

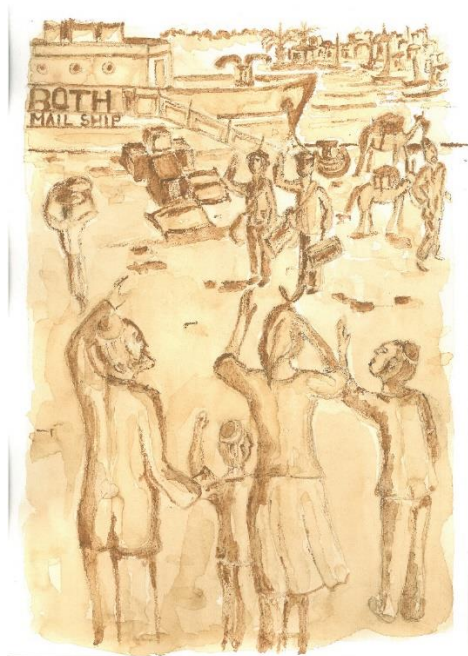
(HISTÓRIA)

MARROCOS NA AMÉRICA LATINA, AMÉRICA LATINA NO MARROCOS:

O papel dos judeus na construção de conexões transregionais

Por Aviad Moreno

Tradução do original inglês por Regina Igel



“A Partida do Marrocos “ Arieh – Aquerela com Café s/ papel canson

Já no começo do século XIX, a migração internacional se tornou uma significativa atividade na vida judaica do Marrocos. Durante esse período, imigrantes do norte do país estavam presentes na Inglaterra, em Bukara, no Sudão, na Palestina e em outros lugares mais distantes, incluindo os Açores, as Ilhas Canárias, partes dos Estados Unidos, a Bacia do Caribe e a Bacia Amazônica brasileira e peruana.¹

¹ No que diz respeito à Inglaterra ver, por exemplo, Fred Halliday, “The Millet of Manchester: Arabs Merchants and Cotton Trade,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 19 (1992); sobre os Estados Unidos da América, Sarah Leibovici, “La Emigración a América de los Sefardíes de Marruecos,” em *Diáspora Sefardi*, ed. Maria Antonia Bel Bravo et al. (Madrid: Editorial MAPFRE, 1992), 242; C.S. Monaco, *Moses Levy of Florida: Jewish Utopian and Antebellum Reformer* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2005); sobre Bukhara e Palestina, Sarah Leibovici, “De Tetuán a Bujara: El Itinerario de Rebbi Yosef Mamán,” *Maguén-Escudo* 61 (October-December, 1986), 55-56; a respeito do Egito, Garzón, *Los Judíos*, 212; sobre a Bacia do Caribe, Vilar, “Los Sefaradies,” e sobre a Amazônia brasileira, Benchimol, 79-104.

A migração marroquina se desenvolveu contra um fundo de intensa migração global a partir do Oriente Médio e da Europa no século XIX. Na Síria e no Líbano, lugares originários da emigração do Império Otomano naquele tempo, observamos a tendência de várias minorias não-muçulmanas – maronitas, católicos, gregos ortodoxos, drusos e judeus – para imigrar às Américas.² No entanto, no Marrocos, a emigração para a América Latina foi, geralmente, um fenômeno judaico, mais especificamente um fenômeno marroquino-judaico do norte do país.³

Neste ensaio, examino como a migração para a América Latina veio a formar as primeiras comunidades transatlânticas marroquinas no começo do século XX. Pela metade deste século, tal processo tinha começado a moldar a consciência diaspórica dos judeus marroquinos do norte do Marrocos. Este ensaio, portanto, refere-se também à questão mais ampla de como a migração global afeta populações que não emigraram.⁴

As primeiras raízes das rotas globais

À altura do século XVII e ao longo do XVIII, um punhado de mercadores judeus marroquinos tiveram função importante como intermediários no comércio entre o Marrocos e a Europa.⁵ Algumas redes comerciais, a maior parte delas com base em Tetuán, faziam parte de uma ampla diáspora sefardita que controlou boa parte do oeste do Mediterrâneo até o século XIX. Por exemplo, em meados do século XVIII, judeus de Tetuán se estabeleceram em Londres e em Amsterdam.⁶ Em 1729, um tratado britânico-marroquino estabeleceu que a importação de água, comida e outras mercadorias para Gibraltar por judeus deveria ser livre de impostos. Como resultado, durante o século XVIII até o início do XIX, judeus marroquinos, principalmente da parte norte do país, formaram colônias de imigrantes em Gibraltar, situado a poucas milhas de Tânger. Manteve-se estreita ligação rabínica entre Tetuán e Gibraltar, como indicado numa *responsa* de Yitzhak Ben Gualid. Em 1843, judeus marroquinos na colônia inglesa publicaram *Esperanza Israelita* (ou: *Tikvat Israel*), que figura entre os jornais mais antigos do mundo judaico. Portugal e suas ilhas atlânticas também atraíram mercadores judeus.⁷ No começo do

² Charles Issawi, “The Historical Background of Lebanese Emigration, 1800-1914,” em *The Lebanese in the World: A Century of Emigration* eds. Albert Hourani e Nadim Shehadi (London: Centre for Lebanese Studies em associação a I.B. Tauris, 1992), 30-31; Jeff H. Lesser, “From Pedlars to Proprietors: Lebanese, Syrian and Jewish Immigrants in Brazil,” em *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, eds. Albert Hourani e Nadim Shehadi (London: Centre for Lebanese Studies em associação a I.B. Tauris, 1992), 396-398; Walter P. Zenner, “Streams of Immigration: Sephardic Immigration to Britain and the United States,” em *From Iberia to Diaspora: Studies in Sephardic History and Culture*, eds. K. Yedida and Norman A. Stillman (Leiden: E.J. Brill, 1999), 146; Harel, 324-325. Por exemplo, entre 1908 e 1941, quase que sessenta e cinco por cento dos libaneses e dos sírios entrando no Brasil pelo porto em São Paulo declararam ser católicos (Lesser, 396-397).

³ Mirelman, “Sephardic Immigration,” 13; Michael M. Laskier, *The Alliance Israélite Universelle and the Jewish Communities of Morocco 1862-1962* Ed. por Shlomo Simonsohn (Albany New York University Press, 1982), 311-312.

⁴ Stephen Castles e Mark J. Miller, *The Age of Migration* (New York: Guilford Press, 2003), 27.

⁵ Jean-Louis Miège, *Le Maroc Et L'Europe (1830-1894)* (Paris: Presses Universitaires de France 1963), 575; Daniel Schroeter, “Trade as a Mediator in Muslim-Jewish Relations: Southwestern Morocco in the Nineteenth Century,” em *Jews among Arabs: Contacts and Boundaries*, ed. Mark R. Cohen and Abraham L. Udovitch (Princeton: Darwin Press, 1989), 113-114; Ramon Lourido Díaz, “Los Judíos en Marruecos Durante el Sultanato Sidi Muhammad B. Abd Allah (1757-1790),” *Revue Dar al-Niaba* 12 (1986), 27-28.

⁶ D.J. Schroeter, ‘The Shifting Boundaries of Moroccan Jewish Identities’, *Jewish Social Studies*, vol. 15, 1, 2008, págs. 145-164.

⁷ M. Seerels, *Jews of Cape Verde: A brief History*. Sepher Hermon Press, Brooklyn, NY 1997, págs. 53-55.

século XIX, Oran, na Argélia ocupada pelos franceses, foi um importante centro de imigração para os judeus marroquinos, outra vez principalmente para os moradores do norte do país.⁸ Em Oran, imigrantes judeus de Tetuán fundaram um dos primeiros jornais marroquinos a ser publicados fora do Marrocos, *Maguid Micharim* (hebraico; “O pregador da Justiça”). Primeiro chamado *Le Tetuanais* (em francês; “O Tetuano”), apareceu em judeu-arábico durante os anos 1895 e 1896, editado e publicado por Eliyahu (Eli) Karsenty.⁹

A emigração do Marrocos para estes lugares não pode em absoluto ser entendida como sendo um fenômeno limitado aos judeus. Na primeira metade do século XIX, mercadores muçulmanos de Fez, por exemplo, mudaram-se para o oeste da África e para o Egito-Sudão, principalmente para o Cairo. Outros se estabeleceram em Manchester e Marseille. Oran também se tornou um lugar importante para a imigração muçulmana marroquina naquele tempo, sobretudo da vizinha região do norte do Marrocos. Os imigrantes nativos da área das montanhas Rif foram os que se mudaram para a Argélia, então sob ocupação francesa, para trabalhar em projetos coloniais. Oportunidades de trabalho se espalharam rapidamente, pois Argélia estava localizada no caminho das peregrinações à Meca.¹⁰

A migração global por trabalho, para e do Marrocos, estava profundamente arraigada nas mudanças de relações bilaterais do país com os poderes coloniais europeus. Depois da derrota marroquina nas mãos da Espanha durante a Guerra Espanha-Marrocos de 1859-1869, os líderes marroquinos trouxeram uma série de reformas militares, econômicas e políticas, entre outras, o que levou a uma rápida urbanização. Esta abrangeu a abertura das cidades costeiras do Marrocos à imigração europeia. Um caso a ser recordado aconteceu na cidade de Tânger, localizada apenas a algumas milhas das praias europeias, que se tornou um dos centros na África onde europeus mais se conglomeravam.

