrecadar fundo para a entidade beneficente Pão dos Pobres⁵⁵.

Anos depois, mesmo com a morte de Julia Larrat, as filhas seguiram com o costume de ofertar um buque de rosas artesanais para o leilão de *Ribi*

⁵⁵ A entidade “Pão dos Pobres” é uma reprodução de entidades de ajuda mútua dos judeus no Marrocos como o “Pan de La Sedaká/ pão da caridade” cf. Benchimol (1998 p.41). Infelizmente este aspecto não pode ser contemplado neste trabalho, a reprodução do judaísmo marroquino na Amazônia a partir de suas associações de ajuda mútua.

Shimon, que mais tarde passaram a ser acomodadas em uma cesta adornada por folhagens, de onde as rosas são paulatinamente destacadas, lance após lance. Muitas senhoras já constituíram o hábito de arrematar uma rosa que substituirá a rosa arrematada no ano anterior, já desbotada pelo forte clima da Amazônia. (Ver foto:3.4.1)

Durante o leilão no salão de festas do Centro Israelita, do lado de fora ficaram acomodadas as mesas onde foram acesos inúmeros maços de velas. Anteriormente estas mesas ficavam nos fundos do salão, mas com o passar das horas o calor, o cheiro de cera, e as chamas, tornavam o ambiente muito quente para o leilão. Desta forma as bancas para o acendimento das velas passaram a ser colocadas do lado de fora, junto a um banner de lona com a suposta imagem de Rebi Shimon. (Ver foto: 3.4.2)

Questionei alguns membros mais antigos da comunidade, como o presidente emérito da *Chevra Kadisha*, Sr. Leão Ohana, de 90 anos de idade, sobre a tradição de acender fogueiras para festa de *Lag Ba' Omer*, inclusive pela memória de Ribí Shimon, como havia presenciado em Israel, e todos os informantes foram unânimes afirmando que nunca sequer, presenciaram em Belém ou Manaus tal tipo de celebração. Sempre as velas eram acesas em grandes bandejas, ou tabuleiros de panificação, até mesmo quando as *hilulot* se realizavam nas casas das famílias.

Mas de certo que na comunidade de Belém a devoção a *Ribi Shimon* não se resume somente a celebração de sua *hilulah*.

A *hilulah*, é apenas a demonstração pública de uma prática que é corriqueira e ampla, que se constitui através dos apelos para o santo, das promessas feitas para este pelos mais variados motivos, ou até mesmo através do

acendimentos de velas ou lamparinas de azeite semanalmente, dedicadas à memória Ribí Shimon.

Um exemplo ilustrativo da amplitude desta veneração pode ser constatado na resposta dada pela Sra. Mary Larrat Barcessat para filha, quando questionada o porquê de comprar um objeto ainda no mês de fevereiro, para doar para o leilão de *Ribi Shimon*, sendo que a celebração só aconteceria no mês de maio, diante do questionamento Mary Larrat respondeu: *“Fevereiro não é cedo para comprar este prêmio; meus filhos vocês já viram o quanto eu uso Ribí Shimon por dia? Ele me atende, ele me protege, então todo tempo é tempo para fazer algo por Ribí Shimon, que faz tudo por nós”*⁵⁶

A família Larrat, que oferta a cesta de rosas, constituiu um exemplo paradigmático de devoção a Ribí Shimon. Além do nome de Ribí ser continuamente pronunciado pelos mais variados motivos no sobrado da família, em frente à pequena sinagoga da cidade de Belém, nas antigas paredes do sobrado estavam pousados dois grandes quadros com a suposta imagem de Ribí Shimon, trajando uma túnica simples de cor cinza, com uma faixa sobre a testa com os dizeres *Shemá Israel/Ouçá Israel*, em alusão a uma das principais orações do judaísmo. Um dos quadros foi colocado estrategicamente próximo as fotos de família como forma de bênção.

Os quadros que pensei que fosse uma herança de família trazidos do Marrocos, na verdade possuem outra procedência. Um dos quadros foi presente do Sr. Menassé Zagury, que confiou o quadro do *tzadick* a família Larrat quando deixou Belém para imigrar para Israel. O outro foi encontrado por Suely Larrat, dentro de um antigo móvel, quando Suely fazia a zeladoria da sinagoga. O

⁵⁶ Depoimento coletado de Iana Barcessat Pinto e sua Mãe Mary Larrat Barcessat; no dia 22 de maio de 2008, noite da *hilulah* de *Ribi Shimon*.

quadro já danificado pelos cupins foi restaurado minuciosamente com pequenos pedaços de papel de seda da mesma cor do fundo da ilustração, para que os danos causados pelo tempo não fossem percebidos.

Suely afirma ter feito uma *mitzvá/ boa ação* ao ter restaurado o quadro do *tzadick* que ela acredita que retribuirá protegendo sua extensa família. Quando por mim questionada se isso não constituía uma prática condenada pelo judaísmo a interlocutora afirmou que não se trata de idolatria, que “- *Deus é primeiro...*”, mas que admirava *Ribi Shimon* “- *pelo seus méritos de tzadick*”, e que tal atitude não redundava em idolatria.

Esta é uma resposta uníssona na comunidade quando o culto a *Ribi Shimon* é associado à idolatria. Até mesmo o rabino da comunidade de Belém, Moisés Elmescany em uma de suas prédicas, antes da celebração da *hilulah*, recomendou aos fieis que buscassem inspiração em *Ribi Shimon*, em seu exemplo de virtude e dedicação ao judaísmo, mas que é importante adorar somente ao Deus Único, reforçando assim o dogma do monoteísmo.

Mesmo sendo esta uma situação controversa, de forma alguma as *hilulot* tanto na Amazônia como em Israel representam para os seus realizadores e freqüentadores um ato de transgressão do monoteísmo, ao contrário, com o passar do tempo, o que acontece é uma renovação de outras formas de culto a estas entidades místicas do judaísmo.

Em Belém, o mais curioso é que dentre tantos traços da tradição do judaísmo marroquino que desapareceram por motivos diversos, até mesmo o culto a centenas de *tzadickim* que ficaram para trás no Marrocos, o culto a *Ribi Shimon* permaneceu. Seguiu recebendo novos elementos e novas influências, mas continuando como uma característica intrínseca e marcante deste judaísmo

marroquino/sefaradita conservado e reconstruído na Amazônia. E ainda constituiu-se de uma forma totalmente distinta do que é atualmente o culto a Ribi Shimon em Israel.

Muitas foram as maneiras de se conservar o culto a Ribi Shimon entre os judeus na Amazônia, e estas formas ainda continuam a se renovar. Se antes uma das formas era colocar os retratos de *Ribi Shimon* junto às cabeceiras das parturientes, ou dos enfermos, ou na parede dos lares para proteger as famílias, tais atitudes permanecem ainda hoje, mas a maneira de reverenciar e homenagear Bar- Yochai também toma outros contornos, como o de criar o culto a *Ribi Shimon* em comunidades virtuais de sites de relacionamento como Orkut, criada por jovens da comunidade de Belém.

O convite da comunidade diz: *“MEU RABI SHIMON BAR YOCHEINU BAR YOCHAY!!! Essa comunidade eh para todos q tem Rabi Shimon como o seu protetor e q nao deixa ele em paz nem um segundo, sempre lembrando o nome dele!!! :)”*

Esta é somente mais uma das inovações no culto a Ribi Shimon e aos *tzadickim* que se apresenta na comunidade de Belém.

Outras formas de manutenção deste tipo de culto foram coletadas na cidade de Manaus na terceira parte do trabalho de campo no ano de 2008, serão descritas a seguir. Veremos desta maneira quais os contornos que o culto aos *tzadikim* tomou na capital do Amazonas, e como a veneração destes rabinos foi renovada, preservada, e também ultrapassou os limites de seu próprio grupo, tornando-se uma prática adotada por muitos não judeus de Manaus.

3.6 O culto aos *tzadikim* no Estado do Amazonas

O culto aos *tzadikim* tanto na cidade de Belém, quanto em Manaus é algo antigo e significativo para o grupo pesquisado. As numerosas famílias de judeus marroquinos que imigraram para a Amazônia cultuavam seus próprios *tzadikim* que eram escolhidos para devoção pelos mais diversos motivos. Muitas vezes o culto a determinado *tzadick* já estava instituído na família ou era instaurado a partir de um pedido alcançado. A certeza é que o culto aos *tzadikim* na cidade de Manaus sofreu modificações e acréscimos nos últimos anos, convertendo-se na Amazônia em algo ainda mais instigante.

Ao contrário da comunidade de Belém que celebra somente duas *hilulot*, a comunidade judaica de Manaus celebra quatro. Duas delas instituídas nas últimas décadas. Além das tradicionais *hilulot* em louvor a Ribí Meyr e Ribí Shimon, foram instituídas as *hilulot* em louvor ao Ribí Ytzack Bem-Gualid, e ao Ribí Sahlom El Muyal.

A *hilulah* de Ben-Gualid é celebrada no oitavo dia do mês judaico de *Adar*, que oscila entre os meses de fevereiro e março do calendário cristão. A celebração foi instituída há mais de dez anos, já que Ben-Gualid era cultuado em diversas famílias na comunidade de Manaus. Conhecido por muitos como o “*sadick de Tetuan ou patrono dos enfermos e das parturientes*”.

O ritual não difere dos rituais em louvor aos rabinos realizados na comunidade de Belém, conforme me explicou Isaac Dahan, responsável pela liturgia das *hilulot*. Ao redor de uma mesa adornada com frutas e velas, são proferidas orações específicas à celebração, no entanto não existem cânticos em louvor⁵⁷ para Ribí Ben-Gualid e Ribí Muyal, algo que ocorre nas *hilulot* de Ribí Shimon e Ribí Meyr.

⁵⁷ Os cantos em louvor aos rabinos são denominados *peyutim*. Nas comunidades de Belém e Manaus são cantados *peyutim* em louvor a Bar-Yochai e Ribí Meyr. Ben-Ami (1998) escreveu um capítulo inteiro sobre os *peyutim*. Diversos *peyutim* coletados datam de 1940 do século XX, uma invenção recente. A introdução destes cânticos na liturgia das *hilulot* mostra de maneira clara o caráter dialético destes fenômenos, as novas inserções, que depois passam a ser normalizadas como parte integrante da tradição e por consequência afetam os processos das formulações étnicas destes grupos judaicos.

A *hilulah* instituída em louvor a Ben-Gualid não apresenta nenhuma característica exclusiva que distingue a comunidade de Manaus das outras comunidades judaico/marroquinas pesquisadas neste trabalho. Ao contrário, a inovação reside somente na oficialização por parte do grupo de um culto que era relativo a algumas famílias, e que passou a fazer parte do calendário da comunidade com um todo.

Já os rituais da *hilulah* em louvor ao rabino Shalom Emanuel Muyal, embora sejam semelhantes aos demais rituais realizados em louvor aos *tzadikim* na Amazônia, apresenta-se como um ritual exclusivo da comunidade judaica de Manaus.

Não se trata do culto a um *tzadick* que foi trazido do Marrocos para a Amazônia, neste caso a consagração do rabino como *tzadick*, e a realização de milagres ocorreram na cidade de Manaus, configurando-se assim um fenômeno local e, portanto, exclusivo desta comunidade.

A instituição de mais duas *hilulot* na comunidade de Manaus não somente reforça este traço tão significativo do judaísmo marroquino que é a veneração dos *tzadickim*, como também busca um respaldo neste costume ancestral para instituir práticas novas, já que as celebrações das duas novas *hilulot* não completaram nem quinze anos de existência.

Vejamos a seguir como o costume de veneração aos *tzadickim* extrapolou as fronteiras do grupo e constituiu um fenômeno sincrético e peculiar que, como ensina Canovacci (1996, p.22): “Ele diz respeito àqueles trânsitos entre elementos culturais nativos e alheios que levam a modificação, justaposições e reinterpretções, que a cada vez podem incluir contradições, anomalias, ambigüidades, paradoxos e erros”.

3.6.1 Shalom Muyal; um *tzadick* dentre os Barés⁵⁸

Ninguém sabe explicar ao certo como se iniciou o culto ao rabino Shalom Emanuel Muyal sepultado no cemitério São João Batista na cidade de Manaus. Porém, antes mesmo de discutir as origens do culto ao rabino as especulações se iniciam nos prováveis motivos da vinda do rabino para a Amazônia.

Alguns afirmam que o rabino chegou a Manaus no início do século XX para coletar donativos para uma *Yeshivá*/escola rabínica, outros que o rabino viera coletar donativos para um hospital infantil e uma terceira hipótese é que o rabino fora encarregado pelo Grão Rabino do Marrocos, Rafael Ancawa, para ir a Manaus verificar como estavam vivendo os judeus que haviam imigrado para a Amazônia.

O que ocorreu foi que o rabino contraiu febre amarela e ficou gravemente doente falecendo em Manaus em 12 de março de 1910, e sepultado dentre os cristãos, pois a comunidade israelita ainda não possuía uma necrópole própria.

Ao todo são encontradas noventa lápides judaicas fora dos limites do cemitério israelita, fundado posteriormente nas laterais do cemitério católico. Dentre as lápides dispersas estão a sepultura do rabino, de crianças, e também

⁵⁸ Barés: Tribo que habitava a região do rio Negro, onde hoje está edificada a cidade de Manaus. A população de Manaus também costuma se intitular “Baré”, em alusão ao passado indígena.

muitas sepulturas de “judias polacas”⁵⁹ que foram contrabandeadas para trabalhar como prostitutas nos cabarés frequentados pelos barões da borracha.

O fato é que com o passar dos anos paulatinamente o culto ao rabino Muyal foi se instituindo e hoje sua sepultura tornou-se local de peregrinação não somente para os judeus, mas também para os católicos da população local.

Não se sabe ao certo o que deu origem a esta devoção; se primeiramente os judeus visitavam a sepultura do rabino deixando pedras, velas e garrafas de azeite, de *arack* (*licor de anis*) ou água, como faziam no Marrocos e seguem fazendo em Israel, ou se o culto iniciou-se por empréstimos. Já que existem outros túmulos de santos populares no mesmo cemitério. Como o caso da “Santa Etelvina”, enterrada a duas quadras da sepultura do rabino. A jovem de origem nordestina resistiu a um estupro e foi assassinada por seu algoz, tornando-se assim uma mártir, e seu túmulo tornou-se um local de grande peregrinação no cemitério de Manaus.

Desta maneira não sabemos explicar se o culto sincrético e a peregrinação à sepultura do rabino tiveram sua origem no culto aos santos populares, muito comuns nos cemitérios da região norte, ou se foi algo iniciado pelos judeus, e adotado pelas pessoas da população local. “Numa só palavra, o outro lado produtivo, criativo, não-conciliado da diáspora é o sincretismo [...] a diáspora é mãe do sincretismo” (CANEVACCI, 1996, p.8).

⁵⁹ As sepulturas das judias polacas contrabandeadas para a Amazônia no período da borracha (1860-1910) são um dos únicos resquícios da presença destas mulheres na região. Trata-se de uma história totalmente apagada e esquecida. Benchimol (1998) fez pequena alusão à presença das polacas na região no livro *Eretz Amazônia*. Sobre muitas lápides foram deixados os seguintes dizeres: “saudades de suas amigas”, “saudades de suas patrícias”, no entanto não existe registro que essas mulheres constituíram sociedades de ajuda mútua na Amazônia, como as judias polacas do Rio de Janeiro, São Paulo e Argentina, conforme registrado nos trabalhos de KUSHNIR, Beatriz. **Baile de máscaras**: mulheres judias e prostituição, as polacas e suas associações de ajuda mútua. Rio de Janeiro: Imago, 1996 e VICENT, Isabel. **Bertha, Sophia, e Rachel**: a sociedade da verdade e o tráfico das polacas nas Américas. São Paulo: Relumê Dumará, 2006.

Para tentar entender este universo sincrético, a primeira incursão que fiz ao cemitério foi juntamente com a comunidade israelita de Manaus, pela ocasião do *kadish coletivo*. Faz parte da liturgia judaica a visita ao cemitério nos dias que antecedem o dia do *Yom Kipur* para que as pessoas se recordem de sua finitude, como também para recitar o *kadish*, resumidamente explicando, uma oração em memória e elevação das almas dos entes queridos.

Após a cerimônia no cemitério israelita a congregação seguiu para o túmulo do rabino Muyal e ao chegar à sepultura todos os presentes rezaram o *kadish* pela memória do rabino, depois depositaram pedras e acenderam velas na sepultura, encerrando assim o ritual no cemitério (Ver foto:3.5.1). Algumas pessoas que possuíam parentes sepultados fora das imediações do cemitério israelita foram à procura dos túmulos para prestar homenagens.

No caminho para o túmulo do rabino escutei várias histórias a respeito dos milagres que o rabino realizava pelos não-judeus da cidade. Um dos casos foi de um sujeito que vendeu uma moto mas não conseguia receber o dinheiro do pagamento e após apelar para o rabino não tardou para receber a quantia. Outros mencionaram que um vestido de noiva foi deixado sobre o gradil da sepultura.

Conforme afirma Canevacci (1996, p.22): “O objeto sincrético, por fim, resultará perturbador no jogo da mistura entre o familiar e o estrangeiro.” Já que, mesmo o rabino Muyal sendo homenageado de diversas maneiras pelos membros da comunidade judaica, a impressão que causava ao escutar os relatos era que somente os não-judeus faziam promessas e pedidos ao rabino, não escutei na ocasião nem um comentário sobre a realização de milagres em prol da própria coletividade judaica de Manaus.

Para tentar compreender um pouco mais a respeito deste culto por parte dos não-judeus fui diversas vezes ao cemitério. Escolhi datas onde poderia presenciar alguma movimentação no túmulo do rabino. O dia de finados e as segundas-feiras, dia que no catolicismo popular as pessoas vão aos cemitérios acender velas por seus entes queridos, ou fazer pedidos e agradecimentos às “santas almas”.

No dia seguinte ao *kadish coletivo* coincidentemente uma segunda-feira, retornei ao cemitério para entrevistar Maria José, responsável pelo cemitério Israelita e pelos túmulos judaicos espalhados ao longo do cemitério cristão. Como no dia anterior, a zeladora estava muito atribulada providenciando água gelada, ventarolas de papel, sombrinhas e guarda-sol, para os membros da comunidade que visitavam os túmulos de seus parentes e não teve tempo para me auxiliar com suas informações.

Decidi então retornar no dia seguinte, pois assim resolveria diversas coisas de uma só vez. Recolheria os depoimentos de Maria José, como também, visitaria os túmulos judaicos situados fora dos limites do cemitério israelita, e ainda entrevistaria algum devoto que fosse prestar alguma homenagem no túmulo do rabino.

Porém a tentativa de entrevistar algum devoto ou registrar alguma manifestação de fé pelo rabino foi frustrada, pois ninguém compareceu ao túmulo na segunda-feira 06 de outubro de 2007. Somente coletei o depoimento de Maria José enquanto a zeladora me conduzia aos túmulos situados fora do cemitério. Para não perder a viagem também fiz o reconhecimento de todos os túmulos na esperança de encontrar nos monumentos algum dado relevante para minha pesquisa.

Na quente manhã de segunda-feira de 27 de setembro retornei ao cemitério São João Batista e sem o auxílio da zeladora, me dirigi direto para túmulo do rabino, permanecendo em suas proximidades várias horas, e mais uma vez ninguém compareceu ao túmulo para deixar velas, pedras ou fazer algum pedido. As orações das pessoas se concentravam no cruzeiro do cemitério e no túmulo de “Santa Etelvina”.

Muito embora os membros da comunidade judaica de Manaus afirmem que o culto do rabino é algo muito forte, a ponto do sobrinho do rabino Moyal, Elyahu Moyal, membro do ministério dos transportes do governo de Itzack Rabin nos anos de 1980-1982, tentasse a remoção dos restos mortais do tio para Israel, mas tendo seu pedido negado pelo Comitê Israelita do Amazonas que temia por uma “*comoção social*” já que se tratava de um santo para a comunidade local.

Com a permanência do corpo no cemitério católico de Manaus, o Comitê Israelita do Amazonas cercou o túmulo com uma pequena mureta e grades ornadas com grandes estrelas de David, protegendo o túmulo e dando assim um ar mais solene ao local de peregrinação.

No entanto a ausência de visitantes reforçou minha hipótese de que o culto ao rabino vem enfraquecendo com o passar dos anos. Para tentar comprovar esta hipótese e tentar compreender como se desenvolveu este processo sincrético de apropriação de uma prática judaica por parte dos não-judeus de Manaus optei por observar a movimentação no cemitério durante o dia 02 de novembro, Dia dos Finados, quando o fluxo no cemitério seria grande, e poderia encontrar visitantes no túmulo do rabino.

3.6.2 Dia de Finados e o compartilhamento dos elementos sagrados e da etnicidade

Após acompanhar todas as festas do calendário judaico que se encerrou em outubro planejei ficar em Manaus até o início do mês de novembro para verificar a movimentação no túmulo do rabino, já que as incursões anteriores não foram muito esclarecedoras.

Quando cheguei ao túmulo do rabino logo cedo, já encontrei várias velas acesas nas laterais da sepultura formando uma só chama. Lamentando ter perdido os primeiros visitantes posicionei-me em uma sombra de onde pudesse observar todos que se acercavam da sepultura. (Ver foto:3.5.2)

Ao todo foram entrevistadas dezenove pessoas, cada uma delas com uma explicação mais curiosa e original a respeito do culto ao rabino. Algumas destas explicações serão expostas abaixo para tentar demonstrar como o culto ao “santo judeu” é realizado pela população local em Manaus.

