

**O CASTELO ABANDONADO:
PERCEPÇÕES DO PASSADO PORTUGUÊS NO
DISCURSO PATRIMONIAL DOS JUDEUS DE
MARROCOS (SÉCULO XX)**

*José Alberto Rodrigues da Silva Tavim
Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa*

Zakhor (“Lembra-te”) é o título do conjunto de conferências proferidas por Yosef Hayim Yerushalmi, reunidas no pequeno livro sub-titulado *Jewish History and Jewish Memory*. As duas categorias estão intrinsecamente associadas e, como demonstra Yerushalmi, a segunda projecta para o presente a primeira, vivificando-a e perpetuando-a, como se estivesse sempre presente, de forma condensada. A História fundamental para os judeus—História primeva e primordial, comum a todos eles e factor indissociável da sua identidade—é a do passado bíblico, que eles recordam e transportam para o presente, no rigoroso e rico ciclo religioso anual (Yerushalmi 21, 42).

Com a Dispersão e as conseqüentes Diásporas, cada comunidade judaica criou igualmente mecanismos de perpetuação da sua especificidade, relacionada com a sua inclusão em agrupamentos sociais diferenciados. Um desses mecanismos de perpetuação é a festa evocativa que, como bem acentua Yerushalmi, retoma o padrão de base bíblico. Em muitas destas comunidades, ao longo dos séculos, foram criadas festas evocativas da libertação face a um perigo ou a uma perseguição, sempre designadas “Purim,” remetendo para a comemoração primordial que recorda a anulação do extermínio dos judeus, ordenado pelo rei Xerxes I da Pérsia, graças à intervenção da rainha judia Ester. Assim, “Purim” passa a ser sinónimo de festa de júbilo pela perpetuação de uma comunidade, a que se acrescenta outro nome que lhe empresta significado especial e distintivo. Em Marrocos, a comunidade de Tânger comemora um “Purim” especial, designado “Purim Bombas” ou “de las Bombas,” que celebra a inexistência de vítimas judaicas aquando do bombardeamento da cidade pela frota do príncipe de Joinville, em 6

de Agosto de 1844. Outro, extensivo à comunidade próxima de Tetuão, é designado “Purim Sebastiano,” ou “Purim de los Cristianos,” e recordado em rolo, ou “megillah,” invoca a sua salvação aquando da derrota do rei português D. Sebastião, na batalha de Alcácer-Quibir, em 1578 (Laredo 193-203; Valensi, 1992, 107, 117).

Momentos fundamentais do ciclo existencial estão também impregnados pela invocação de um passado glorioso. Por exemplo, entre os judeus de Cochim, na costa do Malabar (sul da Índia), o extenso evento matrimonial remete para os tempos de uma realeza longínqua e mitificada, de que cada noivo e noiva eram considerados, no colectivo, dignos descendentes (Katz e Goldberg, cap. 11; Tavim 2003, 385-387). Em Marrocos, a “Hiloula,” ou festa dos homens santos —objectos de veneração devido ao seu poder milagroso— com as suas peregrinações e ofícios específicos, é a grande invocação de teor religioso e místico de personagens hebraicas consideradas especiais no património das comunidades judaicas marroquinas. Muitas delas são rabis que viveram em tempos próximos (Ben-Ami), mas os Oulad Zmirrou, de Safim, reputados como curadores da epilepsia, da loucura e dos enfeitiçados, são personagens históricas que viviam na cidade sob domínio português, no século XVI: rabi Abraão e seus irmãos, “metamorfoseados” em sete filhos na memória mitificadora (Tavim, 1993).

A par da evocação festiva, em cada comunidade, eruditos locais, rabis ou simples construtores da Memória, lembram as vicissitudes das comunidades e a saga da sua sobrevivência e sucesso. Em Marrocos foram produzidos textos que invocam o passado de várias comunidades, sempre numa perspectiva teleológica, ou seja, em que os eventos são seleccionados e colocados num “lugar” benéfico ou maléfico, em função dos objectivos éticos e messiânicos dos autores. Em 1951, Georges Vajda publicou uma recolha desses textos, produzidos por membros das famílias Ibn Danan e Mansano, entre 1572 e 1879, na sua obra *Un Recueil de Textes Judéo-Marocains*. Mas já em 1934, Y.D. Sémach publicaria extractos do “Yahas Fès,” de Ribbi Abner Hassarfaty, redigido no século XIX, no artigo “Une

O Castelo Abandonado

chronique juive de Fès: le Yahas Fès de Ribbi Abner Hassarfaty.” E em 1931 seria a vez de Louis Brunot e Elie Malka publicarem outros textos do século XIX, numa colectânea intitulada *Textes Judéo-Arabes de Fès*. Foi um género que se perpetuou em versões cada vez mais próximas dos parâmetros requeridos para a produção histórica, na sua vertente científica. Essas versões abrangem a história de outras comunidades. É o caso do livro de Joseph Tolédano sobre a comunidade de Meknès, de 1982, intitulado *Le Temps du Mellah. Une Histoire des Juifs au Maroc racontée à travers les annales de la communauté de Meknès*. Ou ainda da obra fundamental de Sarah Leibovici, de 1984, sobre a sua comunidade durante a segunda metade do século XIX, onde não deixa de se remeter ao antigo paradigma quando a intitula *Chronique des Juifs de Tétouan (1860-1896)*.

Em tempos recentes foram produzidas sínteses sobre as comunidades judaicas de Marrocos, no contexto de uma História global da presença dos judeus no Norte de África. É o caso da erudita obra de Haim Zeev Hirschberg, *A History of the Jews of North Africa*, de 1974, e do volume informativo de André Chouraqui, *Histoire des Juifs en Afrique du Nord*, de 1985. Se bem que o aparelho crítico do livro de Chouraqui seja menos imponente, sem dúvida que em ambas as obras se denota o objectivo escrupuloso de elucidar o público sobre a evolução histórica das comunidades judaicas da região, tendo como base uma pesquisa aturada em fontes ou obras de probidade científica. Outros autores são reputados especialistas da História das comunidades judaicas de Marrocos, “per si.” Por exemplo, ninguém pode realizar trabalho científico sobre essas comunidades sem folhear as bem informadas obras de Haim Zafrani, como *Les Juifs du Maroc—Vie sociale, économique et religieuse. Études de Taqqanot et Responsa* (1972), ou *Deux mille ans de vie juif au Maroc. Histoire et culture, religion et magie* (1983), entre outras.