A urbanização de Tânger em meados do século XIX atraiu amplas ondas de migração interna muçulmana para a cidade, do interior e da região (rural) adjacente a área das montanhas Rif. Esta última estava entre as regiões mais pobres do Marrocos. Ondas de imigração judaica a Tânger começaram também com a chegada de famílias política e economicamente notáveis da vizinha cidade de Tetuan e de Meknes e Salé, no interior do Marrocos.¹¹

A partir da segunda metade do século XIX até a eclosão da Primeira Guerra Mundial em 1914, emigração do Marrocos entrou por nova fase. Naqueles anos, entre industrialização e abolição da escravidão na Europa, milhões de pessoas se moveram dentro da Europa e, de lá, para a África, Ásia, as Américas e a Oceania. Na véspera da Primeira Guerra Mundial, mais ou menos trinta

⁸ Dieter Haller, “Place and Ethnicity in Two Merchant Diasporas: A Comparison of Sindhis and Jews in Gibraltar,” *Global Networks: A Journal of Transnational Affairs* 3 (2003), 78; Jean-Louis Miège, “L’activité Maritime a Tanger Première Moitié du XIX Siècle,” in *Tanger 1800-1956: Contribution à L’histoire Récente du Maroc* (Rabat; Tetuan: Université Mohammed V; Rabat et l’Ecole Supérieure Roi Fahd de Traduction de Tanger; Université Abdelmalek Es-Saadi, 1991), 55-76.

⁹ Ver: <https://web.nli.org.il/sites/JPress/English/Pages/maged-mesharim.aspx>

¹⁰ Dehaas, Abu-Haidar 1999:39; Ben Ali 1996:346; Bonnet e Bossard 1973:8; David Seddon, “Labour Migration and Agricultural Development in Northeast Morocco: 1870-1970,” *The Maghreb Review* 4 (1979), 69.

¹¹ Gilson-Miller, “Kippur on the Amazon,” 109; Burke, 24-25; J. Bengio e J. L. Miège, “La Communauté Juive de Tanger dans les Années 1860, ‘Les Actas’, ” *Revue Maroc Europe* (1994), 152-154, 157.

mil Norte-africanos, muitos dos quais eram marroquinos, estavam trabalhando nas indústrias metalúrgicas e nas minas da França continental.¹²

A migração europeia durante a ‘era da migração em massa’ – utilizando a designação de Castles e Miller para o período entre 1870 e 1913 – teve um objetivo tão amplo que encobriu outras migrações que se formavam ao mesmo tempo em outros lugares no mundo.¹³ Por exemplo, no Oriente Médio, dois milhões e meio de muçulmanos emigraram da Rússia para o Império Otomano, e milhares se moveram do sul da Europa ao norte da África, incluindo o Egito. Além disto, os habitantes do Oriente Médio, dos Balcãs e do norte da África estavam também migrando em maior quantidade agora do que jamais antes o fizeram, ambos dentro e além da região. Por exemplo, muçulmanos dos Cáucaso, dos Balcãs e das ilhas mediterrâneas do Império Otomano se acomodaram em Anatólia, na Síria e na Palestina.¹⁴ Esse processo se deu em paralelo à emigração de terras otomanas à Rússia e, em muito maior número, às Américas (principalmente dos sírios e dos libaneses).¹⁵

A era da migração em massa foi um fenômeno global que pode ser atribuído ao fato de que mudanças dramáticas na política, nas pautas social e econômica estavam acontecendo simultaneamente em partes diferentes do mundo. O Brasil e a Argentina, dois dos maiores destinos para imigração à América Latina, mas outros lugares no Continente, incluindo a Venezuela, tinham ganhado sua independência recentemente de Portugal ou da Espanha. No decorrer do desenvolvimento das aspirações nacionais para uma expansão econômica, junto à necessidade de uma reserva regular de trabalhadores, estes países e outros adotaram uma política liberal e imigração. Alguns entre eles colocaram agências de imigração na Europa com o propósito expresso de alcançar seus objetivos econômicos. As regras imigratórias refletiam o slogan ‘governar é povoar’.¹⁶

O final do século XIX foi também marcado pelo ‘rubber boom’, na Amazônia brasileira. O governo brasileiro distribuiu propaganda pró-imigração na Europa, oferecendo aos estrangeiros um contrato trabalhista governamental com benefícios que incluíam transporte grátis e, muitas vezes, terra grátis. O rio Amazonas e seus afluentes estavam abertos para a navegação estrangeira, atraindo uma variedade de companhias navegadoras de propriedade europeia, tais como a Linha Red Cross e a Hamburg-America. Estas companhias ligariam Belém do Pará e Manaus a Lisboa, e Barcelona ao Açores, à Marselha, Gênova e Tânger.¹⁷

¹² Mahfoud Bennoune, “Maghribi Workers in France,” *Merip Reports* (January, 1975), 2.

¹³ Castles e Miller, 55-62.

¹⁴ Roger Owen, “Lebanese Migration in the Context of World Population Movements,” em *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, ed. Albert Hourani and Nadim Shehadi (London: Centre for Lebanese Studies in association with I.B. Tauris, 1992), 33.

¹⁵ Kemal H. Karpat, “The Ottoman Emigration to America, 1860-1914,” *International Journal of Middle East Studies* 17 (1985), 175.

¹⁶ Dos 11 milhões de imigrantes que entraram na América Latina de 1851 a 1924, uns 46% se assentaram na Argentina e 33%, no Brasil (Bejarano, “The Sephardic Communities,” 26). J. Bengio e J. L. Miège, “La Communauté Juive de Tanger dans les Années 1860, ‘Les Actas’,” *Revue Maroc Europe* (1994), 152-154, 157. Bejarano, “The Sephardic Communities,” 26; Vilar, “Los Sefaradies,” 42; *Las Migraciones Laborales en Venezuela: Diagnóstico Demográfico*, (Washington, D.C.: Organización de Los Estados Americanos, Secretaria General, 1985), 3-7. Solimano, 55.

¹⁷ Maria Liberman, “Moroccan Jews in the Brazilian Amazon,” em *Recherches sur la Culture des Juifs d’Afrique du Nord*, ed. Issachar Ben-Ami (Jerusalem: Communauté Israélite Nord-Africaine, 1991), 106.