A viúva Eurídice de Jesus foi a primeira entrevistada, recorreu ao rabino há 40 anos para que a filha fosse aprovada no vestibular em Serviço Social e desde então sempre vem ao túmulo do rabino. Mas desconhece a história do rabino, ou a razão pela qual as pessoas deixam as pedras sobre a sepultura.

Já os entrevistados seguintes; uma família inteira que não quis ser identificada aproximou-se do túmulo do rabino, fizeram o sinal da cruz, rezaram e depois sucessivamente cada um colocou a mão por entre as grades e deixou cair uma pedra sobre a lápide. Quando eu perguntei se a família conhecia a história do rabino, a mãe para encurtar a conversa respondeu: “enterraram ele no lugar errado, o cemitério judeu é prá lá.” (Ver foto:3.5.3)

Uma mulher foi trazida até o túmulo por D. Maria José, zeladora do cemitério israelita. Alegou que teve conhecimento da história do rabino na internet e que foi ao cemitério para visitar o túmulo, mas que não havia feito promessas ou pedidos.

Com a chegada da hora do almoço, refugie-me na sombra de um mausoléu, o movimento na sepultura do rabino foi interrompido. O calor era insuportável, e era acentuado pela grande quantidade de velas acesas. No túmulo de “Santa Etelvina” a duas quadras dali os bombeiros espalhavam areia pelo chão para evitar que o fogo e a cera derretida não se alastrassem pelas calçadas do cemitério. (Ver foto:3.5.6)

Só por volta das quinze horas a movimentação no cemitério começou a se intensificar novamente. A Sra. Maria da Glória aproximou-se e deixou uma pedra sobre o túmulo. Quando questionada a respeito da história do rabino, alegou desconhecer o assunto, e que viu todo mundo colocando pedra para o rabino e resolveu colocar também.

Logo depois o túmulo foi visitado por um casal que se limitou a dizer que a esposa trouxe o marido e assim se iniciou a devoção. Já a próxima visitante muito mais eloqüente declarou que pediu “*ao Rabi*” pela reconciliação do filho com a nora, e declarou exageradamente que as pessoas deixam até ouro na sepultura do rabino. Diferente de outra senhora muito mais austera em seus comentários, que declarou que basta fazer um pedido, e deixar em troca uma “pedra bonita”.

Já o casal Pedro e Antonia Feitosa forneceu um depoimento bastante curioso a respeito de sua negociação com o sagrado, e principalmente se os judeus estão envolvidos na negociação.

Antonia Feitosa narrou que iniciou sua devoção ao rabino, pois um senhor judeu lhe ensinou que para obter uma graça Antonia buscasse pelo cemitério o túmulo abandonado de um judeu, e lá depositar três pequenas pedras. Quando o pedido fosse realizado as pedras deveriam ser trocadas por flores. Ressaltando Antonia, “- tudo na vida é uma troca né?...”. Em seguida o marido Pedro Feitosa complementou dizendo: “faz a troca das pedras pelas flores; pois os judeus gostam muito de troca.”

Estes exemplos correspondem exatamente ao que afirma Canevacci a respeito das inovações sincréticas:

O modelo que a história favorece é o do sincretismo cultural. Do híbrido. Do caos atual podem surgir extraordinárias formas inovadoras, estéticas e rituais. O problema é como o tempo e os espaços das culturas nativas se entrelaçam com os das culturas metropolitanas. Possíveis territórios de experimentação colocam-se exatamente num novo relativismo cultural, numa tensão dialógica entre duas subjetividades que, reciprocamente, trocam presentes entre si. (CANEVACCI, 1996, p. 68)

Já a Sra. Ercilia Almeida Vieira é devota do Santo desde 1973, foi trazida por uma senhora quando fazia novena no cemitério às segundas-feiras. Declarando que recebeu muitas graças do rabino, que divulga seus méritos e que já deixou placas do lado interno e externo da sepultura. Quando questionada a respeito da história do rabino Ercilia limitou-se a responder que se tratava de “um judeu que não tinha família e que por isso acabou sendo enterrado no cemitério cristão”.

A visitante que depois se aproximou da sepultura do rabino era de origem judaica. Uma dos muitos descendentes de judeus espalhados pela Amazônia. Márcia Júlio Abecacis Ferreira é neta de um judeu marroquino pelo lado materno que se radicou no início do século na cidade de Parintins. De todos os entrevistados, Márcia foi a única que explicou que as homenagens ao rabino

são feitas com pedras, pois é um costume judeu deixar pedras nas sepulturas. Detalhe que todos os outros devotos desconheciam.

Os últimos visitantes que se acercaram da sepultura do rabino no cair da tarde foi uma família na qual o culto ao rabino atravessa gerações, embora desconheçam a história do rabino. O pai era trazido pela avó, e há mais de dez anos fez uma promessa para a filha ser aprovada no exame da Escola Técnica, renovando assim a devoção na terceira geração da família, que todos os anos vêm ao cemitério oferecer velas e pedras para o rabino.

Embora a maioria das pessoas que realizam este ritual desconheçam o porquê da colocação das pedras sobre a sepultura, ou mesmo desconheçam a história do próprio rabino, isto não invalida e nem tão pouco desmerece a devoção ao “santo judeu”, conforme nos explica Mauss:

Em magia ou em religião, o indivíduo não raciocina, ou seus raciocínios são inconscientes. Assim como ele não tem necessidade de refletir sobre a estrutura do seu rito para praticá-lo, de compreender sua prece seu sacrifício, assim como não tem necessidade que seu rito seja lógico, assim também ele não se inquieta com o porquê das propriedades que utiliza e não se preocupa em justificar racionalmente a escolha e o emprego das substâncias. (MAUSS, 2003, p.111)

Este fenômeno como todo fenômeno sincrético, que se localiza no liminar, na periferia das organizações religiosas, não busca coerência em si. Mas, demonstra de maneira clara, como o culto aos *tzadickim* uma prática já sincrética desde seus primórdios enraizados nos cultos fetichistas berberes, ultrapassou as fronteiras étnicas do seu grupo, passando assim a fazer sentido fora dele, promovendo também, certa visibilidade para a comunidade israelita de Manaus que sempre é procurada por meios de comunicação das mais diversas procedências para dar declarações sobre o culto ao “santo-judeu” de Manaus.

O culto aos *tzadickim* na Amazônia ajudou a construir o tempo judaico na nova terra, aglutinou as famílias em seu entorno, mobilizou as comunidades, tornando-se algo tão distintivo e expressivo na construção destas etnicidades, que não tardou para ser percebido e apropriado pela sociedade circundante. (ver foto: 3.5.7)

E sem dúvida, o culto dos *tzadikim* acrescido de inúmeras inovações, continua, tanto para as comunidades de judeus Marroquinos radicadas em Israel ou na Amazônia, um fenômeno deveras relevante para a constituição das identidades étnicas destes grupos.

O capítulo seguinte, diferente dos demais capítulos que compõe este trabalho não será compreendido a partir da linguagem da magia, pois pretende abordar outro tipo de linguagem: a linguagem oral do grupo.

Dessa maneira os estudos sobre a *haquitia* ajudarão compreender outra forma de linguagem que também estrutura a identidade dos judeus da Amazônia.

RELATÓRIO FOTOGRÁFICO

CAPÍTULO III



3.1 - fl. 1



3.2 - fl. 4



3.4.2 - fl. 7



3.1.2 - fl. 1



3.2.1 - fl. 5



3.5.1 - fl. 8



3.1.3 - fl. 2



3.2.3 - fl. 5



3.5.2,3 - fl. 8



3.1.4 - fl. 2



3.3.1 - fl. 6



3.5.4 - fl. 9



3.1.5 - fl. 3



3.3.2 - fl. 6



3.5.5 - fl. 9



3.1.6 - fl. 3



3.3.3 - fl. 7



3.5.6 - fl. 10



3.1.7 - fl. 4



3.4.1 - fl. 7



3.5.7 - fl. 10



Outdoor da *hilulah de Baba Sali*, na cidade de Netivot sul de Israel/2005. Ao lado da foto do rabino com suas roupas simples um desenho estilizado do túmulo santuário onde o rabino está sepultado.

homens lotando o interior do santuário onde se encontra sepultado o Rabino Baba Sali, na cidade de Netivot; ao sul de Israel/2005. Na foto alguns homens tentam tocar a parede da sepultura ou encostar vidros com azeite, água ou arack (licor de anis) que após o contato com a sepultura são abençoados e convertidos em remédios.





Parte reservada às mulheres no santuário de Baba Sali, muito mais calma se comparada a lateral masculina. Talvez porque a maioria das mulheres se revezem no fornecimento de alimentação aos peregrinos durante toda a noite da celebração.

Netivot/Israel/2005



O ritual de acender velas até formar uma grande fogueira em memória do *tzadick* também foi preservado em Israel principalmente pelos judeus marroquinos.

Pessoas atirando velas na fogueira formada ao lado do santuário erguido em memória de Baba Sali. As velas simbolizam a retribuição ou um novo pedido feito para o *tzadick*.



Fogueira em memória de Baba Sali alimentadas pelas velas, formando grandes labaredas que eram freqüentemente abrandadas pelos bombeiros que zelavam pela segurança do santuário.

Netivot – Israel/2005



Rolos contendo escrituras sagradas leiloados durante a celebração da *hilulah* em homenagem a Baba Sali. Na foto superior os rolos encontram-se adornados com lenços de sedas que geralmente oferecido pelas mulheres em forma de pagamento de promessas. Na outra foto um rolo é exposto para leilão, o anteparo que abrigava os rolos estava forrado com um tapete e decorado com uma foto de Baba Sali, e ainda todo iluminado para atrair a atenção dos fiéis.



Mercado formado em torno do santuário de Baba Sali. Venda de trajes em estilos árabes geralmente usados nas celebrações de *mimuna* ou *noite de henna*, para melhor caracterização dos participantes.

Manchete de jornal israelense(24/05/2005) retratando a celebração da *Hilulah* de Rebi Shimon Bar-Yochai, que inicialmente atraía muitos judeus orientais mas que atualmente é caracterizada pela predominância do judaísmo ortodoxo.





fiéis se aglomeram e fazem orações na parte externa do túmulo/santuário de Rebi Shimon Bar-Yochai no Monte Merón

norte de Israel/2005



Homens se aglomeram no interior da câmara mortuária de Rebi Shimon Bar-Yochai, onde também funciona uma pequena sinagoga. Pedidos e agradecimentos são colados na parede da sepultura. Alguns homens encontravam-se visivelmente transtornados em um estado de êxtase similar a um transe.





Hilulah doméstica em louvor a Rebi Shimon Bar-Yochai – Belém –Pa. Foto sérgio Zalis; 1983. Pequena amostra do calendário judaico da comunidade de Manaus organizado pelo Sr. e Sra. Dahan, ressaltando o dia da *hilulah de Rebi Shimon* ; pontuando assim oficialmente a tradição do culto aos Tzadickim. O que não é ressaltado nos calendários produzidos em outras comunidades judaicas que não possuem os mesmos costumes.



Ceia da *Hilulah de Rebi Meyr Baal há'ness*; salão da Sinagoga Shaar Ha 'Shamayim /portão do céu –

Belém-PA/2007.

Predominância das frutas nas ceias das celebrações em louvor aos rabinos (*Hilulot*); Velas que foram leiloadas para arrecadar fundos para a manutenção da sinagoga.



Hilulah de Rebi Shimon Bar-Yochai.
Centro israelita do Pará –2007.

Produtos expostos para o leilão. Ao centro a cesta com rosas tradicionalmente ofertada pelas irmãs Larrat em devoção a Rebi shimon.

local para acender as velas em louvor a Rebi
Shimon Bar-Yochai.

Centro Israelita do Pará - 2007





Comunidade judaica de Manaus em peregrinação ao túmulo do rabino Shalom Moyal enterrado fora dos limites do cemitério judaico. O túmulo também se tornou local de peregrinação para não-judeus que atribuem milagres ao rabino.

Setembro /2008.



Dia de Finados ; velas acesas por católicos na parte externa da sepultura do rabino. Manaus ; Nov/2008.

Pedras e flores atiradas pelos fiéis sobre o túmulo do Rabino Moyal. Manaus ; nov-2008.



Placas de agradecimento por graças e milagres fixadas na parte externa do túmulo do rabino



Lápides nas proximidades do túmulo do rabino. Uma de várias sepulturas de judias polacas espalhadas pelo cemitério de Manaus.

Fotografia do túmulo de uma criança filha de um casamento entre um judeu com uma mulher da comunidade local. Foto da primeira comunhão de Camélia Branca de Souza Cohen.





Túmulo de Santa Etelvina; jovem de origem nordestina executada no início do século XX por seu algoz ao resistir a um estupro. Seu túmulo se converteu em local de peregrinação para a população de Manaus. No Dia de Finados o túmulo recebeu muitas coroas de flores e velas que precisavam ser contidas com areia para que a cera quente não se espalhasse pelo chão do cemitério.



Fieis rezam no túmulo do rabino Moyal na tarde do Dia de Finados. Manaus /2008.

CAPÍTULO 4 HAQUITIA

4.1 Estudos sobre a haquitia conservada nas comunidades judaico-marroquinas da Amazônia: questões sobre a haquitia como demarcador étnico.

A história judaica é permeada, em sua totalidade de experiências múltiplas de adaptações, das mais diferentes realidades sociais e nas mais variadas localidades do planeta. Muitos foram os motivos que provocaram estes movimentos de dispersão. O exílio na Babilônia, guerras, perseguições, razões econômicas, ou ainda, podemos apontar para uma predisposição ao nomadismo, à transição, que foi desenvolvida pelos judeus ao longo da história. Estes são alguns aspectos que podem ser apontados como causas e/ou exemplos desta dispersão que culminou por constituir diversas faces do judaísmo.

Em cada nova experiência de adaptação um novo repertório cultural foi desenvolvido, englobando elementos folclóricos, alimentares, culturais e lingüísticos, surgidos do compartilhamento da cultura judaica com as culturas das sociedades hospedeiras. Dentre estes elementos está o foco deste capítulo: a haquitia.⁶⁰ Uma língua judaica,⁶¹ atualmente quase extinta,

⁶⁰ Quanto à grafia Haquitia, com <q> ao invés de <k>, foi uma sugestão de Yehuda Benguigui, que me aconselhou a adotar esta grafia, conforme o “Diccionario de la lengua española” pois acredita tratar-se do único dicionário no mundo a registrar o verbete Haquitia, ao qual descreve como “dialecto judeu-espanhol falado pelos judeus do Marrocos”.

⁶¹ Embora muitos autores refiram à haquitia como dialeto, e não como língua em si, por sugestão dos professores do Programa de Língua Hebraica da USP, optei por classificar aqui a haquitia como Língua Judaica, como se referem também a outras criações lingüísticas de origem semelhante.

que foi desenvolvida pelos judeus do norte do Marrocos, e foi trazida para o Brasil pelas levas de judeus marroquinos que imigraram para a Amazônia atraídos principalmente pelo Ciclo da Borracha nos anos de 1860 – 1910. Este capítulo pretende fazer um breve apanhado, sobre esta língua judaica antiga e quase desconhecida, até mesmo dentro do contexto judaico.

No entanto para que os estudos sobre a haquitia pudessem ser empreendidos neste capítulo fontes de diversas procedências precisaram primeiramente ser reunidas, analisadas e comparadas. A primeira fonte a ser analisada foi o discurso dos interlocutores, onde o assunto haquitia cedo ou tarde despontava nos relatos de memória, ou usado coloquialmente no meio de um diálogo.

Outras fontes analisadas foram os escritos em haquitia, que englobam desde correspondências familiares até teses e livros sobre o assunto, mesmo assim um material muito restrito, pois além da haquitia estar principalmente relegada à esfera oral, a língua não foi submetida a estudos tão aprofundados como outras línguas judaica.

Muito pouco foi registrado a respeito da haquitia. Ao contrário de outras línguas judaicas como o iídiche⁶², que desenvolveu uma produção literária e teatral. Embora alguns autores afirmem que grande parte do romanceiro sefaradita foi conservado em haquitia pelas comunidades no Marrocos. No caso das comunidades sefaraditas da Amazônia, a haquitia restringiu-se à esfera oral e não foi explorada nos campos literário e teatral. Os registros escritos são as correspondências que eram circunscritas ao âmbito familiar, não tendo uma

⁶² Ídish: Língua Judaica que congrega elementos do hebraico sobre uma de alemão antigo, congregando também influências das línguas eslavas, sobretudo o polones.

abrangência maior como as produções literárias em língua iídiche ou ladino⁶³ que tiveram produção impressa de periódicos ou livros em países do Império Otomano⁶⁴.

Mesmo com poucos registros para realização de pesquisas, algumas pessoas se aventuraram a escrever sobre haquitia, analisá-la de diversos prismas, e ainda, recolher qualquer registro escrito e transformá-los em fonte de análise. Citemos então as obras de Bentes (1981), *Os sefardim e a Hakitia*⁶⁵, que nos forneceu as informações históricas sobre a haquitia, ou ainda, Benchimol (1998) em seu livro *Eretz Amazônia*, e Moreira (1972) na obra *Presença Hebraica no Pará* que registram o uso desta língua nos usos e costumes dos judeus marroquinos que se estabeleceram na Amazônia. Sem, contudo, esquecer das produções mais recentes sobre o assunto, uma série de artigos, escritos para o periódico *Amazônia Judaica*, (2002-2005) pelo médico paraense Yehuda Benguigui que radicado há muitos anos nos Estados Unidos tem como atividade complementar à pesquisa o “dialeto de seus ancestrais”, assim como, dedicar-se à coleta de documentos, cartas, e bibliografias escritas em Haquitia ou a respeito desta língua judaica. Desta forma foram estes os referenciais que consultamos para embasar a presente discussão sobre o assunto.

Mas o objetivo deste artigo é dar um recorte antropológico para estes estudos. Além da bibliografia anteriormente descrita, também consideramos

⁶³ Ladino: resumidamente, Língua Judaica que congregou inicialmente elementos do espanhol medieval com hebraico. Falado fluentemente pelos judeus ibéricos, recebeu acréscimos das línguas turca, grega, eslavas, árabe, e inúmeras outras influências lingüísticas, de acordo com o país que abrigou os judeus ibéricos fugidos das perseguições inquisitoriais.

⁶⁴ “Devido a existência em vários dos países do Império Otomano, de grandes centros e casas editoriais, muitas delas inclusive controladas por judeus até o final do séc. XVIII, este fator, certamente favoreceu ao ladino chegar até a atualidade um considerável número de textos e publicações através dos quais se pode analisar facilmente as características do Judeu-espanhol do Oriente [...] tal não ocorreu com o Judeu-espanhol falado pelos judeus sefardim do norte do Marrocos, ou seja, com a haquitia. (Yehuda Benguigui, *Jornal Amazônia Judaica*, n 14, 2003).

⁶⁵ A grafia Hakitia com <K> usada neste título é refutada por Benguigui, que afirma que esta é a forma “Ladinizada” de referir-se a esta língua. Que a forma correta de grafia seria de acordo com o dicionário da Real Academia Espanhola.

dados colhidos através de uma metodologia característica às pesquisas antropológicas. O Trabalho de Campo, as diversas incursões junto ao grupo, as observações e análise das dinâmicas internas, e outros aspectos do grupo, que não somente os aspectos lingüísticos, também foram levados em consideração.

Entrevistas principalmente com membros da comunidade judaica de Belém, aonde venho a alguns anos realizando pesquisas antropológicas, também serviram de fontes para esta análise sobre haquitia.

Desta forma não pretendemos aqui uma análise da manifestação lingüística e de sua estrutura, ou de sua gramática, o objetivo é, portanto, sinalizar como esta língua judaica, mesmo sem maiores utilidades no cotidiano do grupo, ainda apresenta-se como um forte sinal diacrítico na construção da etnicidade dos judeus marroquinos radicados na região norte do Brasil.

4.2 Haquitia, um breve histórico

A gênese da haquitia se deu na Espanha com o surgimento do ladino, também denominado, *judesmo*, *romance*, ou *espanholito*. Embora afirmem que o ladino tenha surgido entre os séculos XIII e XIV, como uma língua judaica que tentava se distinguir dos tantos dialetos derivados da língua espanhola. Lazar, em seu verbete escrito para a Enciclopédia Judaica, aponta para uma insuficiência de provas para tais afirmações, defendendo que o ladino tinha se tornado de fato uma língua judaica após as expulsões inquisitoriais em 1492.

However, it was only the Spanish Expulsion of 1492 that Ladino began to be specifically Jewish language. Although the Jews had been ejected from the Iberian Peninsula and thus cut off from its language while it was still in the process of evolution, they preserved the Spanish and Hispanic dialects that had been spoken and written before Cervantes and the Golden Age, and which

basically reflected the phonetics, morphology, and syntax of the 14th and 15th centuries.⁶⁶

Durante o longo período de convivência na Espanha, era corrente a alternância entre o hebraico e o espanhol. Para a grande maioria dos judeus o espanhol predominava como língua principal, e o hebraico uma língua secundária, reservada ao círculo familiar e/ou étnico, e principalmente no âmbito litúrgico.

There is no doubt that Jews interspersed their dialects with words or expressions borrowed from Hebrew (particularly terms and concepts connected with religion and ethics), and they preserve archaic obsolescent forms than other people.⁶⁷

Durante o período de ocupação muçulmana na Península Ibérica, principalmente nos reinos do sul, correspondente à região da Andaluzia, ocorreu uma valorização do árabe na sua forma lingüística mais pura, denominada *fa`sahah*, destinada a preservar a singularidade da língua do Corão. Esta iniciativa fez com que os judeus também passassem a valorizar ainda mais a gramática hebraica na sua pureza litúrgica.