Nestes e em outros trabalhos eruditos, o passado português é devidamente mencionado, quer no que respeita à contextualização da presença judaica em solo peninsular, e na explicação do fenómeno de Expulsão e de Diáspora para o

Norte de África, quer nas alusões à presença portuguesa nesta região, mormente em termos de posse de cidades e fortalezas, e sua relação com os judeus. As próprias fontes portuguesas (publicadas) são utilizadas para elucidar acerca do passado judaico em Marrocos. Mas é verdade que, a outros níveis, se Portugal não é um “ilustre desconhecido,” é pelo menos um “ilustre pouco conhecido.” Ali estão os castelos e as cidades da costa abandonados, que todos os marroquinos associam de imediato aos “antigos” portugueses, expulsos pela força do Islão e dos poderes santificados de Marrocos. Mas para além do restrito plano erudito e do reconhecimento de um património arquitectónico, que imagens ficaram dos senhores dos castelos e das suas atitudes face aos judeus? E que percepções restam do meio cultural português entre os judeus que, saindo de Portugal, acabaram por se estabelecer em Marrocos?

No contexto peninsular, entre esses judeus, o peso da cultura espanhola, ao nível da língua (o Judeo-espanhol), dos valores, de elementos fulcrais da cultura como os romances entoados—para além do interesse pelo que se passava em Espanha—é por de mais reconhecido, quer pelos eruditos, quer ao nível do “senso comum” dos judeus marroquinos (Sepiha; Díaz-Mas, 1993; idem, 1994; Dobrinsky; Leibovici, 1982). E no caso de Portugal: qual a importância da língua, da cultura, do interesse pelo passado português, no contexto da construção de uma identidade judaica marroquina?

Em comunicação recente, intitulada “Quatre siècles plus tard, quelles traces portugaises?,” Simon Lévy chama a atenção que a “historiografia popular,” francesa e colonial, atribui aos portugueses tudo o que é anterior ao Protectorado (francês e espanhol), salvo evidentemente as mesquitas. No universo dos judeus marroquinos, ao nível da linguística—disciplina em que o autor é especialista—os elementos portugueses, “seguros,” são pouco numerosos, até pelo facto de muitos termos existirem, em simultâneo, nas línguas portuguesa e castelhana, e da sua paternidade só poder ser atestada no caso se existirem apenas naquela língua. É o caso da palavra alfinete (ela própria de origem árabe), que teria

O Castelo Abandonado

originado o “fnita” e suas variantes, nos meios judaicos marroquinos, no século XVII. E ainda do pão lêvedo, que se transformaria no bolo utilizado nas cerimónias judaicas em Marrocos—“pallebe”—, e do garfo (Lévy, 2004). Tudo o resto foi coberto pela espessura das relações com o passado e com o presente espanhol (Lévy, 2001).

Também em comunicação recente, intitulada “Temas comunes en el romance Portugués y Sefardí,” Paloma Díaz-Mas não deixa de apresentar um significativo “mea culpa” colectivo, quando alerta que os estudiosos do romanceiro hispânico tendem a considerar o romanceiro judaico sefardita (entoado pelos judeus oriundos da Península Ibérica) como uma variedade arcaizante do romanceiro castelhano, preterindo involuntariamente as relações com os outros romances hispânicos, como o catalão, o galego e o português. Partindo destas premissas, neste estudo verdadeiramente pioneiro, Paloma Díaz-Mas evidencia que, de facto, existem romances entoados simultaneamente nos meios portugueses e sefarditas, mas ausentes da tradição castelhana, e que alguns romances sefarditas desenvolvem temas da História de Portugal. Curiosamente, estes últimos estão conotados com eventos negativos (ou que podiam ser negativos) para os judeus: “La pérdida del rey don Sebastián,” entoado entre os judeus de Tetuão, e “La expulsión de los judíos de Portugal,” com versões diferentes entre os judeus daquela cidade, de Tânger e de Alcácer-Quibir. Em todos os casos, a língua em que os romances são entoados, em Marrocos, não é o Português (Días-Mas, 2004, 239-260).

Outros elementos relacionados com as presenças judaica e portuguesa tendem também a “esfriar” um passado português que a documentação revela multifacetado. No “Rollo para el segundo dia de lunes (1º del mês de Elul), de 5338 (1578),” ainda hoje lido nas sinagogas de Tânger, é recordado que D. Sebastião fez voto que se conquistasse Marrocos baptizaria os judeus à força, e aqueles que se recusassem seriam passados a fio de espada. Também segundo esta fonte, foram conversos, ou seja, judeus obrigados a seguir a fé cristã, vindos nos exércitos do rei português,

que disseram aos judeus de Tânger: “Rogad a Dios para que se apiade de vosotros y suplicad por nosotros al Santo, bendito sea” (Cantera 222-225). Assim, quando comemoram este “Purim,” os judeus de Tânger lembram simultaneamente dois fenómenos tenebrosos relacionados com Portugal: a decisão do rei e a longa persistência das autoridades portuguesas para acabar com a sua identidade social e religiosa, mormente, através do “extenso braço” da Inquisição.

Notório é também o caso dos “Oulad Ben Zmerro” (ou “Ben Zamirro,” para os judeus), alvo de uma “hiloula,” como já foi referido, na cidade de Safim. Simon Lévy observa que, cinco séculos após a sua existência, os judeus ignoram tudo sobre eles, “car du *Saffim* des Portugais seules restent parlantes les magnifiques fortifications” (Lévy, 2004, 238). Na verdade, os peregrinos e convivas que hoje encerram o local como específico para comemorações e festividades judaicas, estão longe de saber que os Benzamerro foram homens cuja existência pode ser traçada na documentação portuguesa—uma família que liderou a comunidade judaica permitida naquela cidade portuguesa, e cujos membros vieram várias vezes a Portugal, no contextos de interesses económicos e de missões diplomáticas. Abraão Benzamerro, que foi rabi de Safim entre 1537 até à sua morte em 1540, possuía mesmo feitores judeus em outras praças portuguesas da costa marroquina, e frequentava os círculos de poder em Marrocos e em Portugal (Tavim, 1993; idem, 1997, 195-213, 429-434). Aliás, o seu nome surge no anónimo anedotário quinhentista português *Ditos Portugueses Dignos de Memória*, que revela o poder da personagem: “Andando neste reino um judeu rico chamado Abraão Benzamerro, trazia em sua casa e serviço muitos mouros e judeus ...” (Saraiva 157).