As mudanças nas regras migratórias nos países independentes da América Latina também provocaram uma mudança nas suas atitudes em relação às minorias religiosas nos seus domínios. No Brasil, a Constituição de 1889 da Primeira República garantia total liberdade religiosa para todos.¹⁸ Na Argentina, o Congresso passou uma série de leis que retiraram da Igreja Católica muitas das suas prerrogativas, assentes desde as décadas de 1880, abrindo caminho para uma atitude oficialmente tolerante em relação às diferenças religiosas.¹⁹ Estes fatores estimularam imigração judaica ainda maior aos países latino-americanos depois de 1880.²⁰ Uma vez estabelecidos no seu lugar, os imigrantes judeus formaram um dos segmentos das duas maiores comunidades imigratórias não latinas, a Europeia e a do Oriente Médio.²¹

Os Judeus Marroquinos Transatlânticos

A emigração de judeus marroquinos para a América Latina começou em 1810, quando um punhado deles começou a trabalhar como *regatões* (vendedores ambulantes no rio Amazonas), viajando entre povoados e cidades espalhadas pela Amazônia brasileira.²² Durante os anos 1870, depois que a demanda de borracha daquela região aumentou, os judeus marroquinos, apesar de serem relativamente em pequeno número (umas centenas) no processo migratório geral, tornaram-se um elemento importante na vida econômica da Amazônia. Eles se destacaram como produtores de borracha, *regatões* e também *aviadores* (donos de casas de transporte e comerciantes de importação-exportação) que se espalharam pela Amazônia até alcançarem seu terminal ocidental na cidade peruana de Iquitos.²³ Dos 452 pedidos de naturalização feitos por judeus no Brasil no século XIX, sessenta e sete por cento foram feitos pelos judeus marroquinos. Quarenta por cento deles eram do Pará, estado nortista brasileiro.²⁴

Em 1910, o professor Isaac Pisa, um instrutor viajante da AIU [*Alliance Israélite Universelle – Aliança Israelita Universal*] do Marrocos, visitou Iquitos e relatou que, da população de mais ou menos 300 judeus, 200 eram antigos estudantes das escolas da AIU no Marrocos. Os nomes típicos como vistos na frente de lojas ao longo da rua principal da cidade eram: Cohen, Toledano, Benmergui, Delmar, Serfaty, Benas-sayag, Elaluf, Pinto etc., exatamente como no Marrocos.²⁵

Quanto à Argentina, somente depois de uma temporada no Brasil ou em comunidades mais estabelecidas do Mediterrâneo ocidental, foi que alguns migrantes judeus marroquinos começaram a olhar para aquele país como uma possível alternativa para se estabelecerem no

¹⁸ Judith Laikin Elkin, *The Jews of Latin America* (New York: Holmes and Meier, 1998), 41.

¹⁹ Mirelman, "Sephardim in Latin America," 247.

²⁰ Elkin, 52.

²¹ Bejarano, "The Sephardic Communities," 26.

²² Em 1823, o primeiro documento a mostrar o nome de um judeu marroquino foi uma licença para abrir um comércio numa lista existente no estado do Pará. Nos anos seguintes, outros nomes típicos de judeus marroquinos foram documentados (Benchimol, 79-104).

²³ Liberman, 107; Benchimol, 104-107.

²⁴ Mario Eduardo Cohen, "Los Que Abrieron las Puertas: los Judeo-Sefardíes Arribados a América Latina en Siglo XIX," *Maguén-Escudo* 133 (Outubro-Dezembro, 2004), 17. Wolff expõe uma lista de marroquinos naturalizados no norte do Brasil (Egon e Frieda Wolff, *Documentos-Contratos Comerciais, Século XIX*. Vol. 1: A-K (Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1988), 267-277.

²⁵ Ariel Segal, *Jews of the Amazon, Self-Exile in Earthly Paradise*, Philadelphia: Jewish Publication Society 1999, p. 51-52

comércio de lá²⁶. Judeus marroquinos na Argentina começaram como vendedores ambulantes. Desses, alguns se tornaram *petits commerçants* (pequenos comerciantes), muitos entre eles abriram pequenas lojas especializadas em roupas e tecidos, enquanto outros estabeleceram grandes comércios, principalmente como fabricantes de tecidos.²⁷

Enquanto outros imigrantes judeus para a Argentina tendiam a ficar na capital Buenos Aires, os judeus marroquinos se dispersaram pelo país na direção das cidades interioranas.²⁸ Por volta de 1880, os marroquinos foram os primeiros judeus a se estabelecer em muitas destas cidades: de acordo com um censo realizado em 1909 por autoridades locais, o interior da Argentina foi o lar de 356 marroquinos, abrangendo 62 famílias e 96 indivíduos.²⁹ A aparência espanhola deles e fluência em espanhol com frequência mascaravam sua origem étnica. O argentino médio tendia a associá-los não com as outras duas comunidades de imigrantes judeus ao país – os *turcos* (com o significado de ter nacionalidade turca, embora eles fossem, de fato, judeus que falavam árabe) e os *russos* (judeus do Leste da Europa) – mas sim com espanhóis não judeus.³⁰

Na Venezuela, os primeiros sinais da presença judaica marroquina se registram nos anos 1880.³¹ Judeus do norte de Marrocos, muitos entre eles que já tinham se estabelecido no sul da Espanha, juntaram-se às grandes ondas da emigração espanhola das províncias de Andaluzia, Galícia, como também das Ilhas Canárias, em direção à Venezuela.³² Estes indivíduos pioneiros se concentraram na parte leste do país, principalmente em Barcelona, Carúpano e Cumaná, enquanto que outros foram para o centro, em La Victoria e Villa de Cura.³³ No entanto, a maior parte dos judeus venezuelanos estava concentrada em Caracas e nas regiões das vizinhanças, como Los Teques e La Guaira. De acordo com Carciente, por volta de 1907, havia 207 judeus marroquinos morando só em Caracas.³⁴

Como em outros destinos latino-americanos, a maior parte dos judeus marroquinos começou suas atividades como vendedores ambulantes, tendo alcançado, em uma ou duas gerações, as esferas de negociantes e banqueiros.³⁵ Muitos escolheram trabalho na indústria têxtil. Não há espanto, então, que duas das seis firmas têxteis mais importantes do país, La Casa Benatar y Bendelac y Cia. fossem propriedades de judeus do norte do Marrocos³⁶. Os judeus marroquinos nortistas chegaram a participar do estabelecimento da primeira Secretaria Comercial no país.³⁷

Em junho de 1879, a administração da AIU em Paris pediu aos diretores das escolas para fazerem uma lista com os nomes de todos os estudantes que passaram por suas escolas desde que

²⁶ Epstein, “Los Judeo-Marroquíes,” 121; Mirelman, “Sephardic Immigration,” 16; Ansel, 144-145.

²⁷ Epstein, “Instituciones,” 139.

²⁸ Bejarano, “The Sephardic Communities,” 36.

²⁹ Mirelman, “Sephardic Immigration,” 22.

³⁰ Joseph Bengio, “Juifs Marocains en Argentine,” em *Mosaïques de Notre Mémoire: Les Judéo-Espagnols du Maroc*, ed. Sarah Leibovici (Paris: U.I.S.F., Centre Don Isaac Abravanel, 1982), 233-249.

³¹ Isidoro Aizenberg, “Venezuela y los judíos curazoleños,” em Maguén-Escudo 95, (abril-junho, 1995), 14.

³² Vilar, “Los Sefaradíes,” 42-48; Juan Bautista Vilar, “La Emigración Judeo-Marroquí a la América Latina en la Fase Pre-Estadística (1850-1880),” *Sefardica* 11 (1996), 39-44.

³³ León J. Benoliel, “Présence Judéo-Marocaine au Venezuela,” em *Mosaïques de Notre Mémoire: les Judéo-espagnols du Maroc*, ed. Sarah Leibovici (Paris: U.I.S.F., Centre Don Isaac Abravanel, 1982), 220; Bejarano, “The Sephardic Communities,” 25.

³⁴ Jacob Carciente, *Presencia sefardí en la historia de Venezuela*. (Caracas: Asociación Israelita de Venezuela: Centro de Estudios Sefardíes de Caracas, 1997), 158-160.

³⁵ Elkin, 67-68.

³⁶ Vilar, “La Emigración Judeo-Marroquí,” 47-49.

³⁷ Jacob Carciente, *La Comunidad Judía de Venezuela: Síntesis Cronológica, 1610-1990* (Caracas: Asociación Israelita de Venezuela: Centro de Estudios Sefardíes de Caracas, 1991), 126.

foram inauguradas. A lista da escola de Tânger, que cobriu o período entre 1864 e 1879, mostra que dos 403 formados, 143 (35 por cento) tinham emigrado.³⁸ Em Tetuan, a escala da emigração era um pouco mais alta: dos 420 estudantes que se formaram na AIU local para meninos entre 1862 e 1869, 162 (38,5 por cento) emigraram.³⁹ Na década e meia seguinte, a migração aumentou. Em 1885, um inspetor enviado pela AIU em Paris relatou que “a escola em Tetuan produz (estudantes) somente para exportação ... ela protagoniza noventa e cinco por cento dos estudantes nos seus bancos para emigração ... especialmente para a América Latina.”⁴⁰ Meir Levy, diretor da AIU em Tetuan na virada do século XX, explicou a mudança nas preferências pelo destino das migrações num “Relatório sobre Emigração”:

Com o progresso que se tem feito na navegação, as distâncias ficaram mais curtas. Uma pessoa embarca para Caracas tão facilmente quanto outra que foi para Gibraltar ou Oran, vinte e cinco anos atrás. Conheço alguns emigrantes que fizeram a travessia atlântica umas seis vezes...⁴¹