Considero os períodos descritos anteriormente como sendo a época de gestação da haquitia enquanto língua judaica. Mas seu nascimento se deu, de fato, após a expulsão da Espanha pelos reis católicos, quando grande massa de judeus espanhóis buscou abrigo em Portugal ou na África do Norte do outro lado do Estreito de Gibraltar. Coincidindo com a teoria de Lazar, que somente considera o aparecimento do ladino como língua judaica após a expulsão de 1492.

Embora Bentes em seu livro “*Os Sefardim e a Hakitia*” (1981) afirme que Haquitia teria se originado na Península Ibérica com a introdução de escravos hebreus levados pelos romanos à antiga Hispânia ou através de

⁶⁶ LAZAR, Moshe. Verbete Ladino. In: **Encyclopedia Judaica**. CD-ROM, Judaica Multimedia.

⁶⁷ Idem.

mercadores judeus que se deu o primeiro contado do idioma hebreu e do castelhano antigo, e que no século VIII um novo componente seria adicionado ao *creole* lingüístico formado anteriormente, o componente árabe, proveniente dos 721 anos de dominação muçulmana na Península Ibérica. Não partilho da mesma afirmação, mesmo que estas explicações citadas sejam reproduzidas, e repetidas, como explicação oficial da origem da língua pelos membros das comunidades de descendentes de judeus marroquinos nas cidades de Belém e Manaus.

O meu motivo de desconfiança a respeito das explicações de Bentes (1981) não invalida a visão oficial do grupo. No entanto, discordo veementemente de que a haquitia tenha surgido antes da expulsão dos judeus da Península Ibérica. O próprio autor em outra passagem da mesma obra aponta para a agregação no ladino de elementos da língua turca ou grega, após a expulsão dos judeus da Espanha, vejamos:

Breve juntaram-se aos oriundos da Espanha os emigrantes vindos de Portugal. Em pouco tempo os dois idiomas se fundiram, daí existirem no Ladino termos originários do castelhano e do português [...] Os judeus de cada país, de cada região, foram acrescentando a esse novo idioma ou dialeto, vocábulos de várias outras línguas, principalmente do hebraico, turco, grego e francês. (BENTES, 1981, p. 87).

No meu entender, a agregação do elemento árabe na base do ladino trazido da Espanha, e com isso, o surgimento da haquitia, deu-se realmente no Marrocos e não na Península Ibérica conforme afirma Bentes. A adição de outros elementos lingüísticos no Ladino após a expulsão para o Império Otomano, para a Grécia, principalmente em Salônica, para a região dos Bálcãs e outras localidades, me inclinam a concluir que embora o castelhano sofresse um acréscimo da língua árabe e do hebraico litúrgico na Espanha medieval não foi

neste momento o nascimento, nem tampouco a consolidação da haquitia como dialeto.

Em minha opinião a haquitia viria a surgir realmente no Marrocos após o período inquisitorial, quando os judeus sefaraditas se estabeleceram do outro lado do estreito de Gibraltar, e que tiveram seus costumes contrastados com os costumes judeus mais arabizados, que há muito já se encontravam radicados no Marrocos, conforme descreve Benchimol:

A controvérsia se estabeleceu entre os dois grupos de judeus no campo social, comercial e religioso. A cidade de Fez se tornou o centro espiritual dos *Megorashim*, sic (expulsos), e seus rabinos emitiram um numero de decretos e decisões [...] Nas comunidades do norte de Tetuan e Tanger os judeus nativos foram completamente assimilados entre os descendentes dos judeus *megorashim*. Estes, esquecidos de sua própria origem passaram a chamar, com desdém, e a se referir aos seus irmãos do interior de *Toshabim*, forasteiros (Isto é, estrangeiros em relação à comunidade judia de origem espanhola). A maior parte dessas comunidades falava *haketia*, uma mistura de espanhol hebraico e árabe dialético. (BENCHIMOL, 1998, p. 31).

Creio ser muito mais provável que esta língua judaica tenha surgido de fato do contato e da diferenciação dos judeus espanhóis e portugueses para com os judeus berberizados anteriormente radicados no Marrocos, e com a população berbere de uma forma mais ampla. No entanto se a haquitia tivesse nascido realmente na Espanha medieval teria também sido levada por judeus expulsos da Espanha para a Tunísia, a Argélia, e outros países à outra margem de Gibraltar, mas o que percebemos é que esta língua é específica dos judeus das cidades marroquinas portuárias de Fez, Tanger, Tetuan, Ceuta, Larache... Não tendo notícias de nenhum registro da haquitia sendo falada em outros países da África do Norte. Sempre a haquitia é apontada como um dialeto especificamente marroquino e não espanhol como afirmou Bentes (1981).

Bentes (1981) afirma que existem duas explicações para a etimologia da palavra haquitia. A primeira, que reflete a situação de confrontos “intra-étnicos” entre grupos judaicos. Porém, tal explicação é refutada pelo próprio autor, sendo a segunda explicação mais convincente na opinião de Bentes (1981), pois o autor tenta validar a sua teoria de que a haquitia teve suas origens ainda na Espanha antes de expulsão de 1492. De acordo com a primeira explicação fornecida, o termo Haquitia teria se originado da corruptela do nome Isaac:

Neste caso, Hakitia viria de Hakito, abreviatura de Izhakito, diminutivo de Izrac, muito usados pelos judeus de origem espanhola, e significaria: - idioma dos Hakitos, fazendo-se desta palavra uma espécie de apelativo comum a todos aqueles judeus. (BENTES, 1981, p.71).

Já a segunda explicação para a etimologia da palavra Haquitia estaria na fusão de uma radical árabe com o radical castelhano, sendo a palavra originada do verbo árabe, *haka*, que significaria, “*dizer*”, “*falar*”, conforme as notas do autor transcritas abaixo:

[...] e a palavra Hakitia como milhares de outras poderia muito bem haver sido formada de raiz árabe e terminação castelhana, o que é tanto mais provável quanto que na mesma Hakitia figura não raras as vezes a voz Hekaia ou Hekaiata, e o plural Hekaiat com significação do dito agudo, ocorrência feliz, ação ou pilhéria digna de chamar atenção; derivada do verbo Haka, conversar, falar, dizer [...] não temos dúvida de que a Hakitia é de criação muito mais antiga e remota, do que vulgarmente se supõe. Que já era usada pelos judeus da Espanha e de Portugal antes da expulsão [...] é evidente que esse fundo comum, estas locuções existiam antes da expulsão da separação dos judeus espanhóis em dois grupos de imigração, oriental e ocidental. (BENTES, 1981, p.71).

É bem possível que a palavra haquitia tenha se originado da junção dos radicais léxicos árabes e hispânicos, no entanto volto a afirmar que acredito que tal fusão não se deu na Espanha, mas sim no Marrocos, onde uma

quantidade expressiva de palavras do árabe marroquino foram tomadas de empréstimo, dando assim origem à haquitia.

Existem outros fatores que fizeram com que a haquitia enfraquecesse e ficasse restrita ao conhecimento de certos grupos de judeus marroquinos, principalmente os que imigraram para a América do Sul nos fins do século XIX e início do século XX. A imigração e esfacelamento das comunidades onde a língua ainda era utilizada de forma corrente foi um dos motivos desta restrição da haquitia.

O segundo motivo que contribuiu para o desconhecimento da haquitia em Israel e até mesmo pelos judeus que permaneceram no Marrocos foi a influencia do espanhol moderno durante a ocupação do Marrocos pela Espanha em 1906, conforme nos explica Benguigui:

A haquitia sofreu dois golpes entre o final do século XIX e o início do século XX: com a chegada de funcionários espanhóis e suas famílias em grande quantidade durante a época do Protetorado Espanhol no Norte do Marrocos, ocorreu o fenômeno de uma “reespanização” dessas comunidades, sobrepondo-se pouco a pouco a forma de comunicação considerada mais arcaica da Haquitia. Por outro lado, o fenômeno da imigração dos judeus marroquinos num crescente, especialmente na segunda metade do século XX a diferentes localidades, provocou a quebra de massas críticas populacionais e comunitárias, que falavam o dialeto. Por outro lado, a presença francesa em parte do Marrocos e a ação das escolas da rede da “Aliança Israelita Universal”, contribuíram também para cosmopolizar os sefaradim, favorecendo a que abandonassem o dialeto. Consta, que já em 1862, depois que uma escola da Aliança foi estabelecida em Tetuan, enquanto as pessoas maiores de quarenta anos seguiam comunicando-se no Melah, em perfeita Haquitia, os jovens se expressavam em um fluente francês, sem nunca terem se ausentado da cidade.⁶⁸

Um exemplo muito ilustrativo das alterações na estrutura da língua por conta da influência dos idiomas dos colonizadores foi apresentado por Fishman (1985), que analisou este fenômeno através do estudo de textos rabínicos produzidos ao longo do século XIX, principalmente durante a

⁶⁸ Yehudá Benguigui, “Haquitia, o Nosso Dialeto Quase Perdido”. In: **Jornal Amazônia Judaica**, n 13, 2003.

ocupação espanhola. Foram analisadas um conjunto de documentos deixados pelo rabino e *tazadick* Yishak benWalid de Tetuan, que foram compilados em 1876, e publicados com o título de *Vayomer Yishaq*. Os textos foram publicados nos seguintes anos 1832,1834,1847,1852,1855, e mostram claramente a influência espanhola marcada com o passar dos anos, e em diversas localidades como Tetuan, Tanger, Alcazarquivir, dentre outras comunidades que alteraram tanto a haquitia falada, como também a sintaxe dos documentos escritos em haquitia com os caracteres em hebraico.

Conforme demonstrou Fishman:

In deposition due to Judeo-Arabic speakers, the Spanish jota does not appear as yet, and the consonants [š], [ʒ], and [z] of the *hakitia* are transcribed respectively by means of the letters *shin*, whether or not followed by an apostrophe (״ or װ), *gimel* followed by an apostrophe (׳) and *zayin* (ׁ). A few examples will easily convince one of these facts:

- p. 208b: hak. *mujer* (מוג׳יר), Sp. “mujer”[muxer], “woman”;
- p. 216^a : hak. *Judio* (ג׳ודיר), Sp. “judío”[xudio], Jew;
- p. 213b: hak. *Hijo* (ה׳יגיר), Sp. “hijo”[ixox], “son”;
- p. 213b: hak. *Dixo* (ד׳ישור), Sp. “dijo”[dixox], “said”
- p. 213b: hak. *Oreja* (א׳וריזה), Sp. “oreja” [orexa] “ear”.

Além das alterações fonéticas e gramaticais, através do trabalho de Fishman, percebemos como a haquitia passou a se diferenciar em varias localidades do Marrocos, de acordo com as diferentes intensidades de influências lingüísticas em cada comunidade em particular. No caso de Tetuan, foi através da análise das músicas do cancionero judaico que Fishman chama à atenção para a falta de um padrão único para a haquitia, vejamos:

The transcriptions of these Judeo-Arabic songs leaves no room for doubt as to the existence, at least in the eighteen and nineteenth centuries, of a Judeo-Arabic dialect specifically local to Tetuan. This dialect had a definitely specific morphophonemic structure, including especially the keeping of numerous short vowels which had disappeared from other Judeo-Arabic dialects of Morocco, and consequently a large number of syllables per lexical unit [...] (FISHMAN, 1985, p. 268)

Os exemplos fornecidos por Fishman nos fazem compreender que, além das modificações ocorridas na estrutura da haquitia como um todo, após o contato com a ocupação dos espanhóis, existia uma diferença variante nos empréstimos lingüísticos tanto da matriz lingüística espanhola, como da matriz lingüística árabe, estabelecidos em cada uma das comunidades judaicas do Marrocos que falavam a haquitia.

Embora existisse uma variação, principalmente no uso coloquial da haquitia como língua corrente de diversas comunidades judaicas, tanto de origem espanhola, como também dentre os judeus mais arabeizados que acabaram por assimilar os costumes dos judeus sefaraditas, de acordo com os documentos rabínicos examinados por Fishman, existia certo padrão formal de escrita que era empregado nas publicações em haquitia e até mesmo este padrão formal, passou a ser corrompido com a crescente influência do idioma espanhol falado pelos colonizadores, conforme observamos nos exemplos de Fishman anteriormente demonstrados neste texto.

Após abordarmos o surgimento da haquitia e suas matrizes formadoras, nos dedicaremos a seguir a explicar sobre a introdução e utilização da haquitia no Brasil, para em seguida abordarmos a atual situação de conservação e uso desta língua judaica dentre alguns segmentos da comunidade judaica brasileira.

4.3 Introdução e uso da haquitia no Brasil

A história do judaísmo marroquino no Brasil está completando duzentos anos, segundo registros apresentados por Bentes (1981), Benchimol (1998), Moreira (1972) dentre outros autores, que se dedicaram ao estudo das

comunidades judaicas na Amazônia, afirmam que a imigração de judeus marroquinos para a região norte do Brasil iniciou oficialmente em 1810, logo após a vinda da família real para o Brasil fugindo das tropas de Napoleão.

A coroa portuguesa aliou-se à Inglaterra, garantindo à mesma inúmeras concessões comerciais, além de liberdade religiosa para aqueles que estavam sob jugo inglês. Junto às concessões religiosas, aos soldados anglicanos ingleses, veio também a liberdade de comércio e de culto doméstico a um grupo de judeus marroquinos, que se estabeleceriam em Belém como representantes comerciais dos produtos manufaturados ingleses, já que uma parte do Marrocos também pertencia à coroa britânica.

Após o estabelecimento destes empreendedores formou-se uma imensa cadeia comercial, e ao mesmo tempo étnica, pois inúmeros judeus marroquinos foram encorajados a imigrar para a Amazônia para trabalharem como vendedores de produtos manufaturados ingleses, assim como atravessadores de produtos da floresta, madeira, borracha, plumas e peles de animais. Cinquenta anos depois do estabelecimento dos primeiros judeus marroquinos na Amazônia, da fundação de duas organizações religiosas e uma necrópole, aconteceu o “Boom da Borracha” (1860-1910), e mais uma vez a região recebeu outras levadas migratórias de judeus marroquinos que só cessaram nas primeiras décadas do século XX.

Durante todo este período a haquitia foi introduzida no Brasil e utilizada por judeus de origem hispano-marroquino que se radicaram ao longo da calha do rio Amazonas, e em outros países da Amazônia como Peru e Venezuela. Correspondências entre parentes eram trocadas em haquitia, que

também seguia sendo usada entre membros do grupo no âmbito doméstico e principalmente para não serem compreendidos por elementos externos ao grupo.

Esta é a versão oficial mais difundida dentro do grupo, a maioria das pessoas, salvo pouquíssimas exceções, ressaltam a mesma história. Que a origem da haquitia deu-se por motivos de perseguição, como um dialeto secreto, para que os não-judeus não entendessem do que se tratava. Em nenhum momento nesta versão as trocas culturais, tão peculiares ao judaísmo são ressaltadas como um fator determinante para o surgimento da língua.

Mais do que um dialeto secreto, a haquitia sempre teve um papel agregador. Mesmo sendo um diferencial dentre as comunidades judaicas vindas da Espanha, e as comunidades judaicas autóctones do Marrocos, além dos outros grupos étnicos marroquinos, como berberes e beduínos, a haquitia, agregava no mesmo bojo lingüístico as identidades diferenciadas e opostas à identidade judaica no norte do Marrocos.

No Brasil não foi diferente, ao mesmo tempo em que caracterizava os judeus marroquinos que imigravam para a Amazônia, a haquitia era contrastada com o português coloquial das populações nativas. Mas foi também através da haquitia, que tem como base uma língua de estrutura latina como o judeu-espanhol, que se deu uma integração mais rápida dos judeus marroquinos na sociedade brasileira. Graças a estrutura lingüística da haquitia, a compreensão do português coloquial foi muito mais fácil para os judeus marroquinos, se comparado a outras imigrações para a Amazônia como, por exemplo, sírio-libaneses, japoneses e ingleses.

Mesmo que o grupo tenha designado à haquitia a função da privacidade e da restrição, isso não impediu que a haquitia também servisse de

facilitador para o domínio da língua local, proporcionando assim a integração do grupo com a população amazônica. Isso também facilitou para que a língua extrapolasse as fronteiras do grupo e que fosse compreendida e utilizada por pessoas não pertencentes ao grupo.

Não é raro encontramos historias de empregados ou agregados às famílias judaicas radicadas na Amazônia que com o passar dos anos se versavam em haquitia, e esta acabava por perder a função sigilosa conforme no descreve Benguigui⁶⁹:

Na maioria das casas na comunidade, o uso da Haquitia servia para preservar uma certa privacidade em relação aos empregados da casa, vizinhos e em particular das empregadas domésticas. Não era raro alguém dizer: “shofea la sachenita”⁷⁰ e todos entendiam que se deveria imediatamente observar o que a empregada estava fazendo, etc. Ou no caso de dar alguma referência, mesmo com a presença de quem se tratava: “- ela é muito boa, eu a recomendo, é chalampona”⁷¹ e tudo o mais [...]” ou então, “- ela é ótima [...], muito chozmina”⁷², [...]” e estava tudo explicado... Muitas vezes, este estratagema do uso da Haquitia somente servia durante algum tempo. Como as empregadas costumavam muitas vezes tornar-se “cria da casa” e quase serem incorporadas aos costumes da família, depois de alguns anos, também se tornavam versadas em Haquitia e se referiam aos termos mais comuns sem nenhuma dificuldade.⁷³

Até os anos cinquenta do século passado a região amazônica vivia isolada geograficamente do restante do Brasil, sendo interligada rodoviariamente através da construção da rodovia Belém-Brasília. O isolamento geográfico, uma imigração antiga e homogênea de judeus marroquinos, além de pouca ou quase nenhuma influencia de manifestações judaicas diferenciadas foram os

⁶⁹ Artigo de Yehuda Benguigui para o periódico *Amazônia Judaica*, n 13, 2003.

⁷⁰ “**Shofea la sachenita**” (lê-se ch com som de J gutural espanhol) expressão em Haquitia. *Shofea*, derivado do verbo “*shuf*” em árabe, “*veja, olhe*”. *Sachenita*: menina, garota, derivado da palavra “*shachem*”, vizinho, em hebraico. Em Haquitia além de perder o som de [Sh] do prefixo, teve acrescido o sufixo “*ito/ita*” do espanhol, perdendo o significado original, vizinho, convertendo-se no substantivo indefinido *Sachén /homem Sachená/Mulher, Sachenito/ Menino...*

⁷¹ **Chalampona**: Ladra, ‘*halampear*’; roubar.

⁷² **Chosmina**: Cafona, ridícula, de maus modos...

⁷³ Todos os termos citados ainda são preservados e de uso corrente nas comunidades da Amazônia.

componentes perfeitos para a conservação desta língua judaica, quase desconhecida até os dias atuais.

Como observamos em trechos anteriores deste mesmo trabalho, não existia um padrão específico para a haquitia coloquial, as regras estavam restritas aos documentos e escritos rabínicos. Assim, a haquitia que veio para o Brasil foi somente coloquial, e com isso, variava de acordo com a procedência dos imigrantes.

Não podemos deixar de ressaltar que os judeus marroquinos não se estabeleceram somente na região Norte; na cidade do Rio de Janeiro a sinagoga mais antiga que foi fundada no ano de 1860 também é uma congregação marroquina, que embora em menor proporção, também trouxe e conservou a haquitia dentre os seus membros. No entanto, como as influências judaicas no Rio de Janeiro eram mais plurais e a haquitia não teve a abrangência e a conservação que teve nas comunidades amazônicas.

A haquitia também foi trazida para o eixo Rio-São Paulo durante os anos sessenta quando muitos judeus de ascendência marroquina e que conheciam a haquitia do âmbito doméstico abandonaram as atividades extrativistas de suas famílias e converteram-se em profissionais liberais, deixando a região amazônica e imigrando para os grandes centros urbanos em busca de melhores oportunidades profissionais.

Estas pessoas levaram consigo fragmentos da haquitia que acabaram por se restringir a pequenas expressões, ditados, ou anedotas que estão relacionados muito mais ao âmbito de uma memória familiar do que utilizado como forma de corrente de comunicação.

Desta forma no próximo trecho deste trabalho nos dedicaremos a fazer uma análise da atual situação da haquitia, sua utilização, sua função como demarcador étnico do judaísmo marroquino no Brasil, e as tentativas de resgate e preservação desta manifestação lingüística.

4.4 A haquitia nos dias atuais

Durante a realização de outras atividades de pesquisa entre os judeus de origem marroquina de Belém e Manaus, percebi uma preocupação por parte dos membros das comunidades com o gradativo desaparecimento da haquitia, e uma certa nostalgia do tempo dos pioneiros marroquinos quando a haquitia era usada fluentemente, e as conversas eram um imenso e barulhento mesclado de haquitia, francês, espanhol e hebraico.

Já faz algumas décadas que esta língua deixou de ser usada de forma corrente, atualmente está reduzida a um número restrito de palavras e expressões que são introduzidas no meio das conversações familiares, ou entre membros do grupo. Cada vez mais a haquitia perde lugar para o hebraico e para outras referências contemporâneas de judaísmo, que agora chegam com muito mais frequência às comunidades do Norte do Brasil, onde a haquitia encontrava-se melhor preservada.