Como bem considerou Jocelyne Dakhliá, o esquecimento não é, frequentemente, um simples desaparecimento, mas sim, algo “produzido”—um esquecimento agido, activo (Dakhliá 5). Julgo que algo nesta dimensão aconteceu relativamente ao caso dos Oulad Ben Zmirrou. O seu lugar no tempo real sofreu uma metamorfose: foi integrado e

O Castelo Abandonado

transformado em função do desinteresse, desconhecimento ou pouco conhecimento das suas actividades materiais, perdidas no passado; e determinado pelo processo de integração em que os judeus de Marrocos o incluíram, no contexto da produção da sua história passada nesta região. Face a esse distanciamento cronológico, e perante a especificidade dos ritos religiosos dos judeus de Marrocos, o véu do maravilhoso era a mais “apropriada” forma de dignificação da sua memória, como homens “extraordinários.” Resta questionar se em algum momento deste processo não estará subjacente o acto colectivo de empurrar para as trevas de um tempo menor, melhor, despojado de significado, aquele em que os Benzamerro serviram a “potência colonial” e intransigente religiosamente. Se como bem salienta Lucette Valensi, o Marrocos independente é um lugar onde—como em muitos outros—se manufacturaram e negociaram os símbolos da consciência histórica (Valensi, 1990, 280), os judeus marroquinos não estiveram, em interesse próprio e no contexto do seu universo sócio-religioso, alheios desse processo.

Na sequência do que foi referido, penso que só podemos interpretar com ironia o parágrafo final de Simon Lévy no seu artigo sobre os possíveis traços portugueses na memória dos judeus de Marrocos, quando afirma: “Et au fond, de ces quatre siècles de pérégrinations hispano-luso-marocaines, et par delà expulsions, guerres et occupations militaires, ce que la mémoire populaire a conservé c’est finalement le bon (*pallebe*), l’utile (*garfo*) et le merveilleux (Ulad Ben Zmerro). C’est rassurant” (Lévy, 2004, 238).

Mesmo assim, existem aqui dois equívocos: a inclusão da palavra “hispano,” que remete para outros círculos culturais mais amplos e incisivos no património dos judeus marroquinos; e a referência que o “fenómeno maravilhoso” dos Ulad Ben Zmerro é um dos raros elementos que restam na memória desses judeus, das “peregrinações hispano-luso-marroquinas”—a partir do momento em que essa memória os integrou “maravilhosamente” no seio do seu espectro cultural e religioso sem o referencial português, os “Ulad Ben Zmerro” passaram a ser um elemento “exclusivo” da

“memória interna” dos judeus de Marrocos, sem ligação fundamental a Portugal.

Por antítese, os exemplos afloram. Entre os rabis famosos de Fez, alguns vieram de Portugal aquando da Expulsão, como Moisés ibn Danon, nascido em Coimbra (Tavim, 1987, 84). Alguém se recorda da especificidade do facto, além dos eruditos? Por exemplo, na placa exterior do “Premier Musée Juif du Maroc” (da “Fondation Em-Habbanim”), erguido no interior do cemitério judaico de Fez, lê-se que este encerra os mausoléus de grandes rabis do século XVII aos dias de hoje, tais como Vidal Hasserfaty, Jacob Abensur e Raphael Hasserfaty, entre os descendentes dos “Mégouréchés Casilla,” ou seja, os “Megorashim,” ou “Expulsos” de Castela.

As comunidades judaicas, dispersas por Israel e pelo Mundo, abriram-se à Média e utilizaram os seus canais como forma de preservação, divulgação e reconhecimento da especificidade dos seus patrimónios. A edição de obras de formatos e textos atractivos—sintetizando de forma chamativa os dados obtidos pelos eruditos, publicando entrevistas, cronologias e listas de personagens ilustres, ornamentadas com imagens de excelente qualidade—passou a ser um dos propósitos primordiais das organizações judaicas em países em que a sua existência é reconhecida.

Em 1992, o “Conseil des Communautés Israélites du Maroc et de Identité et Dialogue” apoiou a publicação da obra colectiva, dirigida por André Goldenberg, intitulada *Les Juifs du Maroc. Images et Textes*. Esse apoio explícito é logo enunciado nas páginas iniciais, a cargo de Serge Berdugo, “Secrétaire Général du Conseil des Communautés Israélites du Maroc,” e de André Azulay, “Président Fondateur d’Identité et Dialogue.” Serge Berdugo não deixa de acentuar que o génio de uma sociedade é apreciado pela grandeza do seu passado, e que no caso da comunidade judaica marroquina, tem raízes nos princípios fundamentais do Judaísmo, e suas virtudes capitais: a procura da paz, a busca da justiça e a prática do diálogo. Inventava depois uma palavra, ao referir que aquele repousa na sua “marocanité,” fruto da sua longa

O Castelo Abandonado

coexistência com uma população reconhecida pelas suas tradições de generosidade e hospitalidade (Berdugo, 1992, 1). O “Avant Propos” de André Azulay reenvia o leitor mais para as questões da preservação patrimonial. Chama a atenção que a comunidade marroquina foi durante muito tempo marginalizada, mesmo ocultada, na memória ou no pensamento judaico, na Diáspora e em Israel, mas que se esforça desde alguns anos por recuperar uma palavra e uma identidade há muitos anos instalados no olhar e na escrita dos outros. Elogia depois a energia dos judeus da diáspora de Marrocos, que conservam fielmente os seus valores culturais específicos nos países em que se instalaram. E, finalmente, acentua que o livro, além do testemunho histórico e iconográfico, reflecte a vitalidade do Judaísmo marroquino, sendo por isso mesmo uma homenagem a todos os judeus e muçulmanos que, protegendo o seu património comum, dão aos árabes e judeus uma outra leitura da sua história, e uma outra visão do seu futuro (Azulay, 1992, 5).

À obra colectiva ficam então (teoricamente) subjacentes alguns pressupostos fundamentais em termos de estratégia de preservação identitária. Nas considerações de Serge Berdugo, o que interessa, na verdade, são os “traços” do passado em que se verificaram as três virtudes capitais acima referidas, ou seja, a trama dos acontecimentos fica subordinada a considerações próprias da Ética Judaica. A “marocanité” inventada por Serge Berdugo invoca uma coexistência específica e acentua um dos trunfos pretendidos no discurso patrimonial: que a comunidade judaica marroquina é um exemplo excepcional—e excepcionalmente positivo—da convivência com a população árabe, quando este fenómeno social é uma fonte de problemas, mesmo para o Estado de Israel. Esta arquitectura ideológica passa por uma hipervalorização das capacidades de acolhimento da população muçulmana, factor decisivo no discurso de André Azulay, para explicar a virtuosidade do Judaísmo marroquino. É por isso também que André Azulay considera que *Les Juifs du Maroc* é um dos exemplos da “palavra” da comunidade judaica a que pertence, ou seja, aquela que mais

direito e objectividade apresenta para contar a sua própria história.