O caderno de circuncisões do rabino Vidal, que prestou serviços em Tetuan entre 1880 e 1940, traz uma perspectiva do caráter e da durabilidade da emigração para a América Latina. Durante aquele período, 123 dos 2725 homens cujos filhos foram circuncidados em Tetuan trabalhavam no exterior, principalmente como negociantes na Venezuela e no Brasil. Os imigrantes pioneiros judeus do norte do Marrocos eram na maioria jovens adolescentes que deixaram para trás suas famílias e comunidades. Chegaram a um mundo onde as cidades ficavam a centos de milhas de distância umas das outras. O destino mais importante da migração naquele período foram Caracas (com 28 por cento de todos os imigrantes no exterior), seguido pelo Brasil (19 por cento) e Gibraltar (14 por cento). A Argentina representava nove por cento da população emigrante, de acordo com o mesmo caderno.⁴²

Foi indispensável para a migração judaica transatlântica que se fundassem as primeiras filiais internacionais do sistema escolar da AIU francesa-judaica. O sistema educativo da AIU no mundo foi resultado direto de uma crise de refugiados, quando membros das comunidades judaicas do norte do Marrocos partiram e se fixaram, durante a guerra Espanha-Marrocos de 1859-1860, em Gibraltar, entre seus compatriotas. AIU era vista tanto pela liderança local quanto pelos filantropos europeus como parte da reabilitação dessas comunidades. Mas também fez parte de uma autosegregação anterior e de um esforço em construir uma comunidade organizada pelo recém fundado conselho comunal em Tânger, num processo similar ao utilizado em meados do século XX.⁴³

Através de seu papel de viabilizar a migração para a América Latina por uma rede de contatos com seus graduados, a AIU teve papel fundamental em facilitar a incorporação de seus centos de graduados do norte do Marrocos nos mundos hispanófono e lusófono, mais do que no mundo francófono.

³⁸ Philip Abensur, “Les Elèves de la Ecole de l’Alliance Israelite Universelle de Tanger entre 1864 et 1879,” *Etsi* 12 (Março, 2009): 6-10.

³⁹ Laskier, *The Alliance Israélite*, 304-305.

⁴⁰ Gilson-Miller, “Kippur on the Amazon,” 197.

⁴¹ Stillman, *The Jews of Arab Lands*, 205.

⁴² López Álvarez, 389-392.

⁴³ Aviad Moreno, “Europe from Morocco: The Minutes of the Leadership of Tangier’s Jewish Community (the Junta), 1860–1864.” (Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 2015).

Pode-se imaginar que a origem sefardita dos judeus marroquinos teve algum papel na aceitação deles nos seus destinos latino-americanos. No entanto, até 1912, os judeus marroquinos que atravessavam o oceano geralmente não declaravam suas origens marroquinas judaicas.⁴⁴ Indivíduos do norte do Marrocos entravam no Brasil ao longo do século XIX com um passaporte europeu, tipicamente espanhol, britânico ou francês.⁴⁵ Em 1875, a Espanha autorizou a concessão da cidadania espanhola para todos os marroquinos morando na Venezuela e praticamente todos eles eram judeus.⁴⁶

Nos lugares mais remotos onde eles se espalharam em busca de um meio de vida, os pioneiros se deram conta de que a manutenção das práticas comunitárias tradicionais era quase impossível onde estavam.⁴⁷ Estabelecidos ao longo da vasta Bacia Amazônica ou no interior da Venezuela ou da Argentina, quase todos os judeus marroquinos abandonaram práticas tais como comer comida “kasher” e cumprir com as leis do Sábado. Alguns entre eles casaram-se com mulheres não judias. Os imigrantes que trabalhavam no rio Amazonas em meados do século XIX não receberam patrocínio de nenhuma organização imigratória, menos ainda foram auxiliados pelas comunidades judias já bem estabelecidas. Eles eram comerciantes geralmente sustentados por seus contatos pessoais, incluindo conexões com seringueiros indígenas na Amazônia.⁴⁸

Tais desenvolvimentos não se deviam apenas à emigração do norte do Marrocos para longínquas paragens, mas também como um produto dos contatos anteriores que os migrantes tiveram com não judeus nos seus locais de origem. Depois da guerra Espanha-Marrocos de 1859-1860, as cidades litorâneas do norte do Marrocos atraíram muitos europeus, particularmente espanhóis.⁴⁹

Globalização, que neste contexto abrangeu a imigração espanhola tanto para o norte do Marrocos quanto para a América Latina, reduziu, até um certo ponto, a distância física, psicológica e cultural entre aquelas duas regiões. O castelhano moderno agora era falado por um número crescente de judeus burgueses no norte do Marrocos, aprendido ao longo do seu envolvimento comercial e outras conexões sociais com os espanhóis, o que rapidamente se multiplicou depois da guerra Espanha-Marrocos e foram mediados pelo sistema escolar da AIU, antes do protetorado de 1912.

Esta história está em nítido contraste ao argumento convencional de que o isolamento dos judeus dentro da *mellah* – planejado como um gueto marroquino – instigou a emigração deles como sendo uma minoria étnica perseguida morando num ambiente muçulmano geralmente hostil. De fato, em Tânger, uma *mellah* nunca foi oficialmente estabelecida: os judeus podiam e, na realidade assim o fizeram, morar e ter propriedades por toda a cidade desde os tempos de sua fundação.⁵⁰

Além disso, contrariamente à visão predominante do modernismo europeu como um meio de promover mobilidade, contatos com imigrantes europeus parece que aumentaram muitas vezes

⁴⁴ Vilar, “La Emigración Judeo-Marroquí,” 12-13.

⁴⁵ Bemerguy, 29.

⁴⁶ Lily Blank, “The Integration of Ashkenazi and Sephardi Jews in Venezuela through the Decision-Making Process in the Educational System,” *Jewish Political Studies Review* 5 (1993), 213.

⁴⁷ Bengio, 220; Bejarano, “The Sephardic Communities,” 25.

⁴⁸ Gilson-Miller, “Kippur on the Amazon,” 204; Mirelman, “Sepharadim in Latin America,” 242; Vilar, “La Emigración Judeo-Marroquí,” 46; Benchimol, 84; Mirelman, “Sephardic Immigration,” 23.

⁴⁹ López-García, “Españoles de Marruecos,” 20.

⁵⁰ Gilson-Miller, “Apportioning,” 57-60.

os sentimentos de relativa depravação entre os moradores locais. Por exemplo, os formados pela AIU começaram a rejeitar as ocupações artesanais de seus pais – fabricação de sapatos ou alfaiataria, por exemplo – devido à associação que faziam com as classes baixas, mesmo que tais profissões possibilitaram colocar o pão na sua mesa. A maior parte dos formados pela AIU procurou postos no comércio de Tânger, mas eles normalmente quebrariam o teto de vidro. Mesmo os que queriam praticar algum ofício encontraram obstáculos. Por exemplo, a crescente construção resultante da rápida urbanização nos anos 1890, gerou vagas que eram monopolizadas por trabalhadores espanhóis.⁵¹ Em Tetuan, o pequeno número de atividades industriais e comerciais, quando comparadas a Tânger, mal podiam oferecer emprego para os jovens locais.⁵² A migração interna de jovens de Tetuan, principalmente para Tânger, logo iria se desdobrar em distante migração global, como foi o caso de outras migrações globais originadas na Europa.⁵³

Em paradoxo, o estabelecimento da AIU, o projeto inaugural educativo judaico-francês baseado numa solidariedade étnica entre a Europa ocidental e o Marrocos judaico, na realidade foi responsável em dar surgimento para fortes conexões com não judeus, não necessariamente francófonos. Os idiomas europeus, assim como as novas habilidades profissionais e visão do mundo recebida ou enriquecida nessas escolas, facilitaram o acesso e a tendência dos seus graduados em formar redes que se expandiram além dos seus círculos comunitários locais.

AS PRIMEIRAS COMUNIDADES MARROQUINAS TRANSATLÂNTICAS

Como Susan Gilson-Miller expôs, no vasto território que migrantes judeus atravessariam em busca de novos começos, um encontro casual com algum conhecido da sua vizinhança era considerado um momento espetacular, um incidente que salientava a ascendência étnica comum aos judeus do norte do Marrocos. Por exemplo, em Yom Quipur, o Dia do Perdão para os judeus, os marroquinos judeus do interior da Amazônia costumavam se reunir em algum lugar, principalmente nas grandes cidades.⁵⁴ “Yom Quipur” foi, realmente, um ritual vital para os judeus pelo mundo todo, embora acontecesse somente uma vez por ano. Com o tempo, reuniões mais formais e organizadas passaram a ser prática social entre os imigrantes.