Vejamos a avaliação realizada por Romero (1999) a respeito da atual situação da haquitia na comunidade de Belém, onde a pesquisadora realizou parte de sua pesquisa de campo, investigando a respeito das expressões lingüísticas das comunidades sefaraditas de Belém e São Paulo:

[...] existe uma lenda que em Belém se fala muita Hakitia... A comunidade de Belém preserva um pouco de Hakitia, porem já não é uma língua que flui livremente destacando-se palavras soltas que são

empregadas junto ao português. Ficou clara a falta de conhecimento dos informantes sobre a sua herança lingüística, histórica, e cultural. Essa confusão a respeito da língua faz com que as pessoas desenvolvam teorias fantasiosas a respeito da Hakitia; um dos informantes me garantiu que, caso algum grupo começasse algum tipo de perseguição contra os judeus de Belém, a Hakitia seria prontamente resgatada e passaria a ser a língua falada pelos judeus para não serem entendidos pelos não judeus. (ROMERO, 1999, p.124).

Esse esfacelamento paulatino da haquitia fez com que muitas palavras e expressões ficassem restritas ao conhecimento de certos grupos familiares, deste modo, é comum que certa família conserve algumas expressões que já foram esquecidas por outros grupos familiares da mesma comunidade.

Por estas razões o médico paraense Yehudá Benguigui com o auxílio do periódico *Amazônia Judaica* de circulação interna das comunidades judaico-marroquinas de Belém, Manaus e Rio de Janeiro, distribuiu no ano de 2003 formulários que solicitavam que os correligionários apontassem a localidade da qual a família era proveniente no Marrocos, e por quantas gerações se encontravam estabelecidos no Brasil. A segunda parte do formulário pedia que os membros das comunidades listassem os termos em haquitia que ainda são lembrados e quais os mais utilizados em cada núcleo familiar.

Essa metodologia visava, além de identificar que expressões eram mais recorrentes no uso e na memória da comunidade, descobrir a procedência da família, o auxiliaria na compreensão das variantes da haquitia, que formaram o que hoje se entende por haquitia na Amazônia.

Até onde pude acompanhar a tabulação destes dados, prevaleceu em Belém o número de famílias vindas de Fez e Tanger, que trouxeram consigo um forte componente árabe que ultrapassava as influências do ladino dentro da haquitia hoje preservada em Belém.

Quanto ao componente ladino trazido para a Amazônia já sofrera diversas alterações no Marrocos, já que, a espanização do Marrocos, ocorreu concomitantemente à segunda migração marroquina para a Amazônia, logo o espanhol arcaico que servia de base para a haquitia trazida para a Amazônia já se encontrava bastante alterado. Ressaltemos também a influência das línguas dos colonizadores que eram reforçadas nos liceus da Aliança Israelita Universal, para uma melhor inserção dos judeus nas esferas mais elevadas da sociedade, do que os guetos marroquinos, onde a haquitia continuava a ser falada.

Estas avaliações feitas sobre a atual situação e sobre a formação da haquitia preservada na Amazônia ainda estão em andamento, estes dados serão revisitados novamente em pesquisas futuras e, através de comparações com os dados colhidos em outras comunidades, como a de Manaus e do Rio de Janeiro, um entendimento muito mais amplo sobre a haquitia poderá ser alcançado.

Além da avaliação da atual situação da haquitia, Benguigui ainda dedica-se a busca de documentos, na sua maioria escritos familiares, tais como cartas e postais, mas localizou também raros escritos em forma de poesia e esquetes teatrais, acumulando desta forma uma vasta bibliografia de autores das mais variadas partes do mundo que versam sobre o assunto.

Estes escritos coletados foram convertidos em uma série de cinco artigos que foram publicados no periódico Amazônia Judaica - (ns. 13, 14, 20, 25 e 30) em uma tentativa que o grupo ainda se mantivesse informado a respeito da língua de seus ancestrais embora esta esteja fenecendo pelo desuso.

São iniciativas como estas que fazem com que a haquitia não desapareça de uma vez por todas e passe a ocupar outra função dentro do grupo, que não corresponde somente às funções lingüísticas em si, passando a língua a

relacionar-se às questões étnicas, de uma forma mais ampla. A haquitia, que perdeu todo o seu corpus lingüístico e figura somente aos pedaços segue reutilizada, é submetida a uma outra sintaxe, e vislumbra no discurso e na memória oficial do grupo como uma marca, um sinal diacrítico muito relevante na construção da identidade étnica dos judeus da Amazônia, assim como de outras comunidades de judeus marroquinos espalhados pela diáspora.

Quanto ao uso da haquitia, o que se observa em Belém é o emprego principalmente de adjetivos e verbos do léxico da haquitia dentro da conversação em português. Os verbos ao invés de serem conjugados no infinitivo como na forma do espanhol antigo, tomam a forma de gerúndio, mais utilizadas no português coloquial do Brasil. Vejamos alguns exemplos coletados na comunidade judaica de Belém desta utilização da haquitia em uma morfossintaxe do português coloquial do Norte do Brasil.

Em uma forma mais aproximada da haquitia a exclamação se construiria da seguinte forma: “-! *Mires, el sahenito está a me shofear!*”⁷⁴, já na forma empregada atualmente em Belém, considerando a morfossintaxe do português coloquial a exclamação seria empregada desta forma “- ! *Mires, o sahenito está me shofeando!*”

E assim outros verbos de origem árabe ou espanhola, provenientes da haquitia, também são “gerundizados” e introduzidos nos contextos dos diálogos corriqueiros. Vejamos um exemplo fictício que poderia ser facilmente empregado em qualquer das comunidades do norte do Brasil que se utilizam

⁷⁴ “-! *Mires, el sahenito está a me shofear!*” “Veja! O garoto está me observando, ou me cortejando” *Sahenito*; como já explicado na nota de número 70, significa garoto, rapaz. Termo proveniente da palavra “*shahen*” do heb. Vizinho. Tendo recebido os sufixos *ito*, e *ita* característicos dos diminutivos do judeu-espanhol e da haquitia.

destes resquícios de haquitia. “-! *Estou hadreando, machleando, e sharbeando*”⁷⁵, *tudo ao mesmo tempo!*”. Neste exemplo observamos o uso de três verbos de origem árabe adaptados as formas coloquiais do português, agora atentemos para um último exemplo para ilustrar a utilização de um verbo e um adjetivo de origem espanhola, nesta nova maneira de se utilizar a haquitia, ou suas referências.

O adjetivo pejorativo “*boriu*” deriva do verbo “*aborir*”, perturbar, incomodar, em espanhol. Em Belém estes termos foram conservados e podem ser empregados conforme o exemplo a seguir: “-! *Fulano é um boriu, não me ajuda em nada, só vive me aborilando!*”⁷⁶

Poderíamos pontuar este trabalho com vários outros exemplos, porém essa não é, volto a repetir, a intenção nesta pesquisa. O mais interessante do ponto de vista antropológico é na verdade a re-utilização do dialeto, a nova sintaxe ao qual foi submetido. É a recusa de deixar o dialeto fenecer, embora cada grupo familiar utilize de vinte a trinta termos da antiga língua judaico-marroquina.

Embora saibamos que as possibilidades desta língua voltar a ser utilizada de forma corrente são quase nulas, no entanto, a ressurreição da haquitia não é algo impossível. Porém não creio que esforços empregados, tais como os esforços empregados para a ressurreição da língua hebraica são objetivos prioritários do grupo. De certo que existe muita vontade dos membros mais antigos que a haquitia volte a ser falada. Mas na situação atual a haquitia

⁷⁵ Todos os três verbos de origem árabe conservados em Belém principalmente na haquitia dos descendentes dos imigrantes de Tanger e de Fez. “*Hadrear*” – dizer, falar, conversar. “*Machleah*” – comer. “*Sharbear*” beber, ou mais utilizado como embreagar-se. Ex. “fulano sharbeou, sharbeou, que ficou sakrán / bêbado”.

⁷⁶ “*!fulano é um boriu, não me ajuda em nada, só vive me aborilando!*” *Boriu*; aquele que aborila, que aborrece, inconveniente. *Aborilando*: perturbando, incomodando. Verbo empregado no tempo gerúndio, forma mais utilizada no Brasil.

somente figura aos pedaços, e se sobressai muito mais como um componente das memórias individuais e coletivas, aparece nos discursos oficiais e periféricos do contato antropológico, ora em termos, palavras soltas, ditados, piadas, maldições ou bênçãos.

Com certeza nas comunidades da Amazônia a haquitia figura muito mais como uma marca distintiva, um demarcador étnico, ou qualquer outro termo freqüentemente utilizado pelos antropólogos nos estudos étnicos, do que uma manifestação lingüística propriamente dita.

Cremos que após explicar sobre a origem da haquitia, sua introdução no Brasil, e ilustrar com exemplos para melhor compreensão o objeto de estudo, nos resta somente abordar a atual função da haquitia, a função de “*símbolo multivocal*”, que esta vem desempenhando nas últimas décadas.

De acordo com Seyferth (1990, p.79) “Os imigrantes, em geral, mantêm alguma ligação com cultura e sociedade de origem, por maiores que sejam as pressões no sentido da assimilação”. Na maioria dos grupos étnicos a construção da etnicidade funciona como em um jogo de forças contrárias, uma força é direcionada ao grupo étnico para que este se homogeneíze com a sociedade circundante, e o grupo étnico responde em contrário buscando maneiras de manter-se diferenciado preservando suas práticas e ordem particular.

Para manter a etnicidade, ou construir uma nova etnicidade devido ao relacionamento com a sociedade circundante, os grupos étnicos lançam mão de vários artifícios. Dentre estes, Seyferth (1990) aponta para a preservação da língua materna, a criação de associações de caráter cultural e/ou religioso, ou

mesmo desportivos. Além dos veículos de comunicação como boletins, almanaques e periódicos.

A língua materna, a cultura de origem, mesmo modificadas pelo contato, a nacionalidade concedida pelo direito de sangue, a filiação a instituições comunitárias e, em alguns casos a fé, são símbolos de identificação manipulados para acionar as diferenças entre imigrantes e seus descendentes, e a população brasileira. (SEYFERTH, 1990, p.86)

Dentre os judeus de etnicidade marroquina na Amazônia não ocorreu diferente. Porém a hakitia não foi preservada e utilizada como as línguas maternas de outros grupos étnicos como os japoneses no Estado de São Paulo e Estado do Pará, ou alemães no Estado do Rio Grande do Sul.

Como já explicamos anteriormente a língua externa que atualmente vigora dentre os judeus radicados na Amazônia e que funciona como um elemento de construção da etnicidade do grupo é o hebraico. Digamos que o hebraico seja neste caso a língua da etnia macro, ou seja, o judaísmo como um todo, e a haquitia a língua referente a uma etnia interna ao judaísmo, leia-se o judaísmo marroquino e sefaradita.

Mesmo em um papel lingüístico secundário e em franco desaparecimento, a haquitia resiste e não dá sinais de abate, ao contrário, mesmo em desuso resiste em expressões, ditados e palavras soltas. O mais importante é que a haquitia ainda desponta como um sinal diacrítico muito expressivo de identificação deste grupo judaico. Percebemos que os periódicos do grupo ainda dedicam espaço para discutir sobre o assunto, pessoas dedicam-se ao seu estudo e sonham com sua preservação e restituição, ainda enumerando que: sempre nas entrevistas concedidas para pesquisadores das mais diversas áreas, cedo ou tarde o assunto haquitia acaba emergindo, e tomando parte do discurso dos informantes, seja para referir-se à memória particular, ou do grupo como um

todo, ou ainda, para afirmar-se etnicamente como faz qualquer grupo étnico diferenciado.

Estes fatores todos apontam para as seguintes constatações. A primeira é que: mesmo em quase desuso a língua materna de um grupo étnico continua servindo como um sinal característico ao grupo, e soma visivelmente na construção identitária do mesmo. E caso a língua venha a desaparecer, o lamento pelo seu desaparecimento também contribui para a construção da diferença entre os grupos étnicos.

A segunda constatação nos diz que: ainda existe a possibilidade de reabilitação da haquitia. Vários são os grupos étnicos que na atualidade lutam pela recuperação de suas expressões lingüísticas que perderam espaço para expressões lingüísticas majoritárias, isto depende, somente das direções que o grupo étnico tomará na constante reformulação de suas identidades.

Porém, no caso da haquitia, creio particularmente que além de sinal demarcador étnico da identidade de judeus marroquinos radicados na Amazônia, no Rio de Janeiro, Venezuela, o caminho que a haquitia seguirá é o de objeto de estudo, por sua estrutura curiosa e aglutinadora, por sua antiguidade e originalidade que cada vez mais desperta interesses em pesquisadores de áreas diversas. Sendo este capítulo então uma contribuição para que o assunto possa continuar a ser discutido, e mesmo com uso enfraquecido, a haquitia não desapareça de fato.

CAPÍTULO 5 HENNA

5.1 A cerimônia da *Henna* : as cores da etnicidade

O capítulo final abordará um elemento no mínimo singular para a construção da etnicidade dos judeus marroquinos, principalmente em Israel. Trata-se da cerimônia nupcial da *henna*, também difundida em sociedades como a hindu, e em muitos países árabes. Este ritual é realizado por alguns segmentos do judaísmo, principalmente aqueles que durante séculos estiveram radicados em países como o Marrocos, Tunísia, Argélia ou Iêmen. É sobre esta cerimônia e seus desdobramentos na sociedade israelense, e nas comunidades judaico-marroquinas radicadas na Amazônia, que vamos nos debruçar neste quinto capítulo.

Os rituais matrimoniais ocupam um lugar de destaque em diversas sociedades, pois celebram a garantia da sobrevivência do grupo, a sua continuidade e muitas vezes, alianças com grupos externos. No judaísmo, este grupo étnico-religioso tão antigo e tão diverso, não é diferente. O que difere no judaísmo em relação às alianças matrimoniais é a sua aversão a alianças externas ao grupo, mostrando-se um grupo menos propenso a exogamia do que outros grupos étnicos. Como retratado nos livros de Deuteronômio;7:3 e de Ezra;10:2; onde os israelitas eram ordenados a não misturar suas “sementes” com sementes externas através do casamento.

No entanto, mesmo primando por uma prática endogâmica, os grupos judaicos estabelecidos em países árabes acabaram por adotar muitos

aspectos das sociedades hospedeiras, dentre estes a cerimônia pré-nupcial da *henna*.

Assim como todos os elementos que constituem a identidade marroquina que foram analisados neste trabalho, a cerimônia da *henna*, também ocupa um lugar controverso no judaísmo oficial rabínico, pois trata-se de uma prática ligada à magia, e que ao mesmo tempo congrega diversos elementos da religião judaica.

Porém, conforme nos explica Mauss (2003, p.50), muito embora as práticas mágicas tomem de empréstimo divindades e elementos da religião, isto não faz destas práticas parte oficial da religião. Sendo esta a situação da cerimônia da *henna* em relação ao judaísmo, pois trata-se de práticas místicas externas ao grupo, que foram introduzidas nas práticas religiosas matrimoniais dos judeus que durante séculos estiveram radicados em países árabes, como o caso dos judeus marroquinos.

Primeiramente neste capítulo iremos explicar no que consiste a cerimônia da *henna*⁷⁷, e a incorporação de tal prática no âmbito dos judeus radicados em países árabes. Em seguida abordaremos a estranheza que tais práticas causaram na sociedade israelense, moderna e sionista, e como estes rituais continuam sendo mantidos na sociedade israelense como um demarcador de uma identidade judaico-marroquina.

⁷⁷ Optei por utilizar o termo **cerimônia** ao invés do termo **ritual** no que se refere à celebração da *henna*. Cf. Turner (2005, p. 139) **“Devo afirmar aqui entre parênteses, que considero o termo “ritual” mais apropriado às formas do comportamento religioso associadas com transições sociais, enquanto o termo “cerimônia” tem mais a ver com o comportamento religioso associado aos estados sociais, em que as instituições jurídico-políticas têm, igualmente, maior valor. O ritual é transformador; a cerimônia confirmatória”**. Ou seja, o **ritual** como agente transformador, é neste caso o casamento propriamente dito, que conduz os noivos à condição de casado. Já a celebração da *henna*, apresenta-se como poderemos vislumbrar ao longo deste capítulo, como uma **cerimônia** confirmatória, parte do rito de passagem, mas não o rito de passagem em si.

Para tentar explicar os aspectos mágicos que envolvem a cerimônia da *henna* mais uma vez recorreremos às leis gerais da magia descritas por Mauss (2003, p.100) em seu “Esboço de uma teoria geral da magia”:

[...] diremos que os simbolismos apresentam-se sob três formas esquemáticas, que correspondem respectivamente às três fórmulas: o semelhante produz o semelhante; o semelhante age sobre o semelhante; o contrário age sobre o contrário [...]. (MAUSS, 2003, p.107).

As leis de *contigüidade, similaridade e contraste* que estruturam os rituais mágicos ajudarão a compreender as celebrações de *henna* que serão descritas neste capítulo.

As categorias propostas por Turner (1974, 2003, 2005): “*comunnitas*”, “*liminaridade*” “*símbolos multi-vocais*” assim como, os conceitos de “*rito de passagem*” com suas fases que Turner cotejou de Van-Genep (1978) também foram utilizados neste capítulo para iluminar o entendimento desta cerimônia.

Ainda seguindo o caminho teórico trilhado por Turner nos aproximaremos rapidamente de seus estudos sobre performance.

Através do processo de performance, o contido ou suprimido revela-se – Wilhelm Dilthey usa o termo Ausdruck, de ausdrucken, “espremer”. Citando Dilthey, Turner descreve cinco “momentos” que constituem a estrutura processual de cada Erlebnis, ou experiência vivida: 1) algo acontece ao nível da percepção (sendo que a dor ou o prazer podem ser sentidos de forma mais intensa do que comportamentos repetitivos ou de rotina); 2) imagens de experiências do passado são evocadas e delineadas – de forma aguda; 3) emoções associadas aos eventos do passado são revividas; 4) o passado articula-se ao presente numa “relação musical” (conforme a analogia de Dilthey), tornando possível a descoberta e construção de significado; e 5) a experiência se completa através de uma forma de “expressão”. Performance – termo que deriva do francês antigo parfournir, “completar” ou “realizar inteiramente” – refere-se, justamente, ao momento da expressão. A performance completa uma experiência. (TURNER, 1982, p.13-14 apud DAWSEY, 2006, p.29).

Conforme Dawsey, os estudos sobre “Antropologia da Performance” surgiram a partir da parceria entre Victor Turner e o diretor teatral Richard Schechner;

Um dos momentos mais expressivos para se pensar o surgimento da antropologia da performance ocorre nos anos de 1960 e 1970, quando Richard Schechner, um diretor de teatro virando antropólogo, faz a sua aprendizagem antropológica com Victor Turner, um antropólogo que, na sua relação com Schechner, torna-se aprendiz do teatro. Creio que esse encontro seja particularmente propício para se discutir o tema. Daí, o exercício que aqui se propõe: repensar o lugar olhado das coisas na antropologia da performance. À primeira vista, ao passo que se detecta na obra de Turner um percurso que vai do ritual ao teatro, na de Schechner emerge um movimento contrário, do teatro ao ritual. Na configuração de movimentos contrários e complementares irrompe um dos momentos originários da antropologia da performance. (DAWSEY, 2006, p.17).

Os Estudos sobre a Performance se revelaram como um instrumento muito eficaz para compreender como a cerimônia da *henna* é realizada em Israel. Das diversas abordagens propostas pela “Antropologia da Performance” vamos nos ater no conceito de “*Restored Behavior/ comportamento restaurado*” proposto por Schechner (1985 – 1988), que resumidamente seria um processo de repetição verificado pelo ritual ao se reviver esteticamente o acontecimento histórico, mítico, social e teatral.

De acordo com Schechner:

Restored behavior is used in all kinds of performances from shamanism and exorcism to trance, from ritual to aesthetic dance and theater, from initiation rites to social dramas, from psychoanalysis to psychodrama and transactional analysis. In fact, restored behavior is the main characteristic of performance. The practitioners of all these arts, rites, and healings assume that some behaviors – organized sequences of events, scripted actions, known text, scored movements. (SCHECHNER, 1985, p. 35).

O conceito de “*comportamento restaurado*” se ajusta de forma precisa para explicar a maneira como as cerimônias de *henna* passaram a ser performatizadas e suas diversas adaptações à realidade da sociedade israelense.

Finalizando este capítulo utilizaremos mais uma vez o conceito de “*comportamento restaurado*” para tentar explicar como a cerimônia da *henna* que já havia sido esquecida e não fazia mais parte do repertório étnico dos judeus de origem marroquina radicados na Amazônia foi recriada e readaptada, a partir da observação de algumas famílias judaicas de Belém que presenciaram o ritual em Israel, e resolveram reproduzi-lo, re-introduzindo, mesmo que momentaneamente, este elemento no repertório étnico que estrutura a identidade dos judeus marroquinos na Amazônia.

5.2 Ritual de Henna: Algumas considerações

A tintura de *henna* sempre foi largamente utilizada principalmente para fins cosméticos, ou para fins rituais, conforme as necessidades e crenças de comunidades localizadas principalmente na costa do Mediterrâneo, e no Oriente Médio. Evidências antropológicas e arqueológicas afirmam que a tintura de *henna* era utilizada nas religiões animistas, e que foi espalhada e modificada por sucessivas transmissões culturais, e posteriormente foi incorporada em cerimônias do cristianismo, budismo, judaísmo e hinduísmo conforme nos explica Cartwright–Jones;

Many statues and depictions of young women from Bronze Age Cyclades, Cyprus, Mycenae, and Minos have dark red markings on their hands, breasts and feet, and their hands raised to display the red markings. The Bronze Age Ugaritic legend of Baal and Anath describes “the perfect brides” applying henna before they go seek their husbands (de Moor, 1971 p 85.). In the same text, Anath applied henna for a springtime fertility festival sacrifice and hennaed again before she avenged Baal’s murder by killing his enemy, Mot, the god of summer sun, heat and drought. An 8th BCE century Assyrian text describes a bride being hennaed for her wedding. The Romans recorded henna use by Egyptians, Persians, Jews, Arabs and Palestinians. (CARTWRIGTH-JONES, 2004, p.10).