Resta questionar sobre o “lugar” dos outros que ficaram longe do “quadro positivo” desta história arquitectada a nível interno, ou seja, aqueles elementos do processo histórico que não se ajustam ao valor essencial, invocado por Serge Berdugo, da tolerância. A prosa mais erudita dos autores da obra *Les Juifs du Maroc* matiza um pouco as palavras dos políticos. O antropólogo André Goldenberg, coordenador do volume, e que assina o texto “Des Saadiens aux premiers Alouites (XVe-XVIIIe siècles),” lembra que os judeus vindos de Portugal—e não somente de Espanha—foram designados “megorashim” (expulsos), e que estes tornaram-se influentes intermediários e negociadores nas relações entre os muçulmanos e os portugueses de Agadir e de Safim. Recorda igualmente que a primeira imprensa hebraica em Marrocos foi aberta em Fez, em 1517, com elementos oriundos de Lisboa. Não esquece também o papel de Jacob Rosales e de Jacob Rute no auxílio à fuga de marranos de Espanha e de Portugal para a libertária terra marroquina, na primeira metade do século XVI. Contudo, erra quando especifica que se conhece em particular o papel dos Benzamerro em Azamor (André Goldenberg 72-75), pois estes dominaram os negócios e as relações políticas não naquela praça, mas em Safim (Tavim, 1993, 115-141; idem, 1997, 195-218, 429-434). Não é um erro propositado mas também não é fortuito, pois como veremos pela análise de outro veículo de divulgação patrimonial—um CD-ROM—revela um maior desinteresse informativo pelas “questões” portuguesas. No seu texto, Goldenberg invoca também o episódio de Alcácer-Quibir (1578), lembrando que os judeus de Tânger, Mequinez e Fez celebram o acontecimento com o “Purim de los Cristianos,” e que o resgate dos cativos cristãos, empreendido pelos judeus, foi interpretado pelos “megorashim” como uma resposta divina que lhes permitiria retirar aos cristãos as suas riquezas abandonadas em Espanha e em Portugal, aquando da Expulsão.

Alfred Goldenberg não se esquece de elucidar, no seu texto sobre “La hiloula” que, segundo a “lenda” dos Oulad

O Castelo Abandonado

Zmirro, o rabi Abraham Zmirro foi o fundador da comunidade de Safim, onde vivia com os sete filhos. E que, temendo a perseguição dos portugueses, se encerrou na gruta que é hoje alvo de peregrinações (Alfred Goldenberg 126). Sarah Leibovici assina também dois textos significativos em termos de ... peso da cultura castelhana. É a autora da “janela” intitulada: “1492. L’arrivée des Megorashim exilés de Castille” (Leibovici, 1992, 70), em que lembra as exigências do conde de Borba, governador português de Arzila, sobre os judeus saídos da Península, para abandonarem a praça ou se converterem à força (Tavim, 1997, 187-194). Contudo, falta outra “janela” sobre a chegada dos “megorashim” exilados de Portugal, em 1496 ... Sarah Leibovici é também autora, nesta obra, de um texto sobre Tetuão, Tânger e outras cidades do norte de Marrocos. No caso da “branca e fiel” Tetuão, lembra o cemitério judaico designado “cimitière de Castille,” o traje de “berberisca” das noivas judias da cidade —designação “judeo-espanhola”—e a importância da língua espanhola nos meios judaicos locais. De Tânger, “a bela,” de longa ocupação portuguesa, recorda sobretudo a comemoração do “Pourim de Sebastien,” ou “Pourim de los Christianos” pela comunidade local, que assim recorda como escapou à conversão e à morte que lhe estavam prometidas. Más lembranças de Portugal! Será então lógico que, face à importância da recordação dos tempos dourados em Espanha, e da influência da cultura espanhola, a autora designe o seu texto de “Tétouan, Tanger ... cités judéo-espagnoles” (Leibovici, 1992, 145-155).

Fez, por exemplo, em que a existência de importantes núcleos de judeus e conversos, oriundos de Portugal, está documentada (Tavim, 1997, 99-130) é designada sintomaticamente por Abraham Bouhsira como “Fès, l’andalouse” (Bouhsira 156-165)—o que remete, de novo, para o passado “maravilhoso” de convivência entre as três religiões, na Espanha medieval. Portanto, nesta obra que revela a riqueza do passado e do presente das comunidades judaicas de Marrocos, Portugal, e as relações dos judeus com Portugal, ficam obscurecidos pelas trevas do desinteresse motivado por vários factores, como, por exemplo, a sua menor

importância geo-estratégica face a países como a vizinha Espanha, que acabou por ocupar o norte de Marrocos entre 1912 e 1956. Mas será que a recordação da política negativa das autoridades portuguesas faces aos judeus, em Portugal e, depois, no Norte de África—tão viva na comemoração do “Purim de D. Sebastião”—não se repercutiu também na “produção” de um esquecimento da influência cultural portuguesa (na língua, na cultura erudita e popular)?

Parece que o desinteresse face ao Portugal real, em séculos subsequentes, continua patente nestes “monumentos patrimoniais” que devem fazer parte do lar de cada judeu marroquino—como o livro *Les Juifs du Maroc*—em Marrocos, em Israel, nos Estados Unidos da América, ou em qualquer país desta nova Diáspora. Embora a comunidade judaica de origem marroquina sempre fosse diminuta em Portugal, se comparada com os quantitativos de outros países, é reconhecido o seu peso determinante na formação da moderna comunidade judaica portuguesa, e até mesmo na vida económica e cultural do País, nos séculos XIX e XX (Mucznik 225-228; Pignatelli 72-80; Dias). Contudo, não existe na obra qualquer referência ao assunto. Pelo contrário, para apenas falarmos de países “mais próximos,” observa-se a constituição de entradas dedicadas especificamente à integração em Espanha, na Época Contemporânea (S. Tolédano, 34-38) e à emigração para o Brasil, também nos séculos XIX e XX (André Goldenberg 42-45).