Esses estabeleceriam pequenas e poucas casas de oração espalhadas pela Bacia do rio Amazonas. Depois da confirmação da nova Constituição da Primeira República Brasileira em 1889, que legalizou a prática de rituais não católicos, os marroquinos imigrantes do norte do Marrocos fizeram com que a cidade portuária de Belém do Pará, no estuário do rio Amazonas no Atlântico, se tornasse um centro permanente da vida judaica, onde eles podiam se reunir com mais frequência como um grupo étnico.⁵⁵

Da mesma forma, judeus marroquinos dispersos pelo interior da Argentina, que mantiveram contatos próximos com cidadãos não judeus argentinos, raramente se davam à prática de rituais judaicos. Entretanto, havia exceções: por exemplo, circuncisões e a celebração do Pessach. Na cidade de Santa Fé, os judeus reformaram um pequeno centro comunitário justamente para estas

⁵¹ Gilson-Miller, “Kippur on the Amazon,” 193-194.

⁵² Laskier, *The Alliance Israelite*, 64.

⁵³ Singhanetra-Renard; Liebovici, 287.

⁵⁴ Gilson-Miller, “Kippur on the Amazon,” 203-204.

⁵⁵ Liberman, 109; Benchimol, 114.

ocasiões.⁵⁶ Pelo fim do século, uma comunidade judaica-marroquina se estabeleceu na capital Buenos Aires. No dia 5 de novembro de 1891, foi fundada a *Sociedad Israelita según Ritual Sefardita*, a Sociedade Israelita de acordo com o Ritual Sefardita. Imigrantes marroquinos em Buenos Aires se concentravam na parte sul da cidade (nos bairros de San Telmo, Monserrat e Constitución), onde estabeleceram a sinagoga *Ets Haim*, a dois quarteirões apenas da primeira sinagoga, construída em 1891. Uma outra, *Shaar Hashamayim*, foi construída na vizinhança.⁵⁷

Brodsky descreveu a dinâmica comunitária que levou os imigrantes marroquinos a construir um certo número de sinagogas na região sul de Buenos Aires, uma perto da outra. Elas fixaram a comunidade à mesma área. Além disto, as sinagogas refletem uma política interna, como foi o caso das sociedades beneficentes que os judeus marroquinos estabeleceram no começo do século XX em Buenos Aires. *Guemilut Hasadim* (Instituição de Ajuda aos Necessitados) foi fundada em 1897 mas, em 1905, uma nova organização, chamada *Hesed Ve Emet*, dedicada à “classe proletária de Buenos Aires”, desafiou sua presença. *Ozer Dalim* foi fundada no dia 1º de setembro de 1916, a fim de “ajudar a todos os lares afligidos pela miséria e para todas as pessoas (inelegível) que não podem providenciar os mais básicos elementos para a vida e a cura de doenças que podem lhes ter afetado.”⁵⁸

É claro que os imigrantes marroquinos não constituíam o único grupo de judeus a estabelecerem novas instituições naquele tempo. Em 1909, a *Sociedad Israelita de Socorros Mutuos Varsovia* (Zwi Migdal) foi estabelecida por imigrantes judeus do Leste europeu. Um ano depois, eles fundaram uma *Chevra Kadisha* asquenásita. Em 1915, judeus de Damasco criaram a *Bene Emet* e, em 1929, duas agências funerárias foram estabelecidas: *Hesed Shel Emet Sefaradit* (com judeus principalmente de Alepo) e *Chevra Kadisha Asquenásita*.⁵⁹

Sem dúvida, as recém estabelecidas comunidades não se fizeram presente apenas para cumprir requisitos religiosos. O fator étnico gradativamente teve um papel à medida que os marroquinos começaram a se misturar com outros grupos de imigrantes judeus do Império Otomano e do Leste da Europa. Por volta de 1905, havia três mil não asquenásitas morando na Argentina. Rompendo com a tendência anterior dos marroquinos em se dispersar pelo país, 750 dos imigrantes judeus agora se concentravam em Buenos Aires, quase todos originários do norte do Marrocos, principalmente de Tetuan.⁶⁰

Preferindo socializar-se com “sua própria gente”, muitos imigrantes do norte do Marrocos em Buenos Aires não se juntaram à *Congregación Israelita*, a organização judaica comunitária central e oficial, estabelecida por judeus imigrantes da Europa. De preferência, eles se reuniam em casas particulares para as rezas.

A *Sociedad Israelita según Ritual Sefardita*, estabelecida em 1891, passou a ser conhecida como *Congregación Israelita Latina*, no século XX. Tal designação durou até 1976, quando o nome foi mudado para *Asociación Comunidad Israelita Latina de Buenos Aires*.⁶¹ Com o objetivo de autodefinição étnica, os judeus marroquinos em Buenos Aires passaram a descrever-se

⁵⁶ Mirelman, “Sephardic Immigration,” 23.

⁵⁷ Ibid., 23; Epstein, “Instituciones,” 137.

⁵⁸ Brodsky, 62-63, 66.

⁵⁹ Brodsky, 28.

⁶⁰ Ibid, 22.

⁶¹ Brodsky 2015, 61. Ibid., 17-19; Ansel, 150-151.

coletivamente como “latinos”. Tal escolha aparentemente se baseou nas suas imaginadas origens hispânicas e correspondente idioma, e usada para diferenciá-los das culturas étnicas e idiomas dos judeus asquenasitas – mas não somente deles. Eles também procuraram se diferenciar dos sírios e dos judeus do Império Otomano que falavam ladino, que usavam *Sefaradi* com mais frequência nas suas específicas organizações.

Embora a vida diária da maior parte dos imigrantes marroquinos que falavam espanhol na América Latina não estivesse especialmente subordinada aos preceitos étnicos comunitários, eles, como muitos outros grupos de imigrantes, começaram a desenvolver apegos nostálgicos a seus lugares de origem, nomeando tempos e lugares nos quais eles podiam expressar suas conexões especiais ao Marrocos como judeus emigrantes da parte norte do país. Esta consciência de lugar natal se baseava na sua origem sefardita e até mesmo com mais clareza nas suas origens “latinas” como símbolos de sua específica identidade judaica.

Na Venezuela, o *Centro Hispano-Israelita*, clube recreativo, foi ativo entre 1931 e 1935 por judeus marroquinos em Caracas, identificados como hispânicos, enquanto membros da comunidade do Leste europeu adotaram o nome *Sociedad Israelita Ashquenazit de Venezuela* para indicar sua própria diferenciação.⁶² Tal processo de formar uma comunidade na Argentina e em outros lugares na América Latina, principalmente na Venezuela, teria influência em como a América Latina era vista no Marrocos a partir de 1920 até ao longo dos anos 1950, quando as ondas imigratórias espanholas ao Marrocos começaram a formar uma associação da comunidade judaica local com a Espanha, imaginada como um lar judaico.

No começo dos anos 1900, um número cada vez maior de imigrantes judeus marroquinos estava intensificando suas práticas étnicas como resultantes de suas experiências migratórias. Alguns ajudaram na organização de atividades comunitárias e a estabelecer infraestruturas étnicas abrangendo sinagogas, clubes étnicos e outras formas mais globais de organização.

Pelo final do século XIX, um novo tipo de agência de migração étnica surgiu no norte do Marrocos. Leon Sefaty, nascido em Tetuan, foi indicado pelo diretor da escola AIU em Tetuan a promover o trabalho da AIU entre os patrícios imigrantes em Buenos Aires. Uma filial da AIU já estava estabelecida na cidade em 1892. Em 1899, pela primeira vez, a Associação de Formados pela AIU em Tânger patrocinou a emigração de doze recém-formados para a América Latina, indicando separação de um passado recente, quando a migração era facilitada por laços menos formais entre os graduados.⁶³ Por volta de 1899, a AIU no norte do Marrocos começou a exercer um papel ativo como agência especificamente para migração judaica para a América Latina. A Jewish Colonization Association (JCA), baseada na Argentina⁶⁴, ofereceu a estrutura social para os judeus que quisessem migrar para a América Latina. A AIU patrocinou a mudança de professores do norte marroquino para as colônias da JCA na Argentina. Pelo fim do século XIX, havia 20 escolas em atividade nessas colônias, todas dirigidas por graduados da AIU.⁶⁵

⁶² Abraham Levy Benshimol & Jacqueline Goldberg. “Diccionario de cultura judía en Venezuela. Una mirada inconclusa”. (Caracas: Asociación Israelita de Venezuela: Centro de Estudios Sefardíes de Caracas. 2014) 118, 128. Jacqueline Goldberg & Wiktoria Hubschman. “*Las instituciones fundadoras de la kehilá ashkenazí*”, in *Noticias de una Diáspora*. Fascículo 6. Nuevo Mundo Israelita. Caracas. Septiembre 2003, 3.