Este corante de cor ocre avermelhado é extraído das cascas de uma árvore (*Lawsonia Inermis*), rico em tanino, é excelente cicatrizante, e preventivo contra queda de cabelos e a quebra das unhas. Dentre os muçulmanos além das

cerimônias matrimoniais a *henna* é utilizada também nos rituais de circuncisão, e no final do período menstrual.

Em muitas comunidades muçulmanas as mulheres ao final do seu ciclo menstrual vão se purificar nos banhos públicos/*hamman* e após banhadas as mulheres tingem com *henna* os cabelos e também as palmas dos pés e das mãos. O ato de tingir-se com *henna*, de acordo com explicação dos muçulmanos, torna a purificação pela qual aquela mulher foi submetida, visível aos olhos dos homens e aos olhos de Deus. Existem comunidades muçulmanas onde mulheres após a menopausa e meninas antes da primeira menstruação não fazem uso da tintura de *henna*, pois a *henna* dentre tantas outras significações, também carrega consigo uma conotação de sexualidade. Tanto que, muitos contos e iconografias, retratam prostitutas ou cortesãs nos haréns adornadas com tintura de *henna*. (CARTWRIGHT-JONES, 2004, p. 13-14.)

A *henna* era também utilizada por barbeiros, e por homens que circuncidavam os meninos. Neste caso a *henna* além de funcionar como cicatrizante, funcionava também como produto mágico que protegia os profissionais que manipulavam sangue, contra ações de seres malignos.

Agora vamos nos ater às celebrações da *henna* dentre os judeus do Marrocos que também introduziram essa cerimônia em suas celebrações de casamento. A cerimônia de *henna* no Marrocos possuía muitas variações, conforme a localidade e influências recebidas. As comunidades judaicas da costa do Marrocos receberam muitas influências dos judeus sefaraditas expulsos da Espanha em 1492. Os judeus da Espanha também possuíam muitas cerimônias pré-nupciais, como a “*noche del banyo*” ou “*noche del lavado*”, que se fundiram às cerimônias de *henna* já existentes no Marrocos.

A “*noche del banyo*” ocorria quando as mulheres conduziam a noiva para o *mikve*, banho ritual de purificação, antes do casamento. A mãe do noivo também tomava parte do cortejo para certificar-se que a noiva que seria entregue a seu filho estava devidamente purificada. A mãe da noiva comparecia levando um grande espelho para que a noiva pudesse se mirar após o emergir do banho ritual, desejando que este estado de pureza se prolongue durante sua vida conjugal.

Outro costume trazido pelos judeus da Espanha e que foi largamente anexado às celebrações da *henna* no Marrocos consiste na indumentária da noiva. Foi a introdução do grande vestido, ou como era chamado em árabe “*el keswa el kebira*”. Tratava-se de um rico vestido adornado com brocados e filigramas de ouro, inspirado em trajes reais, comparando a noiva no dia de seu casamento a uma rainha no dia de sua coroação.⁷⁸

O vestido era confeccionado em veludo ou seda, geralmente em vermelho ou escarlate. Consistia em uma saia rodada com várias camadas de anáguas (*zeltita*) adornada com brocados e pedras semipreciosas. Na parte superior, a noiva usava um corpete confeccionado no mesmo tecido das saias (*gombazah*), que era adornado com desenhos concêntricos em alusão à fertilidade e fechado com sete botões de prata em alusão às sete bênçãos do casamento recitadas nos matrimônios judaicos.

Por baixo do corpete a noiva trajava uma camisa de mangas bufantes confeccionadas em seda diáfana, combinando com os véus e turbantes que eram adornados com coroas de pedras semipreciosas. Estes vestidos eram tratados como jóias de família. Passavam de geração para geração. Era também

⁷⁸ Referências sobre os rituais de purificação e os trajes nupciais ver : BENTES (1989); BENDELACK (1987); REVISTA MORASHÁ Ed.55 dez./2006 e Ed.66 dez./2009.

considerado uma *mitzvá* (uma boa ação) o empréstimo do vestido para uma noiva menos abastada.

Esta forma de vestir a noiva, conforme as tradições trazidas da Espanha, foi bastante difundida entre as comunidades judaicas do Marrocos. Porém não influenciando as tradições nupciais das comunidades que estavam mais isoladas na região das montanhas Atlas, que também celebravam a *henna* porém mais influenciados pela cultura berbere.

Ao contrário de outras comunidades judaicas que procuravam ocultar a noiva até o momento do casamento, nas comunidades judaicas da costa do Marrocos após a cerimônia da *henna* a noiva devia permanecer visível. De acordo com as informações fornecidas por Bentes (1989), geralmente era na manhã que precedia a cerimônia da *henna* que as famílias se reuniam com um *beit din* (uma comissão de juízes) para firmar o contrato de casamento informalmente. Neste momento eram fornecidos aos juízes os nomes dos noivos e seus respectivos pais, e algumas regiões do Marrocos até mesmo os avós eram mencionados no contrato matrimonial. Após fornecidos os dados para a confecção da *ketubah* (contrato matrimonial), eram lembrados aos presentes as obrigações do esposo para com a esposa, e vice versa. Em seguida eram acertados os valores do dote da noiva. De posse destes dados o *sofer* (escriba) já estava apto para começar a lavrar a *ketubah*, o contrato a ser firmado na noite do casamento.

A prévia do contrato de casamento era firmada de manhã, e durante a noite era realizada a cerimônia da *henna*. Nos primórdios as celebrações de *henna* costumavam preparar uma festa para os homens e outra, geralmente mais requintada, para as mulheres, onde o enxoval da noiva costumava ser exibido.

Porém em muitas comunidades do Marrocos, como na cidade de Tanger, era de costume que os noivos permanecem juntos, sentados sob um *talamon/* pálio, em cadeiras adornadas lembrando tronos reais. Os noivos eram conduzidos ao pálio, ao som do hino de boas vindas (*baruch habah*). Os familiares vinham na frente abrindo caminho, carregando velas, que simbolizavam a luz no novo caminho a ser percorrido, e para que os noivos fossem vistos pelos juízes e por Deus, para que tivessem seus pecados perdoados às vésperas do matrimônio.

A maneira de pintar as mãos também variava de comunidade para comunidade no Marrocos. Geralmente os desenhos eram feitos nas mãos e nos pés das mulheres após o banho ritual. Eram desenhadas pequenas flores, e losangos que simbolizam diamantes, luas crescentes simbolizando a fertilidade, e letras em hebraico formando combinações cabalísticas, para proteção da noiva. Em outras comunidades somente o interior da mão direita era pintado, em outras, as duas palmas das mãos.

Conforme já explicado nos primeiros capítulos, de acordo com Genep (1978) todos os ritos de passagem possuem três fases: a fase de ruptura, seguida da fase de suspensão, e depois a fase de reintegração. Se atentarmos para os rituais matrimoniais descritos anteriormente perceberemos que o período de suspensão que geralmente inicia os ritos de passagem se dá a partir do “*apalabramiento*”, do contrato verbal firmado entre as famílias oficializado em frente aos juízes para a confecção do contrato matrimonial. A partir deste momento os noivos romperam com a condição de solteiros e estão parcialmente comprometidos. Este momento de indefinição é marcado pela cerimônia da *henna*.

Conforme Turner (2008), durante o período de suspensão os neófitos tem contato com muitos “*símbolos mutivocais*”, que não somente adornam os rituais, na verdade entes símbolos ajudam os iniciados a se tornarem “*cientes*” de sua nova condição, e de seus novos papéis na estrutura social.

Tais símbolos, visuais e auditivos, operam culturalmente como dispositivos mnemônicos, ou [...] “depósitos” de informações, não sobre técnicas pragmáticas, mas sobre cosmologias, valores e axiomas culturais, por meio dos quais o conhecimento de uma sociedade é transmitido de uma geração para outra. (TURNER, 2008, p.223).

A *henna* seria, desta maneira, uma cerimônia preparatória para a reintegração, a parte final do rito de passagem, o matrimônio, quando os noivos abandonariam a condição de solteiros, ingressando em uma outra categoria social. As noivas adornadas pela *henna*, não somente passavam para a condição de esposa. O que era comum na sociedade marroquina era também a passagem da condição de menina para a condição de mulher, e a *henna* simbolizava esta maturidade.

Mas não é somente nas fases que dividem os ritos de passagem que a cerimônia de *henna* representa uma condição liminar. Em relação à estrutura do grupo a *henna* também ocupa um lugar dual, pois está inserida na estrutura social do grupo, ajudando a reforçá-la, mas não deixa de ser um elemento externo que ocupa a condição “**betwixt and between**”, já que é proveniente das sociedades árabes, mas também inserido na organização das sociedades judaicas. Pertence ao âmbito da magia, mas flerta diretamente com a religião.

Veremos em seguida como mesmo tendo sido incorporada à estrutura oficial de alguns grupos judaicos de países árabes a *henna* continuou em um papel liminar em relação aos valores da sociedade israelense.

5.3 Henna em Israel

5.3.1 Na trilha do objeto de pesquisa. Noite Marroquina no centro cultural Bait Ha'Noar Ha' Hebri – Jerusalém – 15 de Dezembro 2004 .

Antes de descrever como as celebrações com *henna*, tão singulares foram adaptadas, e qual a sua importância para a constituição da identidade dos judeus marroquinos em Israel, gostaria de esclarecer primeiramente, como localizei na sociedade israelense o ritual de *henna* como mais um dos elementos construtores da identidade dos judeus marroquinos.

Como já relatei muitas vezes em Israel, estes elementos representativos da identidade dos judeus marroquinos se apresentavam para mim de forma espontânea, dessa maneira foi que percorri outros caminhos trilhados pela etnicidade dos judeus marroquinos na plural sociedade israelense, para me deparar com a cerimônia da *henna*.

Mirit, filha de judeus do Marrocos, e minha vizinha na moradia estudantil foi quem me trouxe um convite para um festival marroquino. Esta foi uma incursão decisiva para a realização da pesquisa de campo durante minha estadia em Israel. Foi partindo deste ponto que comecei a adentrar no universo dos judeus marroquinos de Jerusalém.

Fui para o festival marroquino sem ter a mínima idéia do que se tratava, e quando lá cheguei tive incontáveis surpresas. A primeira delas foi que o evento estava lotado e não havia mais ingressos avaliáveis, então expliquei que era um pesquisador da Universidade Hebraica de Jerusalém, e o quanto aquele evento era importante para minha pesquisa, então fui encaminhado para falar com alguém da organização, que pediu que eu

esperasse, e quando todos os convidados entrassem eu poderia ficar de pé em um canto observando tudo, mas no mesmo minuto fui agraciado por uma senhora que possuía entradas sobrando. Assim consegui ingressar na “Noite Marroquina”.

Adentrei em um imenso salão todo adornado com motivos arabeizados, tapetes forravam o chão e paredes de um imenso ginásio poliesportivo, no palco estava pendurado um imenso banner com a foto de uma porta marroquina, (depois descobri que a porta era o símbolo do Centro dos Judeus da África do Norte, aonde mais tarde eu também realizaria pesquisas).

Também no palco estavam posicionadas cadeiras enfeitadas compondo um cenário para uma encenação de uma cerimônia de *henna*. Antes disso o palco foi ocupado por Lior El Malech cantor israelense de família marroquina, que adotou o estilo de Música *Mizrachi* /oriental, já citado anteriormente.

Antes mesmo de entrar no ginásio me deparei com a vidraça que dava para a cozinha, Hanna Azulay que depois também se tornaria uma das mais eficientes interlocutoras, arrumava vários pratos de doces marroquinos com melados de açúcar e mel para serem servidos aos presentes.

Ao ver as *feijuelas*, semelhantes às consumidas pelos marroquinos ao término do Yom Kipur em Belém e Manaus, busquei uma maneira de entrar na cozinha para perguntar a respeito dos doces. Hanna me atendeu sorrindo, e disse que os doces se chamavam “*Fizuelos, autênticos marroquinos!*”

Como estava atribulada, Hanna pediu que aguardasse na mesa de seus amigos e familiares, mas no mesmo instante Ofra, que me havia apresentado com as entradas me convidou para sentar junto a sua família, e não tive como recusar.

A comunicação com a família de Ofra foi pouca e difícil. Eu com parco hebraico, Ofra com parco inglês, o pai, Henry tentava se comunicar em francês como a maioria dos velhos marroquinos quando encontram alguém que não fala hebraico.

Na mesa estavam servidos pratos com sementes de abóbora, girassol, melancia, pistaches, e outras amêndoas muito apreciadas pela sociedade israelense de forma geral, não sendo um costume somente dos judeus marroquinos.

O consumo de sementes só foi observado por mim nas comunidades de Belém e Manaus em rituais mortuários, denominados *mishmarot*, o consumo doméstico e a manutenção deste hábito marroquino se perdeu ao longo dos anos nas comunidades da Amazônia. O costume de comer sementes e amêndoas torradas e salgadas foi pontuado por Benchimol (1998), que descreveu o consumo de sementes torradas entre os judeus da Amazônia durante os sábados, principalmente para aliviar a falta do cigarro e dos cachimbos entre os velhos marroquinos proibidos de fumar durante o *shabat*. As sementes eram denominadas em *Ladino* ou *Haquitia* de “*pepas/pepitas*”.

Depois de servidas as sementes como aperitivos com vinho e refrigerantes, foram servidos os doces: laranjas e limões caramelados com cravo e canela, as *feijuelas*, e outras massas de pastel fritas e açúcaradas.

Ao mesmo tempo o show iniciava, Lior Elmalech animava a platéia cantando Salmos e canções marroquinas. Os Salmos eram cantados em hebraico e com voz gutural, deixando explícita as influências árabes na forma de cantar e nas melodias dos judeus marroquinos, já as canções folclóricas eram cantadas em árabe marroquino. O público em coro respondia e acompanhava com palmas e gritos. Não demorou para que as primeiras mulheres começassem a dançar agitando os braços, ombros e mãos, à maneira da maioria das danças dos oriente médio e mediterrâneo.

No intervalo do show de Elmalech, Hanna Azulay subiu ao palco pegou o microfone e fez a “*bargualás*”, o som emitido com a língua pelas mulheres, característico dos momentos de alegria, festas e comemorações dos marroquinos. Em seguida Hanna Azulay perguntou, - *Temos marroquinos aqui?* E o público em coro respondeu positivamente aos gritos. Depois de conclamar o público, Hanna explicou que em poucos minutos ocorreria uma representação de uma cerimônia de *henna*. Explicou a função deste ritual matrimonial e ressaltou que, graças à persistência dos marroquinos, esse ritual não desapareceu em Israel; que mesmo mediante a estranheza que o ritual causava em determinados setores da sociedade israelense, atualmente as famílias fazem questão de realizar a cerimônia de pintura das mãos com *henna* para afugentar o mau-olhado sobre os noivos, e primam que o ritual seja reproduzido tal qual a tradição de pais e avós.

De acordo com o antropólogo André Levy que também pesquisou a construção da identidade e inserção dos judeus marroquinos na sociedade israelense:

[...] this cultural attenuation process thwarted and even reversed in the 1970s and 1980s, when Moroccan Jews become more integrated in the Israeli society and started to regain their self confidence and

sense of identity, in proudly asserting their distinctive cultural heritage [...]. (LEVY, 1997, p.30).

As palavras de Levy ajudam a compreender este sentimento marroquino conclamado por Hanna Azulay, e sinalizam quando se iniciou este movimento de afirmação por parte dos judeus marroquinos, que acabam por engendrar eventos como este analisado.

Vejamos agora como foi “*performatizada*” a cerimônia da *henna* dentre mais uma das atrações da etnicidade marroquina que subiram ao palco naquela noite. Para iniciar a representação da cerimônia de *henna* um casal de jovens foi sentado em cadeiras adornadas com tecidos brilhosos e almofadas. Em volta do casal bailavam várias mulheres vestidas com túnicas e véus exageradamente coloridos ao som de uma música israelense com melodias orientais.

A teatralização da cerimônia da *henna*, e o festival marroquino em si, remetiam ao que Eduard Said (2001, p.30) denominaria: “um arranjo complexo de “idéias orientais” (o despotismo oriental, o esplendor oriental, [...] a sensualidade)”. Aquilo que pretendia ser a representação da tradição original, embora alegrasse e até mesmo convencesse o público, a mim pareceu muito artificial.

No entanto Turner explica que o exagero nas indumentárias e nas performances dos rituais tem uma razão de ser:

Qual o sentido desse exagero, que chega as vezes, à caricatura? Parece-me que ampliar ou diminuir ou descolorir desta maneira vem a ser um modo primordial de abstração. O traço destacado e exagerado se transforma em um objeto de reflexão. Usualmente o símbolo assim representado não é unívoco, mas multivocal, uma molécula semântica com muitos componentes. (TURNER, 2005, p. 149).

No caso do festival marroquino, o exagero nas indumentárias, nos cenários e performances (incluindo a forma arabizada de cantar de Lior Elmalech) se apresentam também como “objetos de reflexão [...] uma molécula semântica com muitos componentes”, que simbolizam naquele momento um “*estado de inversão*”, (TURNER, 2008, p. 225) onde elementos da etnicidade marroquina que são desvalorizados no cotidiano da sociedade israelense, no festival ocupam uma posição de destaque na performatização da etnicidade marroquina.

Depois da encenação do ritual de *henna*, Elmalech retornou ao palco continuando a programação. Foi quando consegui me aproximar dos que seriam meus futuros interlocutores. O filho de Hanna, Shlomi, falava inglês mais fluentemente e explicou que Hanna e seu irmão caçula, Adir, possuíam em sociedade um serviço de buffet para preparar cerimônias de *henna* e casamentos ao estilo marroquino.

No fim da “noite marroquina” no *Bait Ha'nohar*, enquanto pedia um contato telefônico para futuras entrevistas, Hanna como boa mãe marroquina me presenteou com um farto prato de doces e sementes que foram consumidos por todos os colegas ao longo da noite em divertidas rodas de conversas no alojamento Ildenson.

Para uma primeira incursão a campo o festival marroquino serviu para mostrar o caminho, compreender como eu poderia alcançar o meu objeto de estudo dentro da sociedade israelense. Eventos como o descrito acabam por condensar de uma só vez vários aspectos da etnicidade dos judeus marroquinos na sociedade israelense. Não somente aglutinam na mesma ocasião vários elementos desta identidade étnica como as comidas, os trajes típicos (bastante

exagerados), canções, e assim por diante, mas ajudam a reunir também os judeus marroquinos espalhados por todo o território de Israel.

Desta maneira estes eventos não somente ajudam a compor a etnicidade marroquina a partir de um mosaico de “*símbolos multivocais*” reunidos na ocasião, como também, reafirma os laços daqueles indivíduos e famílias que antes viviam em comunidades circunscritas no Marrocos, mas que agora se encontram dispersos.

Após a “Noite Marroquina” procurei Hanna Azulay mais uma vez, unindo o útil ao agradável. Eu precisava de um intérprete para auxiliar minha entrevista, e Merav Fima, também de origem marroquina, radicada no Canadá, precisava fazer um trabalho sobre a cerimônia pré-nupcial da *henna* para a disciplina de folclore judaico que cursávamos juntos.

Lembrei que a Sra. Azulay trabalhava organizando as cerimônias de *henna*, e que este contato seria frutífero tanto para mim quanto para Merav, que dominava o hebraico e poderia auxiliar nas minhas perguntas. Na ocasião não imaginava o quanto Hanna ainda me ajudaria na realização do meu trabalho de campo em Israel. Não sei se conseguiria todas estas incursões ao campo se não fosse o auxílio de Hanna.

Juntando as duas necessidades, telefonei para Hanna para marcar o encontro, até hoje não sei como em dois meses em Israel, ainda ranhetando no hebraico consegui acertar todos os detalhes. A entrevista foi marcada no local de trabalho de Hanna, na Secretária de Turismo de Jerusalém, no centro da cidade.

Eu havia formulado algumas perguntas e um roteiro prévio de entrevista, dentre as perguntas algumas a respeito da chegada da família

Azulay em Israel. Ao ser questionada sobre este assunto, Hanna desconversou e disse que era uma história muito triste, e que não gostaria de comentar isso no local de trabalho, para que as outras pessoas não escutassem, e que em outra ocasião poderíamos tratar disto.

Então Hanna resolveu falar por si. Sacou de sua gaveta uma pasta com fotografias dos vários festivais marroquinos que organizara anteriormente, todos muito semelhantes com o que observei no festival onde eu a conheci. Mostrou ainda fotos da cerimônia de *henna* que ela organizou com esmero para o casamento da filha, e a partir desta foto explicava para Merav como uma noiva deveria se vestir na sua noite de *henna*. -“O tecido teria de ser veludo, um corpete que ressaltasse a cintura da noiva, e um pequeno colete deveria ser vestido por cima do corpete [...]”. Na foto a filha de Hanna trajava um bonito vestido de cor vermelha rebordado em detalhes dourados, mas que outras roupas de cores diferentes deveriam ser usadas pela noiva, para fins diversos.

Hanna também ressaltou que existem muitas variações no ritual, que os judeus do Iêmen fazem de um jeito, os do Iraque fazem de outro, e que ela procurava adaptar seus serviços de acordo com a tradição dos contratantes. Pelo fato de estarmos no local de trabalho de Hanna com tempo limitado, não consegui que ela explicasse as especificidades de cada ritual.