Conduzidas pelas potencialidades da globalização, as comunidades judaicas estão também abrindo as suas portas aos meios audiovisuais e à Multimédia. A antropóloga Barbara C. Johnson revelou, já em 1995, o papel fundamental do registo por vídeo de festividades, na pretensão de preservação de uma identidade entre os judeus cochinitas dispersos por regiões tão longínquas como a sua Cochim de origem (a minoria) e as terras de Israel (a maioria). Embalando e enviando os vídeos, por correio, a partir de Israel, para os remanescentes de Cochim (um punhado de pessoas), os judeus cochinitas, além de tentarem manter unido o grupo, homenageiam os resistentes (Johnson 53-82).

O Castelo Abandonado

As comunidades organizadas utilizam cada vez mais as possibilidades da Multimédia, não só com os objectivos acima referidos, mas também para mostrarem aos outros judeus e a outros povos as riquezas do património social e cultural que construíram. A conjugação do texto, das imagens e, por vezes, do som, permite que esse património surja “com vida própria,” tal como as personagens de um filme, que desta vez se pretende real e tão apelativo como um bom romance.

A formulação e a grandeza do suporte multimédia dependem de vários factores, entre os quais a dimensão da comunidade e as pretensões dos seus dirigentes. Por exemplo, no Brasil apostou-se na produção de um DVD dirigido por Serge Oskman, designado *Irmãos de Navio. Histórias da Imigração Judaica no Brasil*. Como assinala o pequeno excerto da capa, *Irmãos de Navio* é um documentário que narra diferentes trajectórias da imigração judaica: “seus personagens têm em comum a escolha do Brasil como destino e o sonho de conquistar liberdade e trabalho na nova terra.” Ou seja, trata-se de uma produção multimédia apropriada à grandeza e múltipla origem da comunidade judaica brasileira, e àquilo que pretende ser uma justificação para a sua “existência” como brasileiros: imigrantes (como outros) que legitimaram a sua identidade nacional pela pretensão expressa de escolherem o Brasil como país de destino. Mas num outro contexto social e dimensional, a comunidade judaica de Budapeste preferiu, até agora, produzir um pequeno “Educational CD-ROM” apenas sobre o seu ex-libris—*The Dohány Synagogue*—contendo um retrato da sua história, origens, músicas ali cantadas, e um filme. Ao contrário do DVD brasileiro, o CD-ROM da sinagoga Dohány apresenta a opção das línguas húngara e inglesa, não só devido aos objectivos turísticos e de divulgação patrimonial, mas também tendo em atenção que muitos judeus húngaros emigraram, e seus descendentes já não conseguem decifrar facilmente o magiar ...

O CD-ROM “oficial” da comunidade judaica marroquina encontra-se entre os dois extremos. A língua utilizada é o francês—língua não só internacional mas veículo de

comunicação entre os judeus das diversas proveniências de Marrocos, e dos imigrantes. Toma o título de *Les Juifs du Maroc à travers les âges. Traditions et modernité* e trata-se de uma produção do Conseil des Communautés Israélites du Maroc, estando a co-produção a cargo de Yolande Cohen e de Serge Berdugo, ou seja, o secretário-geral da referida instituição produtora. O texto de capa é aliciante, pois diz que pela primeira vez um CD-ROM é dedicado aos 2.000 anos de história dos judeus em terras islâmicas e de encontro civilizacional. Não deixa também de apresentar o fundamento da concepção: que a especificidade cultural do Judaísmo marroquino consiste essencialmente no facto de estar ancorada nas tradições locais, mas que os judeus se encontram abertos à modernidade. Quase como se fossem eles os veículos de adaptação do país ao mundo moderno, sem esquecerem as tradições que tanto prezam. O CD-ROM tem a concepção científica da historiadora Yolande Cohen e do antropólogo Yosef Yossi Lévi, e conta entre os seus colaboradores personagens de vulto como Haim Zafrani, que assina alguns itens do Pórtico número 1—“Vie Religieuse.” Além deste, consta de mais cinco pórticos, dedicados às artes e tradições populares, às figuras ilustres, à criação artística e literária, à vida comunitária e social, e à sua história e seu contexto. Comporta ainda uma bibliografia onde não consta qualquer livro sobre a presença dos judeus em Portugal e, nomeadamente, sobre os judeus portugueses em terras marroquinas.

As mesmas ausências em relação a Portugal estão patentes neste CD-ROM, embora aqui um pouco mais matizadas. Por exemplo, Haim Zafrani, no pórtico “Vie Religieuse,” fala sempre de Espanha, da elite intelectual de origem castelhana, de vultos da mesma origem na Literatura Cabalística e Vida Mística dos judeus de Marrocos, e que a produção homilética deve muito aos antepassados espanhóis. Ou seja, o passado em Castela torna-se presente em Marrocos, e o passado em Portugal não tem qualquer repercussão na vida cultural e religiosa dos judeus marroquinos. E se tal asserção passou do domínio da Memória para o dos estudos eruditos, a verdade é que o peso da cultura judaico-castelhana é uma

O Castelo Abandonado

realidade. Mas tal não se passa apenas ao nível da “vida espiritual.” Nas artes e tradições populares, a influência espanhola também é marcante: os colares de esmalte revelam uma técnica oriunda de Espanha, assim como o fabrico de pérolas de ouro e da passamanaria se devem aos judeus expulsos daquele país. A língua, veículo fundamental da comunicação e do pensamento, possui componentes hebraicos, espanhóis, árabes, berberes, franceses (Zafrani, s.d.)—e tão raros os portugueses que nem se pensa neles como dessa origem. Oro Anahory Librowicz, estudiosa do cancionero sefardita, e autora da obra *Florilegio de romances sefardies de la Diáspora (una colección malagueña)* (1980) também salienta apenas o cadinho espanhol anterior à Expulsão e a influência de canções espanholas dos séculos XVI e XVII (Librowicz, s.d.)—o que vai de encontro ao “mea culpa” colectivo de Paloma Díaz-Mas. Contudo, este não teria sido arrastado pela minoração da presença portuguesa, nas várias vertentes de construção identitária dos judeus marroquinos? O Português não se fala, o Português não se escreve: nos tempos modernos, os jornais judaicos de Marrocos estão escritos em judéo-árabe, em francês e em espanhol (“Institutions Communautaires,” *Les Juifs du Maroc*. CD-ROM).