⁶³ Mirelman, “Sephardic Immigration,” 17-21.

⁶⁴ A JCA supervisionou terras (chamadas ‘colônias’) adquiridas pelo Barão judeu Mauricio von Hirsch, principalmente na Argentina e no Brasil; nelas, judeus principalmente do Leste europeu, foram levados para exercer trabalho agrícola (Yehuda Levin, “Labor and Land at the Start of Jewish Settlement in Argentina,” *Jewish History* 21 (2007), 341-359; Nachman Falbel, “Jewish Agricultural Settlement in Brazil,” *Jewish History* 21 (2007), 325-340.

⁶⁵ Epstein, “Los Judeo-Marroquíes,” 114.

O caráter das redes facilitadoras da emigração judaica do norte do Marrocos para a América Latina, portanto, mudou, desde que as especificidades dos migrantes eram outras.

Como consequência, as conexões transnacionais entre casa e o exterior foram fortalecidas na base de envios monetários que ajudaram a estabelecer novas instituições no Marrocos. Ao final do século XIX, a Associação de Ex-alunos da AIU em Tânger (estabelecida em 1893) fez um apelo especial para seus graduados ultramarinos, que poderiam responder com generosidade muito superior ao seu número. Por exemplo, como Susan Gilson-Miller observou, a contribuição dos ex-alunos além-mar pelo período 1895-1900 totalizou 30 por cento de todas as doações, mesmo que abrangessem apenas 13 por cento dos graduados da AIU. Em 1898, emigrantes contribuíram com 40 por cento do total, enquanto fizessem parte de apenas 16 por cento de doadores.⁶⁶ Num outro caso, o Conselho da comunidade judaica de Tânger revelou que 500 soles peruanos foram doados da cidade de Iquitos (Peru) em 1897 para alguma atividade comunitária.

Uma vez que os benefícios de manter laços com os emigrados ficaram entendidos, o Conselho da comunidade judaica de Tânger estabeleceu um Fundo de Emigração “para ajudar a emigração de jovens que têm vocação para vendas, ou que têm algum negócio.” O fundo foi anunciado nas sinagogas locais, junto aos critérios para o requerimento: candidatos entre os 18 e 22 anos de idade teriam que enviar uma carta de recomendação e a promessa de usar o dinheiro somente para a passagem. Depois do anúncio, começou uma corrente contínua de pedidos.⁶⁷ As sinagogas de Tânger passaram a ser um lugar onde judeus aprenderam a ligar conhecimento sobre migração e suas aspirações migratórias com seu passado étnico, e onde eles poderiam alcançar os recursos necessários para concretizar suas aspirações.

Institutos rabínicos e liderança comunitária nos dois lados do Atlântico também colaboraram. No *Karne Re'em*, livro de respostas religiosas (regras sobre leis) publicado em 1910 pelo rabino Raphael Ben Mordecais Ankawa (também escrito como Encaoua),⁶⁸ o autor respondeu a uma questão de parte dos líderes da comunidade judaica marroquina do Pará, no Brasil. Os assinantes pediam permissão religiosa para usar os fundos para caridade doados por prostitutas locais, que certamente ganharam seu dinheiro de forma imoral, para comprar uma nova *parochet* (cortina ornamental para cobrir a parte da frente da Arca Sagrada numa sinagoga). O rabino Ankawa permitiu que os fundos fossem usados para esta finalidade.⁶⁹ Sua resposta pode refletir, por seu conteúdo e também por sua mera existência, o crescimento simultâneo da migração e as novas ligações transnacionais e étnico-religiosas entre as comunidades.

O NASCIMENTO DE UMA LENDA NO MARROCOS

Um relatório de 1901 observou como os “americanos” (referindo-se aos emigrados marroquinos nas Américas) ofereceram prova aos seus compatriotas no seu país que os cursos da AIU, com suas dificuldades, valiam a pena.⁷⁰ Mais tarde naquele ano, Isaac Pisa, representante da AIU no Marrocos, viajou para Iquitos e escreveu: “Em Tânger, eles falam de Iquitos como se fosse uma cidade fabulosa com ruas de ouro. É típico de (um) tangerino fazer sua fortuna em Iquitos. Esta é

⁶⁶ Gilson-Miller, “Kippur on the Amazon,” 199.

⁶⁷ Serels, 72.

⁶⁸ Ele foi presidente da Corte Rabínica em Salé entre 1880 e 1918. Em 1918, o rabino Ankawa foi nomeado primeiro presidente da Alta Corte Rabínica de Rabat.

⁶⁹ Rabino Rafael Ankawa, *Karne Re'em response* (Jerusalem: Shmuel Halevi-Zukerman Press, 1910), Sign 225.

⁷⁰ Benchimol I, “La langue espagnole au Maroc”, em *Revue des Ecoles de Alliance Israélite*, n° 2 (1901), p.128.

a visão e o sonho dos jovens, (mas) você precisa saber com certeza que a estrada é longa e (o) clima é duro (...) Os primeiros anos para o imigrante são terríveis. Eles têm de se adaptar ao clima, aos hábitos, e negócios...”⁷¹ As palavras de Pisa refletem uma lenda em formação entre judeus no norte do Marrocos, em que a migração era vista como um processo de abandono da pobreza e uma passagem para o paraíso.

A migração teve uma enorme influência na vida econômica da pátria deixada para trás, pois centenas de famílias em Tânger e em Tetuan dependiam dos envios de valores para seu sustento.⁷² Os padrões de vida das famílias dos expatriados foram influenciados não apenas pelos envios da América Latina, mas também pelos novos negócios abertos no norte do Marrocos por retornados enriquecidos. Um deles foi *La Grand Bazaar La Caraqueña* (O Grande Bazar de Caracas), que se abriu na rua La Luneta, perto do bairro pobre dos judeus em Tetuan.⁷³

A explosão da Primeira Guerra Mundial em 1914 interrompeu a primeira era da globalização e a ‘idade da migração’. Começando nos anos 1920, muitos países no mundo testemunharam as altas taxas de inflação seguidas por uma grave crise econômica nos anos 1930, que foi a Grande Depressão.⁷⁴ Como consequência, dois milhões dos três milhões de imigrantes que se tinham estabelecido na Argentina e no Brasil durante os anos 1920, voltaram para seus lugares de origem. A imigração para a Argentina entre 1914 e 1929 caiu pela metade quando comparada ao período entre 1900 e 1914.⁷⁵ Na Venezuela, as dificuldades econômicas daquele período também influenciaram negativamente as regras para imigração.⁷⁶ Disto tudo resultou que a emigração judaica do norte do Marrocos para a América Latina diminuísse.⁷⁷

O caderno de circuncisões do rabino Vidal, que trabalhou em Tetuan de 1889 a 1940, ilustra a redução dramática da emigração judaica de Tetuan para a América Latina depois da guerra. Entre 1888 e 1897, uma média de mais ou menos um pai por ano era registrado no caderno do rabino Vidal como residente no exterior (assim, possivelmente retornando a Tetuan para a cerimônia da circuncisão). Relatórios da corrente migratória para aqueles anos revela uma média anual de 2.2 emigrantes. No período que se seguiu, de 1900 a 1912, a migração continuou aumentando levemente, mas ainda em grau modesto, impulsionando a média anual de pais emigrantes que procuraram os serviços do rabino Vidal para 3.15. No entanto, o período entre 1913 e 1940 marcou um visível declínio, com um número total de emigrantes neste período de 28 anos, de apenas 11 e produzindo uma média anual de apenas 0.4 emigrantes que pediram os serviços do rabino Vidal.⁷⁸

⁷¹ Segal, 52.

⁷² Citado em: Gilson-Miller, “Kippur on the Amazon,” 198.