Confesso que voltei para a Universidade com a maioria das perguntas que havia formulado sem respostas, e com outras perguntas que surgiram no decorrer deste segundo encontro, mas também, consegui algumas respostas para perguntas que não havia incluído no meu roteiro.

Esta visita serviu ainda para arranjar novas incursões a campo, uma verdadeira maratona nos dois dias seguintes. A primeira, uma cerimônia de *henna* celebrando as bodas de um jovem casal israelense de origem marroquina, que será descrita em seguida para tentar ilustrar como a cerimônia da *henna* passou a ser realizada em Israel. A segunda incursão foi uma “noite de salmos”, realizada no Centro de Cultura dos Judeus da África do Norte, na região central de Jerusalém.

A “noite de Salmos foi muito semelhante ao que os judeus de origem marroquina da Amazônia denominam “*meldado*”. O *Meldado* consiste em uma noite de orações, a denominação é proveniente do verbo *meldar*, rezar, orar em haquitia. Geralmente os homens passam a noite em vigília ou rezando ou lendo o Zohar (Livro do Esplendor; ver cap. 3)

Gostaria muito de descrever com riqueza de detalhes a suntuosidade do Centro de Cultura dos Judeus da África do Norte, como também, a Noite de Salmos que presenciei, fazendo as devidas comparações com as “*Noites de Meldado*” que presenciei nas comunidades judaico/marroquinas da Amazônia. No entanto, na prática antropológica, a grande maioria do material coletado nas diversas incursões a campo acaba não sendo incluído no corpo da pesquisa. Como o caso da cerimônia de *meldado* que foi aludida, pois figurou nos caminhos que percorri como pesquisador para encontrar meu objeto de estudo em um território ainda não conhecido.

Vejamos a seguir como se deu o encontro com o objeto central deste capítulo a celebração da *henna*, e qual o papel desta celebração para a construção de uma identidade marroquina na sociedade israelense.

5.3.2 Encontrando o objeto de pesquisa: A noite da henna em Jerusalém – e etnicidade no buffet

A segunda cerimônia de *henna* que tive a oportunidade de presenciar em Jerusalém ocorreu na casa de recepções Muley Ha'Opera na noite de 09 de janeiro de 2005. Conforme já aludido anteriormente, Hanna Azulay procurava realizar a cerimônia da *henna* de acordo com a tradição dos noivos. Para minha sorte a cerimônia que eu presenciaria fora encomendada por uma família marroquina.

O salão estava ricamente decorado, na parte frontal do salão um pátio nupcial adornado com brocados. Debaixo do pátio estavam duas cadeiras semelhantes a tronos, onde os noivos sentariam para receber a *henna* e os convidados.

Ao lado do pátio nupcial foi preparado um ambiente marroquino com tapetes, almofadas e narguilês. No centro dos tapetes uma mesa em cobre trabalhado com os bules e chaleiras de cobre, e ingredientes para servir o chá de hortelã no final da cerimônia.

Na entrada do salão os noivos trajando roupas douradas recebiam os convidados e os presentes. De acordo com as explicações de Hanna Azulay o dourado das roupas tinha a intenção de atrair bons presentes e dinheiro para o novo casal.

Como a cerimônia de *Henna* está intimamente ligada ao âmbito da mística podemos perceber a partir das descrições destas cerimônias o uso contínuo das leis da magia enumeradas por Mauss (2003, p. 100). As cores das roupas dos noivos, também adornadas com desenhos concêntricos e luas

crescentes para atrair fertilidade são pequenos detalhes que ressaltam as leis mágicas de similaridade e o caráter místico da cerimônia da *henna* e, portanto, sua condição “*liminar*” situada entre a religião oficial e a mística.

No entanto, para analisar a cerimônia da *henna* em Israel, preferimos deixar um pouco de lado os conceitos de Turner (2003; 2005) já aplicados anteriormente para explicar os outros elementos formadores das identidades destes judeus marroquinos. Convém muito mais neste momento utilizar os conceitos de “*performance*” e “*comportamento restaurado/ restored behaviour*”, de Richard Schechner (1985), para tentar compreender como a celebração da *henna* passou a ser executado em Israel. Segundo o autor:

Restored Behaviour is living behavior treated as a film director treats a strip of film. This strip of behavior can be rearranged or reconstructed; they are independent of the casual system (social, psychological, technological) that brought them into existence. They have a life of their own. The original “truth” or “source” of the behavior may be lost, ignored, or contradicted - even while this truth or source is apparently being honored and observed. (SCHECHNER, 1985, p. 34)

Desta maneira veremos ao longo deste capítulo como a cerimônia da *henna* deixou de ser um ritual complexo e extenso, para se tornar uma “amostra de comportamento” que quando performatizada tenta remeter aos tempos em que os judeus viviam no Marrocos.

Os trajes árabes, o cenário montado, e outros elementos que acompanhavam a cerimônia da *henna*, tudo corroborava para ensejar a restauração de um tempo passado. Um cuscuz marroquino foi o prato principal da noite, ressaltando através da comida que a cerimônia que seria realizada naquela noite seria celebrada à moda marroquina. Ressaltando assim a etnicidade do grupo através da gastronomia.

As mesas estavam posicionadas ao redor do salão, de maneira que todos podiam observar o pátio enquanto o jantar era servido. Depois de receber todos os convidados, agora trajando roupas em tons de azul para combater o mau-olhado, os noivos foram posicionados no centro do salão para dançar uma música romântica. Após a dança e agradecer a presença de todos, o casal foi erguido em cadeiras pelos convidados ao som de uma música oriental contagiante.

Desta maneira o salão ia sendo ocupado pelos convidados que dançavam música oriental. Foi então que Hanna Azulay com o auxílio do filho montou nas laterais do salão dois biombos decorados com motivos arabescos, para que os convidados vestissem os trajes marroquinos para compor a cerimônia da *henna*.

Aos poucos todos estavam vestidos com trajes árabes exageradamente decorados com brocados e tecidos reluzentes. Aos homens foram distribuídos gorros vermelhos / *darbush* , para que ficassem melhor caracterizados. Os trajes além de ajudar a compor o cenário ajudam também a compor o caráter dual que os indivíduos assumem durante a restauração de um comportamento através de uma performance. De acordo com Schechner :

[...] restored behavior is 'me behaving as if I am someone else' as if I am 'beside myself', or 'not myself', as when in trance. But this 'someone else' may be also be 'me in another state of feeling/being,' as if there were multiple 'me's' in each person (SCHECHNER, 1985, p.37).

Desta maneira o ato de vestir-se com roupas árabes fez com que os convidados performatizassem um *eu* diferenciado do *eu* cotidiano. Ao vestirem túnicas coloridas e cobrirem as cabeças com turbantes e véus, a identidade

israelense cotidiana foi relegada momentaneamente, para que a identidade marroquina pudesse ser performatizada diante de todo o cenário montado.

O casal retornou ao salão vestindo outro traje, desta vez em tons vermelhos. Estes trajes traziam referências ao ritual matrimonial dos judeus sefaraditas radicados no Marrocos, como o “grande vestido” descrito anteriormente. A noiva trajava um vestido de veludo vermelho e um corpete e uma coroa adornada com pedrarias brilhantes. Após serem erguidos mais uma vez no meio do salão pelos convidados, sob gritos de *mazal tov* e chuvas de bom-bons atirados pelas senhoras de mais idade que ficavam nas laterais do salão, os noivos foram sentados em uma pequena carroça para serem conduzidos ao pátio nupcial.

Rapidamente uma pequena procissão se formou atrás do casal, todos vestidos em trajes árabes carregavam grandes bandejas com doces marroquinos, o pequeno trolei com os noivos deu várias voltas no salão seguido pelos convidados ao som de gritos estridentes e desejos de boa fortuna. Embora de maneira bastante alegórica, o cortejo tentava reproduzir o traslado dos noivos pelas ruas do *melah*, bairros judaicos, das cidades costeiras do Marrocos. Conforme Schechner (1985, p.38) o comportamento restaurado oferece a ambos, ao indivíduo e ao grupo, a chance de re-tornar a ser o que foram ou quase sempre, re-tornar a ser o que nunca foram, mas desejavam ter sido.

Por fim os noivos foram sentados sob o pátio em grandes cadeiras que lembravam assentos reais. Doces e presentes eram depositados aos pés dos noivos. Em uma pequena mesa uma tigela continha uma mistura de pó de henna com água e perfume, adornado com moedas e flores, que foi aplicada com uma colher na palma das mãos dos noivos, dando início assim a cerimônia.

Uma das senhoras que rodeava o pátio, pegou um prato com pequenos cubos de marmelada decorados com açúcar cristalizado, e foi lentamente enfiando os pequenos cubos na ponta de cada um dos dedos dos noivos. Os cubos de marmelada faziam com que as mãos dos noivos permanecessem espalmadas, recorrendo mais uma vez à lei mágica de *similaridade*, “da noção abstrata de simpatia mimética, de *attractio similium*” (MAUSS, 2003, p.106) aonde os cubos de marmelada simbolizavam uma vida conjugal doce para casal, e a mão espalmada adornada com tintura de *henna* tornava-se similar ao amuleto marroquino em formato de mão aberta para barrar qualquer mal que pudesse recair sobre o novo casal a se formar.

Depois os noivos ficaram de pé, ergueram suas mãos espalmadas, tingidas e adornadas com doces na direção dos convidados, em seguida mostravam as mãos abertas para todas as direções do salão, como que formando uma aura de proteção ao seu entorno, já que se encontram em uma posição *liminar*, logo, vulneráveis a ações de forças malignas, que geralmente ameaçam aqueles que se encontram submetidos aos ritos de passagem.

A pasta de *henna* que consagra o estado de limbo e de imunidade dos noivos é um produto que em si é carregado de poderes, possui *baraka*⁷⁹, palavra em árabe para denominar um poder extraordinário que se assemelha ao conceito de *mana* cotejado por Mauss:

Emprega-se a palavra *mana* nas diversas formas das diversas conjugações, ela significa então ter *mana*, dar *mana* etc. Em suma, a palavra compreende uma quantidade de idéias que designaríamos

⁷⁹ De acordo CARTWRIGHT–JONES: Henna is regarded to have baraka, to purify and protect the wearer from evil Baraka is blessedness, the benign force of virtue, well-being and strength. *Baraka* wards off the forces of evil (BRIGGS, 1960, p. 96). Henna is believed to have *baraka*, and is therefore capable of conferring health, benefit and invulnerability to malevolent spirits. *Baraka* is a quality found in several traditional women’s cosmetics such as *kohl* (a traditional black eye makeup), and *swak* (a walnut stick used to color the lips), perfume, as well as salt, incense, bread, horses, silver, wool, and other highly valued items (WESTERMARK, 1926, I: I).

pelas palavras: poder de feiticeiro, qualidade mágica de uma coisa, coisa mágica, ser mágico, ter poder mágico, estar encantado, agir magicamente; ela nos apresenta, reunidas num único vocábulo [...]. (MAUSS, 2003, p.143)

Depois foi a vez dos convidados tingirem as mãos, dividindo com os noivos o *baraka/mana* do restante da pasta de *henna*. Logo se formou um grande fila junto ao pátio nupcial, e duas mulheres iam lentamente pintando somente o centro de uma das mãos dos convidados. Depois de ter a palma da mão tingida pela pasta de *henna* um pequeno círculo de algodão era amarrado na mão com uma fita decorativa, evitando assim, que os figurinos de Hanna Azulay, as roupas de festas dos convidados e as toalhas de mesa do buffet fossem manchadas com a tintura.

Enquanto os convidados se confraternizavam e tingiam as mãos, Hanna Azulay posicionou-se no cenário armado ao lado do pátio, a mesa de cobre trabalhado onde estavam os bules e chaleiras para servir café turco e chá de hortelã acompanhado de *mufletas* embebidas em mel como a parte final do “espetáculo”.

Para uma compreensão mais completa da aplicação do conceito de *comportamento restaurado* em relação a cerimônia de *henna* em Israel vamos analisar alguns dos modelos criados por Schechner (1985) para descrever as variações dos comportamentos restaurados e suas performances emergentes.

Schechner (1985, p.38) afirma que os comportamentos restaurados podem se dar primeiramente como uma projeção do eu/*my particular self*, para outra pessoa/*someone else*. Mas que este modelo inicial engendra outros dois modelos. Um aonde o eu/*self* se projeta a um evento historicamente verificável ou não, e o comportamento restaurado é performatizado em função deste evento.

Um segundo modelo, que de acordo com o autor é mais usual; é a projeção do eu/*self* em direção a um não-evento/*nonevent*, e em seguida a restauração deste não-evento. Vejamos desta forma, como estes modelos de comportamentos restaurados podem ser aplicados para explicar a cerimônia de *henna* contemporaneamente em Israel.

Este modelo conforme Schechner (1985, p.41) é o modelo básico que engendra todas as performances, e não está ligado somente ao comportamento dos sacerdotes ou dos atores. “1→2 eu me torno um outro alguém, ou eu mesmo em um outro estado de ser, ou de humor, logo, diferente a mim, que me parece estar próximo a mim ou possuído por um outro”.

Muitas vezes o cotidiano é performatizado e as pessoas abandonam o seu *status* comum e passam a vivenciar, mesmo que momentaneamente, um “outro eu” ou um “eu subjacente”.

Este modelo de “performance” descrito anteriormente pode ser aplicado para explicar o comportamento dos judeus marroquinos em Israel durante as cerimônia da *henna*, onde estes judeus e seus descendentes não assumem um outro eu. Neste caso “um eu marroquino” que muitas vezes é ressaltado pelos marroquinos no cotidiano israelense através do sotaque, da música, da culinária, ou pela simpatia por partidos da direita Israelense como o SHAS, passa a ser potencializado pelo cenário que é engendrado pelo ritual.

Já o segundo modelo de comportamento restaurado, no qual o indivíduo se remete a um evento, seja ele de caráter histórico ou mitológico, e a partir deste evento ocorre a restauração do comportamento através da performance, não se mostrou devidamente apropriado para explicar a cerimônia da *henna* em Israel.

Este modelo compreenderia a performatização de eventos como as celebrações de *pessach* e *Mimuna* descritos no primeiro capítulo. Onde a “performance” em vários sentidos tenta restaurar o tempo da escravidão no Egito, da aflição do povo judeu no deserto se alimentando de pão ázimo, ou a alegria de encontrar os parentes e familiares no festival de *Mimuna* celebrando a passagem do “tempo das ervas amargas” para o tempo do “leite e do mel”.

Ou ainda, se quisermos fazer alusão à performance de um evento histórico da sociedade israelense, e não mitológico como os descritos anteriormente, podemos citar então as comemorações da Independência, quando jovens e velhos caminham juntos nas ruas de Israel empunhando bandeiras, restaurando assim comportamentos e o tempo da formação do Estado Judeu e da proclamação da sua independência.

Como podemos perceber a cerimônia de *henna* não remete a evento algum, seja de caráter histórico ou mitológico. Mas, ainda assim, pode ser compreendida dentro das categorias de comportamento restaurado.

Desta maneira são restaurados os séculos de convivência dentre os povos berberes, um tempo e um Marrocos que ficaram para trás, mas que continuam a ser lembrados, re-elaborados, re-ensinados, e por que não dizer re-encenado ajudando a constituir assim a identidade dos judeus marroquinos na sociedade israelense.

Para finalizar esse capítulo veremos a seguir como a cerimônia da *henna* foi restaurada na comunidade judaica de Belém. Uma dupla restauração, recriando o tempo no Marrocos e re-introduzindo uma cerimônia que havia sido esquecida pelos membros das comunidades judaicas da Amazônia.

5.4 Cerimônia da *henna* em Belém – a restauração do comportamento e dos signos étnicos

Muitos dos elementos formadores da etnicidade marroquina na Amazônia não correspondem aos elementos formadores da etnicidade marroquina adotados em Israel. Os rituais de *henna* descritos anteriormente, geralmente relacionados em Israel à etnicidade dos judeus marroquinos e judeus orientais, é quase que totalmente ignorado pelos membros das comunidades judaicas de Belém e Manaus.

Para compreender o desaparecimento da cerimônia da *henna* no Norte do Brasil são interessantes as análises de Carneiro da Cunha (1985; 1986) e Guran (1999), que explicam que em um processo diaspórico, na maioria das vezes, grande parte dos elementos que compõe a etnicidade são esquecidos em detrimento de outros, que passam a ter um papel mais representativo na construção das identidades étnicas. Este seria o caso da cerimônia de *henna* nas comunidades judaicas da Amazônia.

Durante todos os anos em que pesquisei as comunidades judaicas da Amazônia procurei exaustivamente informações sobre os rituais de *henna* e a grande maioria dos interlocutores desconhecia o ritual, e nunca havia presenciado prática similar. Somente no depoimento da já falecida senhora Sime Foinquinos, da comunidade de Manaus, coletado para o documentário *Eretz Amazônia* no ano de 2003, é que encontrei alusões a rituais matrimônios que possuíam alguma ligeira semelhança com os rituais matrimônios de *henna*. Na verdade do complexo ritual de *henna*, o que foi reproduzido no início do século passado nas pré núpcias de Sime Foinquinos, foi somente o uso de trajes confeccionados em cores fortes e bordados, para exibir o enxoval e receber as felicitações dos convidados.

Já em outros depoimentos, coletados na intenção de descobrir informações sobre a presença da cerimônia de *henna* entre os preparativos dos matrimônios judaicos na Amazônia, as informantes somente enfatizaram os rituais de purificação das noivas antes das bodas, algo similar ao ritual praticado desde a Espanha medieval denominado em Ladino “noche del lavado”. No entanto, mesmo relegado ao esquecimento, uma cerimônia de *henna* foi realizada no ano de 2003 na cidade de Belém antecedendo o enlace matrimonial de um jovem casal.

Às vésperas do casamento dos jovens David Simon e Michele Bentes, as famílias dos noivos se reuniram no luxuoso apartamento da família Bentes no bairro de Nazaré, no centro de Belém, para a realização da noite de *henna*.

O que impulsionou a realização da cerimonial foi o intercâmbio entre as comunidades judaicas de Belém e o Estado de Israel. Uma das primas da noiva, Evelyn Serruya, tomou conhecimento da cerimônia de *henna* quando emigrou para Israel, e como descendente de judeus marroquinos imediatamente sentiu-se identificada com a cerimônia, propondo que no casamento da prima que se realizaria em breve, os familiares organizassem uma noite de *henna*.

Fazendo jus às palavras de Schechner quando o autor afirma que:

[...] the behavior can be stored, transmitted, manipulated, transformed. The performers get in touch with, recover, remember, or even invent these strips of behavior and then rebehave according to these strips, either by being absorbed into them or by existing side by side with them. (SCHECHNER, 1985, p.36).

Neste caso mais uma vez o modelo proposto por Schechner (1985, p.38) de deslocamento do eu/self em direção a um não-evento, resultando por fim na performatização deste não-evento através de um comportamento

restaurado, também pode ser aplicado para explicar e execução da cerimônia da *henna* em Belém.

Ou seja, a projeção do eu/self, neste caso a família dos noivos, em direção ao não-evento, a cerimônia da *henna*, e por fim a restauração do comportamento através da performatização do ritual, que neste caso em específico, não restaura somente um comportamento ou um passado idealizado no Marrocos, mas a performatização desta cerimônia restaura também condição da “noite da *henna*” como um elemento formador da etnicidade marroquina, que havia sido esquecido, mas que foi restaurado a partir da observação de uma performance similar em Israel. Uma performance baseada em uma performance prévia, conforme nos explica Schechner. Assim:

[...] a performance based on previous performances. The totality of those previous performances as incorporated in the oral tradition may be called “original”. The people possessing the latest version of the original often presume (falsely) that it has come down unchanged over many generations. (SCHECHNER, 1985, p.49).

Para ajudar a compor a cerimônia e a transformação do eu/self, em um outro, ou em um eu - subjacente, como de praxe na performance, a tia da noiva, Azizah, comprou muitos trajes típicos especialmente para a *henna* da sobrinha, enquanto acompanhava o esposo Yehuda Benguigui em sua peregrinação aos túmulos dos *tzadickim* no Marrocos.

Para oficializar a cerimônia foi contratado o *chazan* León Benjó, marroquino da cidade de Tânger, que em 1960 foi trazido da comunidade sefaradita de Madrid para atuar na comunidade de Belém, como cantor litúrgico e como líder comunitário. Na época da entrevista (2003), Benjó era cantor litúrgico da comunidade de Caracas, na Venezuela, onde, segundo Benjó, a

cerimônia de *henna* ou *noche de berberisca*⁸⁰, como se referiu o informante, não foi esquecida pelos judeus sefaraditas das comunidades venezuelanas. Por ser um velho amigo da família e por possuir conhecimento suficiente, Leon Benjó foi convidado especialmente para conduzir o ritual.

O que ressalta as palavras de Schechner (1985), quando afirma que a performance e o restauro do comportamento precisam ser conduzidos por uma pessoa especializada (*performer*) que detém a autoridade e o conhecimento; “The authority in such cultures rests not with ‘data’ or ‘documented’ earlier performances but with ‘respect persons’ who themselves, in their very bodies, carry the necessary performance knowledge.”(SCHECHNER, 1985, p.49).

No entanto, mesmo tendo à frente um competente condutor, a cerimônia de *henna* realizada em Belém foi muito simplificada se comparada às cerimônias organizadas em Israel descritas anteriormente. Os noivos não trocaram de roupas diversas vezes, e a noiva tampouco trajou um vestido decorado ricamente como manda a tradição sefaradita, porém outros aspectos da cerimônia de *henna*, que não presenciei em Israel, foram realizados nesta celebração.