Os portugueses surgem logicamente no pórtico História e seu contexto, carregados com as tintas da percepção judaica sobre os mesmos: exerceram nos seus domínios costeiros um proselitismo reforçado pelo seu sucesso comercial, e eram intransigentes na Metrópole. Pelo contrário, o papel dos Benzamerro como intermediários dos portugueses em Safim é mencionado de forma ligeira, assim como o auxílio financeiro dos judeus de Azamor ao famoso David Reubeni, o qual permanecia em Portugal no ano de 1525. Este judeu, que se dizia de linhagem régia e oriundo de “estranhas terras,” é apontado de forma errada como de origem portuguesa (Tavim, 2004). Mais uma vez, um erro que deriva do pouco interesse pelo assunto “Portugal.” Pelo contrário, é bom recordar a acção da Inquisição nas cidades marroquinas sob controlo português, assim como a batalha de Alcácer-Quibir e o Purim que lhe é dedicado. Ao nível da

história das comunidades, fazem-se algumas alusões aos judeus que habitaram nas praças portuguesas, e a comunidade de Agadir é mesmo mencionada como “lusitano-sepharade.” Mas a acção da Inquisição e a perseguição aos judeus são as lembranças maiores das atitudes dos portugueses como ocupantes de Tânger.

A referência a um pequeno número de figuras ilustres entre os judeus marroquinos conotados com Portugal tem um fundo realista, que procede das parcas relações entre este país e Marrocos, após o século XVI. De entre as 51 figuras apontadas entre os séculos IX a XVI, só 7 estão relacionadas com Portugal. E nenhuma é mencionada a este nível para as secções seguintes, até aos séculos XIX-XX. Aqui são esmiuçados de facto os nomes dos judeus marroquinos ilustres estabelecidos em Portugal: 11 num total de 80 pessoas, o que mesmo assim é relevante, pois o quadro abrange os judeus marroquinos vivendo fora do país—como se fosse uma chamada de atenção que a modernidade portuguesa em todos os sectores deve muito a estes judeus instalados em Portugal. Mas, não obstante a salvaguarda dos nomes dos judeus portugueses de origem marroquina, Portugal não surge igualmente nas entradas específicas para os judeus marroquinos no Mundo, que abrangem a Inglaterra, a Argentina, o Brasil, o Canadá, os Estados Unidos, a França, Israel, a Venezuela, e mesmo a Espanha. A Espanha “dourada,” que também os expulsara e perseguira, ficou isenta ao nível cultural, sendo recordada como o reino do diálogo entre as Três Civilizações no Medievo, e protectora das comunidades judaicas aquando da ocupação do Norte de Marrocos (com algumas excepções). Não será por acaso que é mencionado com brio o facto da comunidade judaica de Marrocos ter recebido o prémio “Concórdia,” em Junho de 1990, em Oviedo, das mãos do príncipe das Astúrias.

Em Setembro de 2001, a revista brasileira *Menorah* publicou um artigo designado “Marrocos: sol, cores, luz, sinagogas e mesquitas,” em que são apresentadas facetas da vida moderna dos judeus daquele país, nomeadamente através de entrevistas a responsáveis, como o próprio Serge Berdugo. Uma cronologia inicial e as imagens legendadas

O Castelo Abandonado

facilitam esta introdução no mundo do “Outro” judeu—que afinal não é tão o “Outro,” dada a existência de núcleos importantes de judeus com passado marroquino, sobretudo na Amazónia e no Rio de Janeiro. A única menção que se faz a Portugal é a lacónica nota cronológica: “1497—Judeus chegam de Portugal após as conversões forçadas” (“Marrocos” 26). E interessaria esmiuçar mais o passado de colonização e “opressão religiosa,” mesmo entre estes brasileiros herdeiros da “civilização portuguesa”? Talvez seja este o motivo que explica a inexistência de páginas deste tipo, oriundas de Portugal, sobre os judeus marroquinos. É que os Portugueses não são apenas os distantes herdeiros ...

Portugal enquistou-se nas suas conquistas do Norte de África, perdidas na maior parte a partir de 1541. Projectou a sua política imperial sobretudo no Índico, primeiro, e depois no Brasil e em África. Marrocos passou a ser um objectivo secundário nas estratégias diplomáticas e económicas dos governantes portugueses. E os seus judeus, uma realidade ainda de menor interesse. Pelo contrário, não obstante o extenso império da América do Sul, a Espanha sempre esteve mais ligada aos interesses e aos embates geoestratégicos no Mediterrâneo, desde *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na Época de Filipe II*, para utilizar a expressão que se transformou no título da famosa obra de Fernand Braudel. Mas foi só em meados do século XIX, no contexto da campanha de África e da tomada de Tetuão (1860) que os espanhóis, reencontrando a realidade de comunidades judaicas conservando a língua e a memória de Espanha, se começaram a interessar francamente pelos judeus sefarditas marroquinos. Tal como aconteceu em relação aos sefarditas orientais, abrangidos pelo ideal panhispânico do senador Ángel Pulido Fernández, no início do século XIX, o seu amor por Espanha foi enaltecido por este e por outros entusiastas, como Manuel L. Ortega. O resultado político foi a lei de Primo de Rivera, de 20 de Dezembro de 1924, que concedia nacionalidade espanhola aos “antiguos protegidos españoles o descendientes de éstos, y en general individuos pertenecientes a familias de origen español,” ou

seja, os judeus sefarditas falando castelhano (Días-Mas, 1993, 188-198). Aliás, após o abandono do Protectorado, a Espanha acolheu judeus que viviam no norte de Marrocos, sem qualquer dificuldade (Idem, 205). E se mesmo no caso de Espanha muitos judeus marroquinos não se escusavam de dizer que o facto de falarem espanhol não revelava o seu amor por Espanha, mas somente que consideravam essa língua como sua (Idem, 214), o que não se pode pensar acerca da memória de Portugal? ... Não houve sequer, relativamente aos judeus marroquinos, as mesmas atribulações provocadas pela concessão de títulos de nacionalidade portuguesa a cerca de quinhentas famílias israelitas de Salónica, pelo governo de Afonso Costa, em 1913, com o objectivo de fazer daquelas a “ponte” dos seus interesses económicos nos Balcãs e no projecto de colonização dos planaltos de Angola, e que algumas delas invocariam para serem repatriadas, em 1944 (Franco).