⁷³ “Gran Bazar La Caraqueña,” *Renacimiento de Israel*, Outubro 25, 1931, p.22; ver também: Vilar, “La Emigración Judeo-Marroquí,” 45; Bendelac, *Los Muestras*, 44.

⁷⁴ Solimano, 55; Jorge Balán, “The Role of Migration Policies and Social Networks in the Development of a Migration System in the Southern Cone,” em *International Migration Systems: A Global Approach* ed. Mary M. Kritz; Lin Lean Lim; Hania Zlotnik (Oxford: Clarendon Press, 1992), 117.

⁷⁵ Solimano, 55, 63.

⁷⁶ *Migraciones Laborales*, 11; Vilar, “Los Sefardíes,” 44.

⁷⁷ Um censo aplicado à cidade de Buenos Aires em 1936 indicou que naquele ano, entre alguns milhares da comunidade marroquina, somente 420 deles tinham nascido, de fato, no Marrocos. Em outras palavras, a maior parte era descendente de marroquinos, mas não eram recém-chegados. Além disto, apenas cinco por cento dos nascidos no Marrocos em 1936 tinham menos de 15 anos, isto querendo dizer que a maioria provavelmente tenha chegado alguns anos antes. Mirelman, “Sephardic Immigration,” 21.

⁷⁸ Minha sinopse, baseada nos dados existentes nesse caderno (López Álvarez).

Mudanças nas tendências migratórias são indicadas pelo número de pessoas que voltaram. Registros mostram que em 1912, havia 161 cidadãos argentinos no Marrocos e todos eram judeus expatriados que retornaram: 61 entre eles voltaram para Tetuan, 20 para Tânger, 21 para Larache e 48 para Casablanca.⁷⁹ Em 1927, o consulado argentino em Rabat relatou que 79 argentinos então morando no Marrocos eram naturalizados marroquinos de nascença que tinham retornado para sua terra natal naquele ano.⁸⁰

Como visto por Valeria Aguiar Bobet, muitos membros dos templos maçônicos da *Gran Logia Regional de Marruecos* eram pessoas que retornaram da Argentina, do Brasil e da Venezuela; afiliaram-se a templos latino-americanos antes de aderir aos marroquinos e muitos eram, de fato, judeus, como Samuel M. Nahón, membro do Harmonia e Fraternidade do Brasil, Leon Cohen Sederó, o fundador da Maçonaria de Tetuan, que começara suas atividades no Brasil, A. Samuel Chocrón e David Wahnon, do Templo Vitória número 9 em Caracas, que visitaram o templo Melilha em 1934.⁸¹

Em 1930, um anúncio em *Adelante* cumprimentava os “Peruanos em Marrocos” na celebração do dia da declaração da independência do Peru (21 de junho, 1821). A mensagem é uma entre as muitas que atestam o fato de que, depois da Primeira Guerra Mundial, com a migração transatlântica em declínio globalmente, comunidades no Marrocos tinham judeus de origem latino-americana no seu meio e continuaram a manter um senso de apego ao Novo Mundo.⁸²

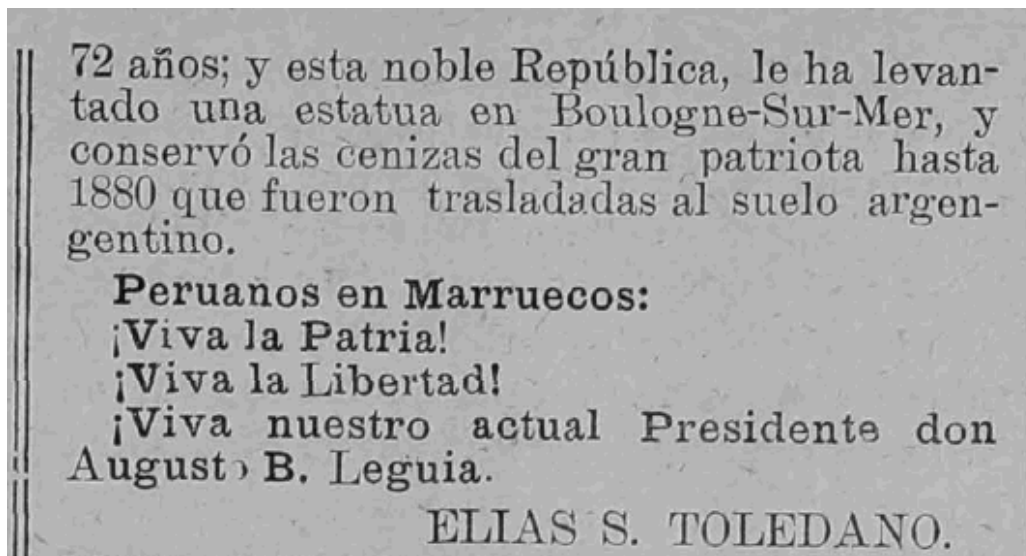


Ilustração: Cumprimentos a “todos os peruanos no Marrocos”, na ocasião do Dia da Independência do Peru; *Adelante*, 18.08.1930

Os retornados, tanto quanto aqueles que permaneceram na América Latina, logo se fizeram objeto de orgulho comunitário e uma fonte confiável de apoio moral. Por

⁷⁹ Daniel Rivodriya, “Spain and the Argentine Jews in Morocco, 1880-1914,” *Shorashim Bamizrah* 4 (1998) [Hebraico], 114.

⁸⁰ Jacob Israel Garzón, “Destinos de Emigración de Los Judíos de Norte de Marruecos entre 1700 y 1956,” *Maguén-Escudo* 136 (Julho-Setembro, 2005), 34.

⁸¹ Valeria Aguiar Bobet 2018, 226-227.

⁸² La Proclamación de la Independencia del Peru (28 de Julio de 1821), *Adelante*, 18.08.1930, p. 3.

exemplo, a Sociedade *Hahnasat Orhim* (Boas-Vindas aos Hóspedes) foi uma instituição comunitária originalmente estabelecida em 1911 em Tânger com o objetivo de alojar rabinos visitantes e figuras comunitárias.⁸³ A existência da sociedade dependia do fluxo de doações beneficentes, abrangendo aquelas que vinham do ultramar. Nos seus três primeiros anos de operações (1911-1913), a sociedade angariou suas rendas de membros em Tânger e dos representantes no exterior, estes últimos dispersos por dezessete cidades no mundo, entre elas Iquitos, Caracas, Buenos Aires e as três cidades brasileiras de Itacoatiara, Manicoré e Parintins.⁸⁴ O total das contribuições coletadas do ultramar durante o calendário anual judaico de 5672 (1911-1912) foi quase o equivalente à quantia coletada na própria Tânger.⁸⁵

No período dos oito anos seguintes (1913-1921), a sociedade das boas-vindas parou de se reunir e de publicar boletins, devido às dificuldades econômicas e políticas causadas pela Primeira Guerra Mundial. Digno de nota, no entanto, é que o fluxo de doações do exterior não parou.⁸⁶ A sociedade foi até capaz de adquirir terras na Costa de Marchán, uma parte luxuosa de Tânger onde quarenta cabines para visitantes de fora da cidade foram construídas.⁸⁷ Quando a publicação de seus boletins continuou em 1921, o primeiro número indicava que “várias doações” foram coletadas no exterior.⁸⁸ Foi até possível estabelecer um fundo especial para a construção de uma pousada nova e sinagoga somente pelas contribuições da comunidade de emigrados marroquinos em Caracas, que captou a significativa quantia de 3.011, 50 francos.⁸⁹

No total, o número de doadores no exterior não era muito maior do que o número dos que moravam em Tânger. Mas parece que aqueles no exterior eram os comerciantes mais ativos na comunidade do país onde moravam. Durante esse período de depressão global e migração em declínio, a participação deles os distinguiu na história das suas respectivas comunidades.

Como parte da crescente conscientização sobre seu lugar de nascença nos marroquinos judeus que moravam na Argentina, os que estavam na província de Córdoba fizeram campanha para levantar fundos significativos para ajudar os pobres em Tetuan e para o Hospital Benchimol em Tânger. Em 1926, levantaram fundos para ajuda na construção de muros no cemitério judeu de Alcazarquivir (Marrocos). Em 1931, a comunidade judaica de Tetuan pediu que se fizessem levantamento de fundos para a construção de muros no

⁸³ Serels, 151.

⁸⁴ “Delegados de Hajnasat Orhim,” *Boletín de la sociedad Hajnasat Orhim* 2 (1913), 11.