O ritual ocorreu na sala do apartamento da noiva, que foi recebida pelos convidados ao som do hino *Baruch habah/* boas vindas, a noiva seguia no meio do cortejo tendo os ouvidos tapados pelo Sr. Leão Ohana, para que não fosse molestada por anjos e gênios malignos, na frente seguiam mãe e a sogra e as tias que carregavam candelabros com velas acesas, performatizando assim o cortejo pelas ruas das “Juderias” do Marrocos onde os noivos eram conduzidos

⁸⁰ Noche de Berberisca: Esta forma de denominar a noite de *henna* reproduz claramente a condição externa da cerimônia. Um costume proveniente dos bérberes, e portanto denominado em Ladino como a noite de “berberisca”

pelas ruas iluminados por velas para que o enlace fosse tornado público, Bentes (1989, p.45).

Enquanto a noiva completava sete voltas em torno do noivo, os homens cantavam regidos por León Benjó com sua voz de tenor, a seguinte canção em Ladino:

*“Da-nos la novia
Que por ella benimos
Se no las dá
A la Lei volverimos”*

Após rodear o futuro marido a noiva sentou-se ao lado do noivo para que as mãos do casal fossem finalmente tingidas, em seguida os noivos carimbaram suas mãos espalmadas atrás da porta principal do apartamento, na intenção de proteger o domicílio e a noiva até o dia do casamento. Muito embora, a condição vulnerabilidade, por conta da condição *liminar* dos noivos não possua mais o mesmo sentido e o mesmo peso que possuíam anteriormente nas comunidades judaicas do Marrocos.

Conforme descreve Bentes a respeito de estado de vulnerabilidade dos noivos:

Foi um dia de folgado para as moças solteiras, amigas da noiva, que seguindo o costume nas portas das casas dos noivos suas mãos molhadas em tinta vermelha e azul para afastar dos nubentes, com este sinal, o “mau-olhado, ou “jettatura”, ou mesmo a ‘ainará’ dos árabes [...] Os rapazes escrevem com tinta azul sobre os muros externos dos domicílios do noivo e da noiva, as palavras felicidade, boda e outras expressões alusivas ao ato que vai celebrar-se; além disso, demonstram seus conhecimentos pictóricos desenhando mãos que acenam e flores que simbolizam uma árvore com cinco ramos e um coração atravessado por uma flecha [...] (BENTES, 1989, p.36-37).

Ainda que, a cerimônia da *henna* tenha sido esquecida pelas comunidades judaico-marroquinas da Amazônia, e quando restaurada a cerimônia não possuía mais a mesma abrangência social que possuía como no Marrocos, é característica do “comportamento restaurado” reviver momentaneamente somente alguns aspectos de um comportamento idealizado,

através do que Schechner denomina de “*strip of behaviour*”, uma faixa, uma tira do comportamento.

Como em Belém, aonde somente uma curta faixa, uma pequena tira da cerimônia de *henna* foi restaurada através da performance, de forma bastante fugaz. Embora a cerimônia da *henna* tenha se encaixado perfeitamente como um elemento representativo da identidade dos judeus marroquinos da Amazônia, alguns fatores contribuem para que esta cerimônia seja re- instaurada definitivamente como parte da identidade do grupo e não só momentaneamente como ocorreu.

Primeiro que o grupo como um todo por ter esquecido desta prática não reconhece a cerimônia como representativa do judaísmo marroquino da região. Além dos casamentos endogâmicos não se darem com tanta frequência, fazendo que a cerimônia não seja algo tão presente na estruturação do grupo. Como ressaltou León Benjó em sua entrevista: - “até que tenha outra boda entre judeus em Belém, já no se recordam mais da *henna* [...].”

Neste caso o ritual se mostrou situacionalmente como um elemento representativo da etnicidade do grupo. Portanto não só o comportamento foi restaurado, a cerimônia da *henna* também foi momentaneamente restaurada como um demarcador da identidade étnica dos judeus marroquinos de Belém.

A performatização da cerimônia da *henna* em Belém não foi utilizada para marcar o cumprimento de um ciclo, como ocorre muitas vezes em relação ao comportamento restaurado. Em Belém esta cerimônia mostrou na verdade a fugacidade, a maneira fortuita como o comportamento restaurado também pode ser manifestado em determinadas ocasiões, conforme nos explica Schechner:

[...] performance original disappear as fast as they are made. No notation, no reconstruction, no film or video tape recording can keep them. What they lose space and context. Media recording abolishes these almost totally. Restoration are immediate, and they exist in time/space as whole; but the occasion is different. (SCHECHNER, 1985, p.50).

Seja qual for a maneira que a cerimônia de *henna* foi realizada, seja sinalizando os ciclos de casamentos, e relacionando alguns judeus em Israel com seu passado no Marrocos, ou ainda, de maneira fortuita, reavivando rapidamente com seus tons ocres, o passado marroquino de uma determinada família em

Belém; sem dúvida que a cerimônia da *henna* foi utilizada como um demarcador étnico do judaísmo marroquino tanto para os judeus da Amazônia, como em Israel, principalmente por ser um elemento que congrega em si o que Schechner (1985, p.50) descreve como sendo “um feixe de performances – e não-performances (documentos, memórias, etc) que são convencionalmente rotulados como originais”.

RELATÓRIO FOTOGRÁFICO

RELATÓRIO FOTOGRÁFICO

CAPÍTULO V



5.1 - fl. 1



5.3.3 - fl. 2



5.3.5 - fl. 4



5.2 - fl. 1



5.3.4 - fl. 3



5.3.6 - fl. 4



5.3 - fl. 2



5.3.5 - fl. 3



5.3.7 - fl. 5



5.3.2 - fl. 2



5.3.5 - fl. 3



5.3.8 - fl. 5



Mão decorada com tintura de henna; Marrocos. Foto - Catherine CartWright-Jones/2002.

É costume em diversos países do oriente médio a utilização da tintura de henna pelas mulheres, principalmente para tingir os cabelos e as mãos após o período menstrual, sinalizando que a mulher foi submetida aos rituais de purificação. Até os dias de hoje nos países árabes as noivas

tem suas mãos tingidas com tintura de henna que além de simbolizar a maturidade sexual da noiva a aplicação da *henna* também protege os noivos contra o mau-olhado e gênios malignos. Este ritual também foi introduzido nas cerimônias matrimoniais dos judeus que estiveram radicados em território árabe.

Ketubah/ contrato de casamento trazido do Marrocos – Manaus – Am – Foto : David Salgado.

No Marrocos os contratos de casamento começavam a ser confeccionados por um escriba após o chamado “apalabramento” entre as famílias dos noivos em frente a uma comissão de rabinos-juizes, que ressaltavam as obrigações dos cônjuges e testemunhava o acerto dos



dotes. Geralmente as cerimônias de henna eram realizadas após serem firmados os contratos, que seriam assinados somente na hora do matrimônio.

Cerimônia de Henna em Jerusalém/2005.

Noivos debaixo do pátio nupcial com cubos de marmelada na extremidade dos dedos simbolizando uma vida conjugal doce, e também para manter as mãos espalmadas para receber a tintura de henna, e para que as mãos dos noivos se assemelhem ao amuleto *hamsá*, em forma de mão espalmada, muito recorrente no Oriente Médio.



Tintura de henna sendo aplicada nas mãos dos convidados. Abaixo tigela com pasta de henna adornada com moedas doces e flores.

Jerusalém/ 2005

Convidados vestidos com roupas árabes e carregando bandejas com doces, formando um cortejo performatizando a trasladação dos noivos pelos bairros judaicos do Marrocos.

Jerusalém/ 2005





Ambiente marroquino montado ao lado do pátio nupcial para servir chá de hortelã após a cerimônia da henna.

Jerusalém/ 2005

Hanna Azulay preparando mufletas para servir com chá de hortelã finalizando a cerimônia de henna.

Jerusalém/ 2005



Bandeja com pasta de *henna* adornada com doces.

Belém - Pará/2003



Familiares e amigos dos noivos vestidos com roupas marroquinas para celebrar a cerimônia de henna ou “*noche de berberisca*” termo em *Ladino* ou *haquitia* como alguns se referiram à cerimônia em alusão a origem árabe do ritual.

amiliares dos noivos aplicando *henna* nas palmas das mãos e espalmando as mãos para barrar o mau-olhado.

Belém - Pará/2003





Familiares conduzem a noiva performatizando a peregrinação que os noivos realizavam pelos bairros judaicos no Marrocos. Na fotografia a mãe e a irmã da noiva carregam velas simbolizando a luz no novo caminho a ser trilhado, enquanto o Sr. Leão Ohana pedia que a noiva se concentrasse no seu casamento e tapava os ouvidos da noiva com as mãos para que esta não fosse molestada por gênios e anjo malignos.

Belém - Pará/2003



Uma das características do ritual da henna é que os noivos permaneçam sentados em cadeiras que lembrem tronos reais, para que os noivos sintam-se como se estivessem sendo coroados após serem ungidos com a pasta de *henna*.

Belém - Pará/2003

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para finalizar esta tese creio ser necessário tecer algumas considerações e fazer uma breve retrospectiva do que foi abordado neste trabalho de pesquisa.

De um vasto elenco de símbolos, rituais, costumes referentes à etnicidade marroquina que foram coletados, analisados e comparados durante as incursões a campo, somente cinco elementos representativos destas etnicidades foram analisados mais detalhadamente. Na intenção de que um estudo apurado destes elementos simbolizadores do judaísmo marroquino pudesse iluminar a compreensão da construção dos processos identitários dos judeus marroquinos na Amazônia e em Israel.

No primeiro capítulo foi descrito o ritual de *Mimuna*, muito difundido entre os judeus de origem marroquina, simboliza o final da páscoa judaica e a passagem de um tempo de escassez para um tempo de abundância, este foi o primeiro ritual descrito e analisado por ser facilmente perceptível na construção das identidades étnicas e judaicas dos grupos pesquisados. Inicialmente foram descritas as possíveis origens sincréticas deste ritual, e sua incorporação por parte dos judeus do Marrocos. Em seguida descrevemos a realização da *Mimuna* em Israel, os conflitos e o estigma de primitivo atribuído a determinados rituais e práticas do judaísmo oriental por parte da sociedade israelense askenzita, e por fim, a expansão e apropriação deste ritual por parte de outros setores da sociedade israelense. Como setores políticos em busca destes eleitores, ou ainda a realização do festival de *mimuna* em determinados *kibutzim*.

Quanto às comemorações de *mimuna* realizadas pelos judeus marroquinos da Amazônia abordamos principalmente as adaptações do ritual à realidade da região, a introdução de produtos regionais nas mesas, e as inovações nas peregrinações durante a noite de *Mimuna*.

Já no segundo capítulo tentei explicar através dos sacrifícios de expiação observados nas comunidades judaicas da Amazônia, como o misticismo também contribui substancialmente para a construção da identidade do grupo. Através da análise dos sacrifícios foi possível analisar o caráter místico muito presente na identidade dos judeus marroquinos, como também descrever como ocorre o jogo dicotômico entre o velho e o novo, que é intrínseco às identidades étnicas, que ao mesmo tempo modifica determinado traço étnico, mas o considera como primordial para a manutenção de uma tradição, que é tida pelo grupo como imutável.

Como No caso da comunidade judaica de Manaus foi analisado o ritual do sacrifício das *kaparot* às vésperas do Dia do Perdão, pois considera este ritual como sendo um sinal da diacriticidade marroquina do grupo, mas ao mesmo tempo abre mão do sacrifício em si, substituindo-o pela imolação de um frango por uma doação em dinheiro, que é passada em círculo sobre a cabeça da pessoa, tal qual o animal que seria sacrificado.

No primeiro capítulo foram analisadas as constantes correlações e comparações entre os rituais de *mimuna* realizados na Amazônia com os rituais de *mimuna* realizados em Israel. Já no segundo capítulo não foi possível realizar uma correlação direta entre os elementos diacríticos analisados, tal qual realizado em outros capítulos deste trabalho.

Muito embora eu tenha feito alusões à maneira como o termo *kapará* é empregado no léxico de línguas judaicas como o *Ladino* e a *Haquitia*, ou ainda, a maneira termo *kapará* é utilizado em Israel junto ao hebraico, principalmente por judeus orientais em sua grande maioria provenientes do Marrocos, não consegui presenciar os rituais de sacrifício, e nem tampouco, analisar a importância desta prática para os judeus marroquinos em Israel.

Apesar disso acredito que muito embora não tenha sido realizada uma correlação entre a importância do sacrifício das *kaparot* para os judeus marroquinos da Amazônia, com o sacrifício das *kaparot* em Israel, este ritual ainda é sem dúvida um elemento bastante ilustrativo para o entendimento de um componente místico ancestral na constituição identitária dos judeus da Amazônia.

No terceiro capítulo ainda contemplando o caráter místico-religioso das identidades judaico-marroquinas comparadas nesta pesquisa, foram analisados os rituais de veneração aos *tzadickim*, rabinos a quem são atribuídos vários poderes e milagres por conta de suas condutas idôneas, e obediência aos mandamentos judaicos.

Mesmo que tais práticas não sejam monopólio dos judeus marroquinos, já que, outros grupos judaicos também conservam práticas de venerar rabinos, ou ainda, embora determinadas comemorações em homenagem aos *tzadickim* em Israel, que antes tinham a predominância de judeus de origem oriental, passaram a ser organizadas por judeus provenientes do leste europeu, o culto aos *tzadickim* ainda é uma prática muito forte entre os judeus marroquinos. E apresenta-se sem dúvida, como um forte demarcador na constituição da

identidade do grupo em relação a outros setores do judaísmo que também compõe a sociedade israelense.

Já o culto aos *tzadickim* na Amazônia remete ao início da imigração judaica para a região, e também se apresenta como um elemento evidente na formulação das identidades judaicas tanto no estado do Pará quanto no estado do Amazonas.

Muito embora o número de *tzadickim* cultuados na Amazônia seja bastante reduzido se comparado ao número de *tzadickim* catalogados no Marrocos pelos antropólogos da Universidade Hebraica de Jerusalém, e ao número de *tzadickim* que foram trasladados e continuam a ser venerados em Israel, mesmo assim, o culto a estas personalidades religiosas conservado na Amazônia engloba desde a veneração doméstica de determinados rabinos, até grandes comemorações, que ajudam a arrecadar fundos para as instituições judaicas, e envolvem os mais diversos setores das comunidades.

O culto aos *tzadickim* na Amazônia chegou até mesmo a escapar as fronteiras étnicas do grupo, quando na cidade de Manaus o túmulo de um rabino se converteu em ponto de peregrinação para muitos não-judeus, que costumam deixar pedras sobre a lápide do rabino como forma de agradecimento por graças alcançadas, gerando assim, mais um fenômeno sincrético na religiosidade popular brasileira, porém desta vez, envolvendo um componente judaico.

A *Haquitia*, a língua judaica que agrega o “judeu-espanhol” ou o *Ladino* ao árabe coloquial do Marrocos foi abordada no quarto capítulo desta pesquisa. Muitas vezes a *haquitia* me pareceu uma peça solta no corpo desta tese, já que não consegui tecer correlação alguma entre a *haquitia* e aspectos da identidade dos judeus marroquinos em Israel, sendo que, outros elementos do

repertório étnico, mais representativos, poderiam ter sido escolhidos para análise. No entanto, vários motivos fizeram com que eu persistisse na inclusão de um estudo sobre *Haqitia* no corpo desta pesquisa.

Um dos motivos foi escapar propositalmente à obrigatoriedade de uma comparação simétrica dos elementos analisados. Levando em consideração, que embora a análise da *haqitia* ilumine somente a compreensão das identidades dos judeus marroquinos da Amazônia, percebi que se tratava de um elemento diacrítico muito presente na fala dos interlocutores do norte do Brasil, como também, no texto da pesquisa que refletia este discurso.

Portanto seria no mínimo ilustrativo esclarecer qual a língua falada pelo grupo, de onde surgiu este componente lingüístico, e diversos termos transcritos no corpo do texto, e qual a importância disso tudo para a construção do processo identitário do grupo.

Acredito que a contribuição oferecida por este capítulo, além de proporcionar o esclarecimento sobre o componente lingüístico dos judeus da Amazônia, sem dúvida ilustra a importância do componente lingüístico na construção das identidades étnicas de uma forma mais generalizada.

No quinto capítulo me ocupei da análise de uma cerimônia matrimonial de *henna* dentre judeus marroquinos em Jerusalém. A utilização da *henna* nos rituais matrimoniais foi incorporada pelos judeus que por séculos estiveram radicados em países do mundo árabe, e que posteriormente transferiram estes costumes para Israel, como o caso dos judeus marroquinos.

Infelizmente durante meu período de pesquisa em Israel consegui presenciar somente um ritual de *henna*, o que não me autoriza a classificar este ritual como sendo algo paradigmático do judaísmo marroquino em Israel, e nem

tampouco mensurar a importância deste ritual no jogo da etnicidade dos judeus orientais na sociedade israelense.

No entanto, ao analisar a cerimônia da *Henna* em Israel, podemos compreender como este elemento que antes era desconhecido entre as comunidades judaico marroquinas do Norte do Brasil passou a fazer parte do repertório étnico que engendra a identidade judaica das comunidades judaicas de Belém e Manaus, permitindo-nos enxergar como ocorre a atualização de um processo identitário a partir da adição no repertório étnico de outros elementos antes inexistentes.

Queria enfatizar que apenas por estarem em constante movimento, sendo sempre recriados, é que os significados e as formas significativas, podiam tornar-se duradouros. Levar o processo a sério quer dizer também manter as pessoas nesse quadro. E para manter a cultura em movimento as pessoas enquanto atores e redes de atores tem de inventar cultura, refletir sobre ela, fazer experiências com ela, recordá-la (ou armazená-la de alguma maneira), discuti-la e transmiti-la. (HANNERZ, 1997, p.11-12).

Finalizando a retrospectiva do que foi abordado nesta pesquisa, gostaria de ressaltar que além dos rituais, costumes, símbolos e mitos analisados existe uma gama de outros elementos, não necessariamente de origem marroquina, que também possuem um papel primordial na construção das demarcações étnicas dos judeus marroquinos, tanto em Israel, como na Amazônia. A guisa de exemplo poderemos citar a influencia da ortodoxia judaica no judaísmo desenvolvido na Amazônia principalmente na comunidade de Belém, onde instituições do judaísmo ortodoxo já se encontram estabelecidas.

Porém resolvi nesta pesquisa privilegiar os sinais diacríticos marroquinos com base na idéia de Barth (1988, p.72) quando afirma que a utilização e a escolha de elementos ressaltadores da diacriticidade não se dá de maneira aleatória, sempre são selecionados aqueles traços que mais carregam

consigo as cores da contrastividade, já que a etnicidade é uma tipo de organização social que apresenta uma morfologia circunstanciada pela condições das interações sociais.

Muitas maneiras foram utilizadas pelos cientistas sociais e, principalmente pelos antropólogos para tentar explicar as identidades étnicas, sendo que algumas delas buscam representar as identidades a partir de noções metafóricas. Conforme nos explica Hannerz: Fredrick Barth em 1969 ao editar ‘Os grupos étnicos e suas fronteiras’ se utilizou de uma metáfora para explicar a dinâmica dos grupos étnicos. “Compondo um pequeno conjunto de metáforas geográficas, ‘limite’ parece combinar com ‘fronteira’ e com ‘zona fronteira’ [Borderland]”. (HANNERZ, 1997, p.20).

Já Lévi-Strauss em 1972 em um seminário sobre estudos identitários também utilizou uma metáfora para definir um conceito de identidade afirmando que as identidades são como um ‘foco virtual’ qual não corresponde à nenhuma realidade objetiva. “[...] est une sorte de foyer virtuel auquel Il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu’il ait jamais d’existence réelle” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.23).

Seguindo os passos destes mestres da antropologia resolvi também lançar mão de uma metáfora para tentar finalizar minhas análises comparativas entre a identidade dos judeus marroquinos construída na Amazônia e a identidade dos judeus marroquinos construída em Israel.

Turner (2008, p.21) nos ensina que “a metáfora é a maneira que nós temos de efetuar a fusão instantânea de dois domínios de experiência distintos em uma imagem iluminadora icônica e englobadora”. Desta maneira busquei no título do romance de Machado de Assis, ‘A mão e luva’ [1874], uma metáfora

que tenta explicar o contraponto entre as duas identidades judaico-marroquinas abordados nesta tese.

Se pensarmos em termos de mão e luva, pode ficar previamente subtendido que uma das identidades analisadas serviu de modelo para a construção da outra, o que na verdade não ocorreu. A identidade dos judeus marroquinos em Israel não foi construída a partir da identidade dos judeus marroquinos da Amazônia, assim como, o contrário também não aconteceu.

Muito embora no quinto capítulo tenha sido analisado como o ritual de *henna* passou a fazer parte do repertório étnico dos judeus da Amazônia a partir da observação desta cerimônia em Israel por parte de alguns membros do grupo, e com os avanços nas tecnologias de comunicação, a influência do Estado de Israel no judaísmo desenvolvido na Amazônia tem se acentuado, ainda assim, seria equivocado afirmar que o judaísmo marroquino desenvolvido e preservado na Amazônia teve como molde a identidade dos judeus marroquinos de Israel.

Porém estes dois processos identitários examinados nesta pesquisa podem ser comparados metaforicamente À mão é a luva, na medida em que são similares, já que muitas vezes se utilizam dos mesmos sinais multi-vocais na constituição de suas identidades étnicas, mas constituem dois processos identitários distintos, tal qual a mão e a luva, que são muito similares, porém não são a mesma coisa.