Pelo contrário, ficou patente no encontro sobre “Os Judeus Sefarditas entre Portugal, Espanha e Marrocos,” realizado em Évora em 1998, que André Azulay, um dos líderes da comunidade dos judeus de Marrocos acima referido, nada sabia sobre o tema das relações entre Portugal e Marrocos, tendo como protagonista a comunidade judaica, pois o seu “Discours” apresentado no referido evento é uma “fuga para a frente,” ou seja, para as páginas de perseverança e modernidade da identidade judaico-marroquina, mesmo em Diáspora. E é ainda no contexto dessa “fuga para a frente” que surge a única alusão a Portugal e a Espanha, quando afirma que o renascimento das raízes judaicas nestes países se faz de forma notável com referência a Marrocos e ao judaísmo marroquino (Azulay, 2004, 172).

Assim, no contexto dos interesses patrimoniais dos judeus de Marrocos, do passado recente existe a percepção que foram eles as sementes do (novo) Judaísmo no Portugal moderno. Entre este e o Portugal antigo, o tempo corre sem ser ouvido ou sentido. Do Portugal antigo, lembram-se as judias idosas de Tetuão, que o cantam desta forma no romance “La pérdida del rey don Sebastián”:

O Castelo Abandonado

Estánbanse los cristianos/—Vamos a Berbería;/ traeremos moros y moras/ traeremos muchas alhazbaz [donzelas]/ traeremos aceitunitas/ Sebastián, con alegría,/ con sus vajillos de plata/ Mientras los cristianos comen,/ Sebastián, con la tristura,/ Tiran barcos y barcazas;/ Ya le quitan el pellejo,/ en Portugal asentados:/ traeremos muchos ducados;/ y judíos cautivados;/ y mancebos desposados;/ y limoncitos curados.—/ mesas pusiera en el prado,/ y con sus vasos dorados./ los moritos han ganado./ a la mar se tiró a nado./ a Sebastián han sacado./ se le llenan de salvado (Díaz-Mas, 2004, 254).

Notas:

Este artigo foi elaborado graças a uma missão efectuada em Marrocos, em Agosto de 2005, no âmbito do projecto “Castelos a Bombordo. Práticas de Monumentalismo do Passado e Discursos de Cooperação entre Portugal e os Países Árabes e Islâmicos,” financiado pelo programa POCTI da Fundação para a Ciência e Tecnologia, de Portugal, em curso no Departamento de Ciências Humanas do IICT.

Bibliografia:

Azulay, André. “Avant propos: un judaisme bien vivant ...,” in *Les Juifs du Maroc. Images et textes*. Dir. de André Goldenberg. Paris: Editions du Scribe, 1992. 5.

---. “Transcription du discours de André Azoulay,” in *Os Judeus Sefarditas entre Portugal, Espanha e Marrocos*. Coord. de Carmen Ballesteros e Mery Ruah. Lisboa: Edições Colibri, Associação Portuguesa de Estudos Judaicos; Évora: CIDEHUS/UE, 2004. 171-177.

Ben Ami, Issachar. *Culte des Saints et pèlerinages judéo-musulmanes au Maroc*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1990.

Berdugo, Serge. Introdução. *Les Juifs du Maroc. Images et textes*. Dir. de André Goldenberg. Paris: Editions du Scribe, 1992. 1.

Berdugo, Serge e Yolande Cohen, co-produção. *Les Juifs du Maroc à travers les âges. Tradition et modernité*. CD-ROM. s.l.: Conseil des Communautés Israélites du Maroc, s.d.

José Alberto Rodrigues da Silva Tavim

Bouhsira, Abraham. “Fès, l’andalouse,” in *Les Juifs du Maroc. Images et textes*. Dir. de André Goldenberg. Paris: Editions du Scribe, 1992. 156-166.

Braudel, Fernand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na Época de Filipe II*. 2 vols. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983-1984.

Brunot, Louis e Elie Malka, textos, transcrição e trad. anotada. *Textes Judéo-Arabes de Fès*. Rabat: Publications de l’Institut des Hautes Études Marocaines, T. XXX, 1939.

Cantera, Francisco. “El Purim del Rey Don Sebastián.” *Sefarad* 5. 1 (1945): 219-225.

Chouraqui, André. *Histoire des Juifs en Afrique du Nord*. Paris: Hachette, 1985.

Dakhliya, Jocelyne. *L’oubli de la cité. La mémoire collective à l’épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*. Paris: Éditions La Découverte, 1990.

Dias, Fátima Sequeira. *Uma estratégia de sucesso numa economia periférica. A Casa Bensaúde e os Açores. 1800-1873*. Ponta Delgada: Jornal de Cultura, 1996.

Díaz-Mas, Paloma, prólogo e notas. Estudo preliminar de G. Armistad. *Romancero*. Barcelona: Editora Crítica, 1994.

---. *Los Sefardíes: Historia, Lengua y Cultura*. Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1993.

---. “Temas comunes en el romancero Portugués y Sefardí,” in *Os Judeus Sefarditas entre Portugal, Espanha e Marrocos*. Coord. de Carmen Ballesteros e Mery Ruah. Lisboa: Edições Colibri, Associação Portuguesa de Estudos Judaicos; Évora: CIDEHUS/UE, 2004, 239-260.

Dobrinsky, Herbert C. *A Treasury of Sephardic Laws and Customs. The Ritual Practices of Syrian, Moroccan, Judeo-Spanish and Spanish and Portuguese Jews of North America*. Hoboken: Ktav; Nova Iorque: Yeshiva University Press, 1986.

The Dohány Synagogue. Educational CD-ROM. s.l.: Katik KKT, 2002.

Franco, Manuela. “Diversão balcânica: os israelitas portugueses de Salónica,” in *Análise Social* 30-170 (Primavera de 2004): 119-147.

O Castelo Abandonado

Goldenberg, Alfred. "La hiloula," in *Les Juifs du Maroc. Images et textes*. Dir. de André Goldenberg. Paris: Editions du Scribe, 1992. 123-129.

Goldenberg, André. "Amérique latine: l'aventure," in *Les Juifs du Maroc. Images et textes*. Dir. de André Goldenberg. Paris: Editions du Scribe, 1992. 39-45.

---. "Des Saadiens aux premiers Alaouites (XV^e-XVIII^e siècle)," in *Les Juifs du Maroc. Images et textes*. Dir. de André Goldenberg. Paris: Editions du Scribe, 1992. 69-76.

---, dir. *Les Juifs du Maroc. Images et textes*. Paris: Editions du Scribe, 1992.

Hirscheberg, Haim Zeev. *A History of the Jews in North Africa*. 2 vols. Leiden: E.J. Brill, 1974.

Johnson, Barbara C. "'For Any Good Occasion We Call Them': Community Parties and Cultural Continuity among the Cochin Paradesi Jews of Israel," in *Studies of Indian Jewish Identity*. Ed. Nathan Katz. Nova Déli: Manohar, 1985. 53-82.

Katz, Nathan e Ellen S. Goldberg. *The Last Jews of Cochin: Jewish Identity in Hindu India*. Columbia: Columbia U of South Carolina P, 1993.

Laredo, A.I. "Les 'Purim' de Tanger." *Hespéris* 35 1-2 (1948): 193-203.

Lévy, Simon. *Essays d'histoire et de civilisation judéo-marocaines*. Pref. de Mohammed Chafik. Rabat: Centre Tarik Ibn Zyad, 2001.

---. "Quatre siècles plus tard, quelles traces portugaises," in *Os Judeus Sefarditas entre Portugal, Espanha e Marrocos*. Coord. de Carmen Ballesteros e Mery Ruah. Lisboa: Edições Colibri, Associação Portuguesa de Estudos Judaicos; Évora: CIDEHUS/UE, 2004, 233-238.

Leibovici, Sara. "1492. L'arrivée des Megorashim exilés de Castille," in *Les Juifs du Maroc. Images et textes*. Dir. de André Goldenberg. Paris: Editions du Scribe, 1992. 70.

---. *Chronique des Juifs de Tétouan (1860-1896)*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.

---. *Mosaïques de Notre Mémoire. Les Judéo-Espagnols du Maroc*. Paris; Centro Don Isaac Abravanel, 1982.

José Alberto Rodrigues da Silva Tavim

---. “Tétouan, Tanger ... cités judéo-espagnols,” in *Les Juifs du Maroc. Images et textes*. Dir. de André Goldenberg. Paris: Editions du Scribe, 1992. 145-155.

Librowicz, Oro Anahory. *Florilegio de romances sefardíes de la Diáspora (una colección malagueña)*. Madrid: Cátedra-Seminario Menendez Pidal, 1980.

---. “Musique judéo-espagnole,” in *Les Juifs du Maroc à travers les âges. Tradition et modernité*. Co-produção de Serge Berdugo e Yolande Cohen. CD-ROM. s.l.: Conseil des Communautés Israélites du Maroc, s.d.

“Marrocos: sol, cores, luz, sinagogas e mesquitas.” *Menorah* 505 (Setembro de 2001): 24-39.

Mucznik, Esther. “O Regresso: Constituição da Actual Comunidade Judaica de Lisboa,” in *O Património Judaico Português*. Org. de Maria Helena C. dos Santos et al. Lisboa: Associação Portuguesa de Estudos Judaicos, 1996. 225-228.

Oskman, Serge, roteiro e dir. *Irmãos de Navio. Histórias da Imigração Judaica no Brasil*. DVD. Manaus: Sonipressa Ritmo da Amazônia Indústria e Comércio Fonográfica Ltda., 2003.

Pignatelli, Marina. *A Comunidade Israelita de Lisboa. O Passado e o Presente na Construção da Etnicidade dos Judeus de Lisboa*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2000.

Saraiva, José Hermano. Introd., anotação e comentários. *Ditos Portugueses Dignos de Memória*. Lisboa: Publicações Europa-América, s.d.

Sémach, Y.D. “Une chronique juive de Fès: le Yahas Fès de Ribbi Abner Hassarfaty.” *Hespéris* 19. 1-2 (1934): 79-94.

Sephiha, Haim Vidal. *Le Judéo-Espagnol*. Paris: Entente, 1986.

Tavim, José Alberto Rodrigues da Silva. “Abraão Benzamerro, ‘judeu de sinal’, sem sinal, entre o Norte de África e o reino de Portugal,” in *Mare Liberum* 6 (Dezembro de 1993): 115-141.

---. “David Reubeni: um ‘embaixador’ inusitado (1525-1526),” in *D. João III e o Império. Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento*. Ed. de Roberto Carneiro e Artur Teodoro de Matos. Lisboa: Centro

O Castelo Abandonado

de História de Além-Mar e Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 2004. 683-715.

---. *Judeus e cristãos-novos de Cochim. História e Memória (1500-1662)*. Braga: Edições APPACDM Distrital de Braga, 2003.

---. *Os judeus na Expansão Portuguesa em Marrocos durante o século XVI. Origens e actividades duma comunidade*. Braga: Edições APPACDM Distrital de Braga, 1997.

Tolédano, Joseph. *Le temps du Mellah. Une Histoire des Juifs du Maroc racontée à travers les annales de la communauté de Meknès*. Jerusalém: Édition Ramtol, 1982.

Tolédano, Samuel. “Espanhe: les retrouvailles,” in *Les Juifs du Maroc. Images et textes*. Dir. de André Goldenberg. Paris: Editions du Scribe, 1992. 34-38.

Vajda, Georges, introd., transcrição e trad. anotada. *Un Recueil de Textes Judéo-Marocains*. Paris: Institut des Hautes Études Marocains, Editions Larose, 1951.

Valensi, Lucette. *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des Trois Rois*. Paris: Éditions du Seuil, 1992.

---. “Le roi cronophage. La construction d`une conscience historique dans le Maroc postcolonial.” *Cahiers d`Études Africaines* 119. 30-3 (1990): 279-298.

Yerushalmi, Yosef Hayim. *Zakhor, histoire juive et mémoire juive*. Trad. de Eric Vigne. Paris: Gallimard, 1991.

Zafrani, Haim. “Création artistique et littéraire,” in *Les Juifs du Maroc à travers les âges. Tradition et modernité*. Co-produção de Serge Berdugo e Yolande Cohen. CD-ROM. S.l.: Conseil des Communautés Israélites du Maroc, s.d.

---. *Deux mille ans de vie juive au Maroc. Histoire et culture, religion et magie*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1983.

---. *Les Juifs du Maroc—Vie sociale, économique et religieuse. Études des Taqqanot et Responsa*. Paris: Paul Geuthner, 1972.

---. “Pensée religieuse,” in *Les Juifs du Maroc à travers les âges. Tradition et modernité*. Co-produção de Serge Berdugo e Yolande Cohen. CD-ROM. S.l.: Conseil des Communautés

José Alberto Rodrigues da Silva Tavim

Israélites du Maroc, s.d.