Seria, entretanto, demasiado simplista resumir dois processos identitários tão ricos à metáfora da ‘mão e da luva’. Hannerz (1997, p.14-15) afirma que “alguns analistas alegaram que a metáfora faz com que processos culturais pareçam fáceis demais, tranquilos demais [...]” Desta maneira se faz necessário aprofundar um pouco mais a discussão em torno da metáfora

proposta, focalizando os repertórios étnicos que tornam estas identidades semelhantes.

Os estudos dos repertórios étnicos desta pesquisa não se limitaram somente à observação dos traços culturais selecionados, buscaram também integrar uma análise cultural e social, através da compreensão das interações e dos contatos culturais dos grupos em questão com contexto da sociedade maior que engendram os limites destas identidades. Para esclarecer esse ponto, acredito importante remeter à seguinte reflexão de Hannerz:

Quanto ao tema dos limites, e dos fluxos que os modelam ou dissolvem, cabe acrescentar um outro comentário. Para os antigos difusionistas, as culturas eram como disse um deles. “feitas de retalhos e de remendos” (LOWIE, 1920, p.441). Pode ser que, nessa época de espantosas justaposições, estejamos novamente nos aproximando desse modo de pensar, só que com uma melhor compreensão da maneira e do sentido exato em que chegam a ser o que são. Ora poder-se-ia pensar que examinar a difusão, seja como um processo, seja em suas conseqüências, não passa de um obscuro jogo acadêmico, ainda que nossa capacidade de jogar tenha melhorado [...] o que importa, nesse argumento, são as interpretações locais, os esquemas locais de significação. (HANNERZ, 1997, p.19).

Desta maneira creio que este trabalho alcançou o seu objetivo principal, que foi tentar compreender a importância dos traços marroquinos analisados na construção das fronteiras étnicas dos dois grupos judeus aqui analisados. Simultaneamente, a opção por buscar compreender a formação de identidades étnicas similares em contextos diferentes reforçou outro tipo de abordagem antropológica, que privilegia a multilocalidade, e também uma multifocalidade, fugindo do modelo tradicional de etnografia.

Neste cenário típico da contemporaneidade as identidades são formadas não mais a partir de tramas exclusivamente locais, como querem as etnografias realistas; elas são também engendradas por processos de mudanças atentos ao que se passa em outros lugares do planeta. O autor observa a necessidade de uma escrita etnográfica onde haja espaço para a polifonia, justaposição de estilos e emergência de múltiplos sujeitos, tudo isto conjugado com visão de interpenetração da localidade e globalidade. (ANDRADE, 2008 p.57).

A realização de uma abordagem multilocalizada e que privilegie um discurso polifônico, e a variedade de atores e interlocutores na construção de uma etnografia, se apresentou como um modelo muito propício e eficiente para executar uma análise comparativa da construção das identidades dos judeus marroquinos em Israel e na Amazônia.

Sugiro para finalizar que uma abordagem multilocalizada, tal qual a realizada nesta pesquisa, além de se apresentar como um caminho alternativo para a compreensão das identidades étnicas apresenta-se ainda mais apropriada para a compreensão de processos identitários localizados conforme denomina Haneerz (1997, p. 8) “onde as comunidades são diásporas”.

E sigo acreditando também, que o modelo de análise desenvolvido nesta tese possa impulsionar a compreensão do processo identitário de outros grupos judaicos de origem marroquina radicados na Venezuela, no Peru na França ou no Canadá que se apresentam como outras “luvas étnicas” também adornadas com os mesmos sinais da diacriticidade marroquina.

REFERÊNCIAS

ASKENAZI, Ely. Com voz alegre a mimuna entrou no recinto. In: **Jornal Ha'aretz**. 27 abr. 2008.

BARTH, Fredrich. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. São Paulo: Unesp, 1998.

_____. **The analysis of Culture in complex societies**. In: *Ethos*, 3(4), p.120-142.

BEMERGUY, Amélia. **Imagens da ilusão: judeus marroquinos em busca de uma terra sem males, Pará 1870-1910**. São Paulo: PUC, 1998.

BEN-AMI, Issachar. **Saint veneration among jews in morocco**. Detroit: Wayne University Press, 1998.

BENCHIMOL, Samuel. **Ertez Amazônia**. Manaus: Valer, 1998.

BENDELAC, Alegria. **Los nuestros – Sejiná, Letuarios, Jaquetía y fraja: um retrato de los sefaradies del nuerte de Maruecos através de recuerdos e de su lengua (1860-1984)**. S.L.: Peter Lang Publishing, 1987.

BENGUIGUI, Yehuda. Haquitia: nosso dialeto quase perdido. In: **Jornal Amazônia Judaica**, Amazonas, n. 13, 2003.

_____. Haquitia: nosso dialeto quase perdido 2. In: **Jornal Amazônia Judaica**, Amazonas, n. 14, 2003.

_____. Haquitia: nosso dialeto quase perdido 3. In: **Jornal Amazônia Judaica**, Amazonas, n. 20, 2003.

_____. Haquitia: nosso dialeto quase perdido 4. In: **Jornal Amazônia Judaica**, Amazonas, n. 25, 2004.

_____. Haquitia: nosso dialeto quase perdido 5. In: **Jornal Amazônia Judaica**, Amazonas, n. 30, 2005.

_____. Baba Sali: o nosso santo rabino. In: **Jornal Amazônia Judaica**, Amazonas, ano II, fev. 2003.

BENTES, Abraham Ramiro. **Os Sefardim e a Hakitia**. Belém: Mitograph, 1981.

_____. **A primeira comunidade israelita brasileira**: tradições, genealogia, pré-história. Rio de Janeiro: Bloch, 1989.

BILU, Yoran; BEN-ARI, Eyal. The making of modern saints: manufactured charisma and the abu-hatseiras of Israel. In: **American Ethnologist**, v. 19 n. 4, 1992.

_____. Saints' sanctuaries in Israeli development towns: on a mechanism of urban transformation. In: **Urban Anthropology**, v. 16, n. 2, 1987.

_____. Cinderella and the siant: the life story of Jewish Moroccan female Healer in Israel. In: **The Psychoanalytic Study of Society**, v. XIX, 1989.

BIN-NUN, Ygal. **Lady Luck**. 2007. Disponível em: <<http://www.haaretz.com/hasen/spages>>. Acesso em: jan./ 2010

CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos**: uma exploração das hibridações culturais. São Paulo: Studio Nobel, 1996.

CARTWRIGHT-JONES, Catherine. **Menstruation and henna, pollution and purification**. Ohio: Kent State University, 2002.

COHEN, Erik. The black panthers and Israeli society. In: **Jouranal of Sociology**, v. XIV, n.1, 1972.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros estrangeiros**. São Paulo: Brasiliense, São Paulo, 1985.

_____. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense; Edusp. 1986.

DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: por uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

DAWSEY, John C. Turner, Benjamim e a antropologia da performance : o lugar olhado (e ovido) das coisas. In: **Campos: Revista de Antropologia Social**, v.7, n.2, 2006.

DESHEN, Shlomo; SHOKEID, Moshe. **The predicament of homecoming cultural and social life of North African immigrants in Israel**. England: Cornwell University Press, 1974.

_____; ZENNER. Walter P. **Jews among muslims: communities in the precolonial Middle East**. New York: University Press, 1996.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELIBERG-SCHWARTZ, Howard. **The savage in judaism: an anthropology of israelite religion and anciest judaism**. Indiana: Indiana University Press, 1990.

FISHMAN, Joshua A. **readings in the sociology of jewish languages**. Leiden: E.J. Brill, 1985.

GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.

GOLDBERG, Harvey E. The Mimuna and the minority status of Moroccan Jews. In: **Ethnology**, v.17, n.1, 1978.

_____. Gravesites and memorials of Libyan Jews, alternative versions of the sacralization of space in Judaism. In: **American Ethnologist**, v. 19, n. 4, 1992.

_____. **Ethnic and religious dilemmas of Jewish State**: a cultural and historical perspective. Osaka: National Museum of Ethnology Osaka Japan, 2001.

GURAN, Milton. **Agudás**: os “brasileiros” no Benim. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

HA' ERETZ. Jerusalem, 27 abr. 2008

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras híbridos: palavras chaves da antropologia transnacional. In: **Mana**, v.3, n.1, p.7-39, 1997.

LAZAR, Moshe. Verbete Ladino. In: **Encyclopaedia Judaica**. Israel: Judaica Multimedia. 1 CD-ROM.

LEVY, André. To Morocco and back: tourism and pilgrimage among Moroccan-Borns Israelis. In: BEN-ARI, Eyal; BILU, Yoram (ed.). **Grasping Land**: space and place contemporary israeli discourse and experience. New York: State University of New York, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude (org). **L'identité**. Paris: Press Universitaires de France, 1977.

MARCUS, George. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, v.34, p.197-221, 1991.

MAUSS, Marcel. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cossac Naify, 2005.

_____. **Sociologia & Antropologia**. São Paulo: Cossac Naify, 2003.

MEHOUDAR, Rose, **O Zohar, o livro do espelendor**. Passagens selecionadas pelo rabino Ariel Bension (1880-1932). São Paulo: Polar, 2006.

MOREIRA, Eidorfe. **Presença hebraica no Pará**. Belém: Falangola, 1972.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **A viagem da volta**: etnicidade, política, e reelaboração cultural no nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

- POUTIGNAT, Philipp. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Unesp, 1998.
- ROMERO, Adriana dos Santos. **A sobrevivência da música tradicional sefardita dentro das comunidades de São Paulo e Belém do Pará**. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.
- ROSEMBLATT, Sultana Levy. **Como viemos parar na Amazônia**. ed. 30, set. 2000. Disponível em: <www.morasha.com.br>. Acesso em: set./2009.
- _____. **Hilulah de Ribí Shimon**. ed. 28, abr. 2000. Disponível em: <www.morasha.com.br>. Acesso em: set./2009.
- _____. **Yom Kipur lá em casa, em Belém**. ed. 22, set. 2002. Disponível em: <www.morasha.com.br>. Acesso em: dez./2009
- _____. **Lembranças de um *pessach* em Belém do Pará**. In: Arquivo da família.
- SAID, Edward W. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SCHECHNER, Richard. **Between theater and anthropology**. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1985.
- SCHOLEM, Gershom. **A mística judaica**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- SEYFERTH, Giralda. **Imigração e cultura no Brasil**. Brasília: UnB, 1990.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: Edusp, 2006.
- SORJ, Bernardo. Sociabilidade brasileira e identidade judaica. In: SORJ, Bila (org.). **Identidades judaicas no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 9-31.
- TOPEL, Marta F. **Jerusalém & São Paulo: a nova ortodoxia judaica em cena**. São Paulo: Top Books, 2005.

TURNER, Victor. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. **Dramas, campos e metáforas**: ação simbólica na sociedade humana. Niterói: Ed. Universidade Federal Fluminense, 2008.

_____. **Floresta de símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: Ed. da Universidade Federal Fluminense, 2005.

_____. Introduction. In: _____. **From Ritual to Theatre: the human seriousness of play**. New York: PAJ Publications, 1982.

WEINGROD, Max. **The two Israels**. Chicago: University of Chicago, 1962.

YEDIOT HA'HARONOT. Jerusalem, 24 abr. 2005.

Glossário

De acordo com as regras de transliteração de língua hebraica **CH**: lê-se como duplo R; Carroça. Ex: RR /chamsá **SH**: lê-se como o CH ; chuva. Ex: CH/Shalom

Askenazita: do heb. Judeu proveniente do Leste Europeu e por extensão seus descendentes.

Bedicat Chametz: do heb. ritual realizado às *vésperas da páscoa judaica*. que simboliza a procura e a eliminação do fermento *do lar*

Chametz: do heb. qualquer alimento que fermente à base de trigo e outros cereais semelhantes, como a cevada, são considerados *chametz*, ou seja, impróprios para consumo durante o período da páscoa judaica.

Chamsá: do árabe. Amuleto em forma de mão espalmada usado em várias regiões do Oriente Médio contra mau-olhado.

Charosset: do heb. Pasta feita com maçãs, tâmaras e vinho, que na páscoa judaica que simboliza a argamassa preparada pelos judeus nos anos de cativeiro no Egito.

Chevra Kadisha: do heb. Associação que se ocupa da preparação dos corpos e seu posterior sepultamentos conforme as leis judaicas.

Darbush: do árabe; gorro masculino em formato de copo, geralmente confeccionado em cor vermelha com um torsal pendendo para as laterais, usado pelos homens de algumas etnias oriente Médio.

Drabuck: do árabe; tambor de som estridente que marca as melodias das músicas orientais.

Haquitia: Língua Judaica desenvolvida na costa do Marrocos pelos judeus oriundos da Península Ibérica após a expulsão inquisitorial em 1492. Agregando o hebraico litúrgico o espanhol medieval e o árabe marroquino.

Hilulah: Palavra oriunda do termo hebraico Hilel; louvor. Trata-se de uma celebração em louvor à memória de importantes rabinos da história do judaísmo.

Iídiche: Língua Judaica desenvolvida no leste europeu que agrega principalmente elementos da língua hebraica e do alemão medieval.

Lag ba'Omer: do heb. 33º dia dos festejos do *Omer*/ do heb. feixe. Quando feixes de cevada eram oferecidos no Templo de Jerusalém. A contagem do *Omer* realiza-se entre os festejos de *pessach*/páscoa e *shavuot*/recebimento dos 10 mandamentos por Moisés. No 33º dia da contagem do *omer* é festejado o aniversário de morte/*hilulah* de Ribi Shimon Bar-Yochai.

Kadish: do heb. Oração Proferida pelos enlutados pela elevação das almas e em memória dos entes falecidos. O kadish constitui uma afirmação do monoteísmo mesmo diante da morte.

Kapará: do heb.geralmente trata-se de um frango que é sacrificado às vésperas do *Yom Kipur* / *Dia da Expição* na intenção de expiar os pecados dos fiéis.

Ketubá: do heb. Contrato de Casamento

Kibutz:do heb. Comuna, Colônias cooperativas agrícolas de ideologia socialista, idealizadas No início do século XX do para o assentamento de colonos no Estado de Israel

Kasher: do heb. Apto, idôneo, geralmente referente ao alimento que se encontra dentro dos rigorosos padrões alimentares seguidos por determinados setores do judaísmo ortodoxo tradicional.

Korbán: do heb. Denominação dada ao cordeiro que era imolado no Templo de Jerusalém para expiar os pecados do povo de Israel.

Ladino: Língua judaica desenvolvida na Península Ibérica antes do período inquisitorial, que agrega o hebraico e o espanhol medieval. Também conhecido como *Judezmo, ou judeo-español*.

Matzá: do heb. pão ázimo; pão sem levedura consumido durante a páscoa judaica que simboliza o tempo do cativo no Egito.

Mezuzá: do heb. Pequeno estojo que abriga pequenos versículos bíblicos, Geralmente afixado nos umbrais direito das portas dos lares judaicos.

Mimuna: Ritual de encerramento da páscoa judaica muito difundido entre os judeus do Marrocos

Mitzvá: os 613 preceitos bíblicos que os judeus ortodoxos buscam obedecer à risca, e cumprido em menor grau de rigidez por outras correntes do judaísmo, a exemplo dos judeus orientais.

Mizrachi: do heb. Oriental

Moshav: Pequenas cooperativas agrícolas constituídas nas quais é compartilhada a terra, os bens de capital e a distribuição da produção.

Piut: do heb (PL. PIUTIM). Cânticos de louvor criados no final da idade média que figuram nos livros litúrgicos.

Sefaradita: do heb. sefarad. Espanha .Judeu proveniente da península Ibérica, que após a expulsão da Espanha em 1492 espalharam-se principalmente pelos países da Bacia do Mediterrâneo.

Seudá: Ceia; geralmente oferecida pelos familiares em memória de seus ancestrais nos aniversários de falecimento, ou celebrando outras datas especiais.

Shabat: Do heb. Sábado. O sétimo dia santificado para os judeus, Dedicado ao descanso e às orações.

Shaliach Tzibur: Cantor litúrgico, oficiante do culto judaico.

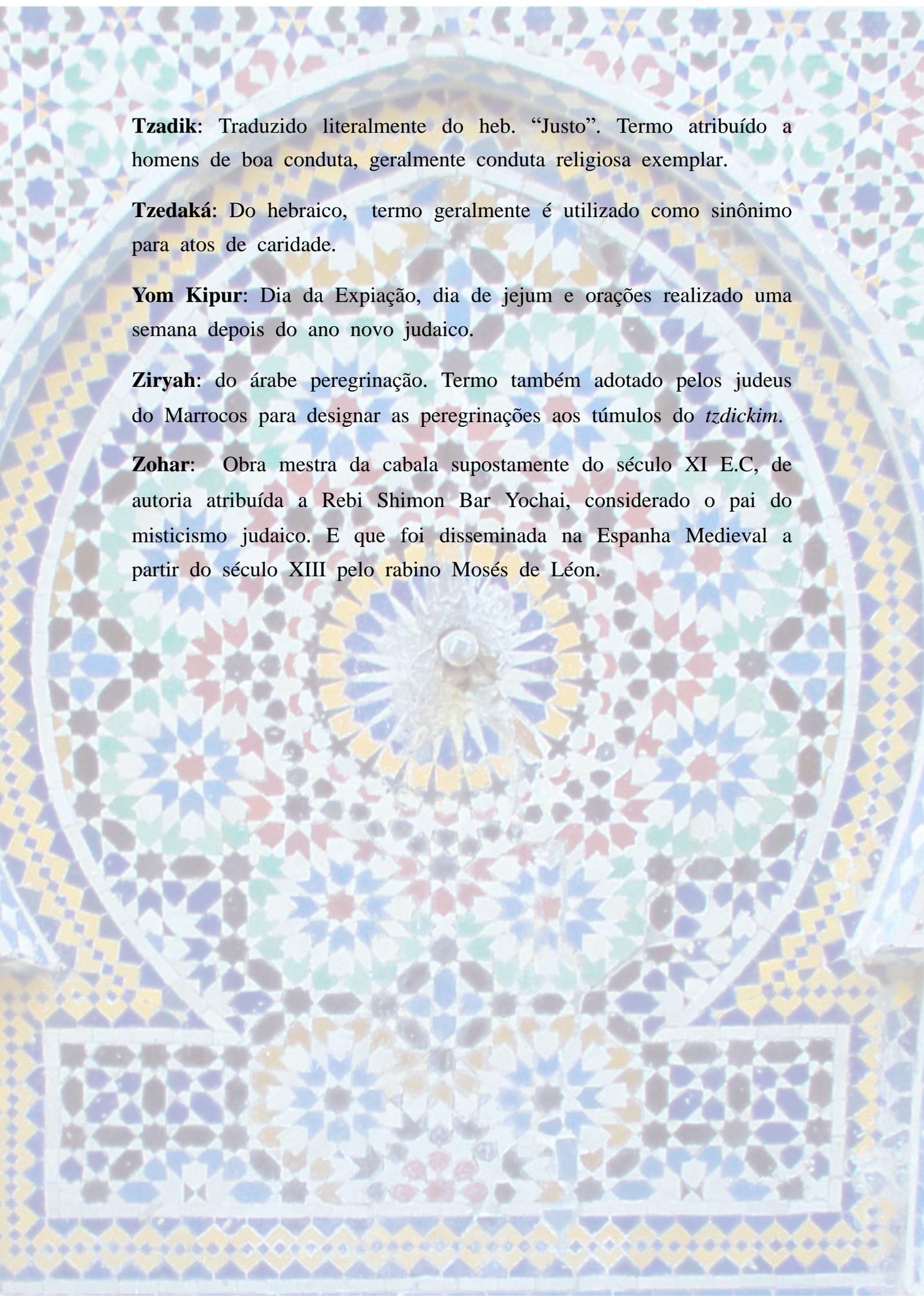
Shechitá: do heb. abate ritual conforme as regras da kasherut.

Shochet: do heb.abatedor ritual, aquele que executa a *shechitá*.

Talit: Xale que cobre a cabeça e ombros dos homens durante as orações, formando assim um ambiente de conforto, isolamento e concentração, tem como intenção criar um ambiente de igualdade entre os homens em oração, como uma capa uniforme que iguala os fiéis, independente das roupas que estejam usando. Pode ser confeccionado em seda, linho ou lã, e contem franjas em suas extremidades, em alusão ao mandamento que os filhos de Israel deverão usar franjas na extremidade de suas vestes, (Deut.12. 12).

TEFILIN: filactérios confeccionados em couro de carneiro com pequenos estojos nas extremidades que guardam um dos nomes de Deus e pequenos versículos da Torá. Os tefelin são atados no braço direito e em volta da testa dos homens geralmente durante as orações matinais.

Torá:Corresponde aos cinco primeiros livros do Antigo Testamento. Pentateuco.



Tzadik: Traduzido literalmente do heb. “Justo”. Termo atribuído a homens de boa conduta, geralmente conduta religiosa exemplar.

Tzedaká: Do hebraico, termo geralmente é utilizado como sinônimo para atos de caridade.

Yom Kipur: Dia da Expição, dia de jejum e orações realizado uma semana depois do ano novo judaico.

Ziryah: do árabe peregrinação. Termo também adotado pelos judeus do Marrocos para designar as peregrinações aos túmulos do *tzdickim*.

Zohar: Obra mestra da cabala supostamente do século XI E.C, de autoria atribuída a Rebi Shimon Bar Yochai, considerado o pai do misticismo judaico. E que foi disseminada na Espanha Medieval a partir do século XIII pelo rabino Mosés de Léon.