⁸⁵ 2490.20 pesetas espanholas (a ser chamadas Ptas. Esp.) e 30 pesetas Hassani (a ser chamadas Ptas. Hni.) foram coletadas em total no exterior, em comparação com 3074.50 Ptas. Hni. e 170 Ptas. espanholas (juntas totalizando 2905.86 pesetas espanholas) coletadas na própria Tânger. Ver “Estado Financiero,” *Boletín de la sociedad Hajnasat Orhim* 2 (1913), 12-13; compare “Adherentes de Tânger,” (ibid., 16) com “Adherentes del Extranjero,” (ibid., 19-30).

⁸⁶ O total de contribuições entre 5673 (1913) e 5680 (1920) foi de 28.083.57 Ptas Hni e 5232.50 Ptas Esp., das quais somente 20.051,25 Ptas Hni e 482.50 Ptas Esp. foram doadas por seguidores locais. (Compare ibid. com “Adherentes de Tânger,” *Boletín de la sociedad Hajnasat Orhim* 3 (1921), 10, 23; “Adherentes del Extranjero,” (ibid., 13-16, 26-32).

⁸⁷ Joseph J. Levy, “Informe del Secretario Contador,” *Boletín de la sociedad Hajnasat Orhim* 3 (1921), 2-3.

⁸⁸ “Donativos Varios,” *Boletín de la sociedad Hajnasat Orhim* 3 (1921), 31. 14.565,64 Ptas. Hni. e 6879.70 Ptas. Esp., das quais somente 411.75 Ptas Hni e 508.15 Ptas Esp. foram doadas em Tânger. Uma lista adicional de “várias doações” indicava uma vultosa quantia de 9.773, 89 Ptas.Hni. e 4.421,95 Ptas.Esp., doadas principalmente por emigrados marroquinos, notavelmente da América Latina.

⁸⁹ “Fondo Especial,” *Boletín de la sociedad Hajnasat Orhim* 3 (1921), 9, 32. 3011.50 francos, com um valor equivalente a 2.281,43 Ptas. Esp. – Cada franco foi convertido em 1.32 Ptas. Esp.

cemitério judaico naquela cidade. Para esta finalidade, comitês se formaram em Buenos Aires e no interior da Argentina.⁹⁰

Um exame dos poucos números disponíveis do *Renacimiento de Israel* (Renascimento de Israel) revela evidência dos valores remetidos pelos expatriados nos discursos locais na América Latina, como fonte de poder. Num artigo cujo título é “Os gestos filantrópicos dos nossos compatriotas em Buenos Aires”, o autor escreveu:

[N]ão passa um ano sequer sem uma prova clara da sua (isto é, da comunidade judaica marroquina de Buenos Aires) imensa gentileza e seu profundo e nostálgico amor por sua cidade natal: Tetuan (...) Esses filhos queridos ... não só se lembram dos seus (biológicos) pais e irmãos, mas da população toda, especialmente dos pobres e carentes (da comunidade no norte do Marrocos). Será que temos em Tetuan alguma sociedade ou instituto filantrópico que não tenha sido generosamente reconhecido e auxiliado por esses nobres compatriotas?⁹¹

Uma reportagem em *Adelante* refere-se a uma substancial doação do Sr. (Leon) Taurel, um dos líderes da comunidade marroquina na Venezuela, que visitou Tetuan mais ou menos quando saiu a reportagem. Esta, datada de 1929, relatou as impressões de Taurel de que as sinagogas da cidade não eram o bastante espaçosas e não estavam de acordo com as necessidades modernas. Ele então decidiu doar dinheiro para a construção de uma grande sinagoga em Tetuan. A reportagem termina com uma pergunta de parte do editor do jornal, indagando se algo similar poderia acontecer em Tânger.⁹² Num outro artigo, o jornal anunciou a publicação de um novo livro por Samuel J. Benchetrit, um jovem de uma família pobre tangerina que se tinha mudado para a Argentina, descrevendo-o como um intelectual que trazia orgulho para toda a comunidade.⁹³

Os conselhos editoriais de *Adelante* e de *El Renacimiento* deram cobertura às viagens ao norte do Marrocos de ilustres visitantes judeus da América Latina, tais como o senhor Savador Essayag da Venezuela, Ramón Benchaya e Isaac Garcia da Argentina, o sr. Samuel Benattar da Venezuela, e muitos mais.⁹⁴ Estes emigrantes marroquinos hispânicos se tornaram foco de interesse nas páginas do jornal judaico e suas visitas ajudaram a perpetuar o panorama sobre migração à América Latina como possibilidade financeira e causa de orgulho muito depois que a migração transatlântica diminuiu e mesmo entre judeus locais que não tiveram conexões diretas com os emigrados que eram homens de negócios.

Excepcionalmente, os judeus marroquinos na Venezuela começaram a se organizar comunitariamente somente no começo do século XX. Eles estavam dispersos por cidades como La Guaira, Puerto Cabello, Maracaibo e Los Teques,⁹⁵ onde se reuniam em casas particulares para as preces semanais do Sábado e para outras obrigações religiosas.⁹⁶ Foi apenas em 1907, em Caracas, que um grupo de imigrantes do Marrocos fundou a *Sociedad Sefardí de*

⁹⁰ Brodsky, 85.

⁹¹ “Nuestros Compatriotas en Buenos Aires: Rasgos Filantrópicos,” *Renacimiento de Israel*, March 13, 1925, p.22.

⁹² “En Tetuán,” *Adelante*, 01.11.1929, p. 2.

⁹³ “Un libro de Samuel J. Benchetrit, la leyenda de Epecúen,” *Adelante*, 15.12.1929, p. 1.

⁹⁴ “Notas de Tetuán,” *Renacimiento de Israel*, Outubro 25, 1931, p.12.

⁹⁵ Garzón, *Los Judíos*, 218; Vilar, “La Emigración Judeo-Marroquí,” 46; Carciente, 128.

⁹⁶ Blank, 213; Entrevista com Gonzalo Benaim-Pinto, 1989 Venezuela, entrevistador: Ariel Segal, ICJ (213)7; Entrevista com Isaac Chocrón, 1989 Venezuela, ICJ; Entrevista com Carlos Bendahán, 1990 Venezuela, entrevistador: Mónica Botbol, ICJ (213)26; Entrevista com Isaac Bendayán, 1990 (?) Venezuela, entrevistadora: Rachel Gemer, ICJ (213)29; Entrevista com Lea Almosny Mercedes, 1990 Venezuela, entrevistadora: Clara Serfaty, ICJ (213)30.

Beneficencia, uma sociedade beneficente sefardita com 178 membros.⁹⁷ A organização teve a duração de apenas dois anos. Outra tentativa foi feita em 1919 com a *Sociedad Israelita de Venezuela*, que tinha como objetivo “melhorar os níveis moral e intelectual dos judeus em Caracas”, que durou até 1923.⁹⁸ Em 1930, um grupo de eminentes imigrantes marroquinos fundou a *Asociación Israelita de Venezuela* (AIV), a organização central comunitária de judeus de MENA [acrônimo em inglês: Middle East e North Africa] naquele país. Seu propósito de estabelecer uma sinagoga sefardita central para substituir as inúmeras que eram pequenas e particulares, foi alcançado em 1939, quando seus membros inauguraram a Sinagoga *El Conde* em Caracas.⁹⁹

Nos anos 1920, o surgimento do campo de Estudos Hispânicos se baseou nas raízes hispânicas da população sefardita do norte do Marrocos. As conexões da comunidade com a América Latina fizeram aquela história bem mais atraente. Um dos primeiros hispanistas a mencionar este fenômeno foi Angel Pulido, no seu famoso livro *Espanhois sem Estado*, onde ele salienta como que por fazerem parte da raça espanhola os judeus podem se conectar com outros mundos. Ele censurou a AIU por ter dado maior acolhimento ao estudo do idioma francês em vez do espanhol entre os judeus que falavam judeo-espanhol, dizendo que o espanhol era, de fato, um instrumento mais útil para uma bem-sucedida migração global entre a população de falantes nativos de espanhol na África. Pulido comparou a então cifra de 58 milhões de falantes nativos de francês com 85 milhões de hispanófonos para fortalecer seu argumento, e indicou como o espanhol ajudou os marroquinos judeus a se ajustar à América Latina, mesmo que este idioma tivesse menos prestígio do que o francês. Pulido também explicou que o aprendizado do espanhol seria praticamente mais fácil para ser assimilado entre os jovens judeus que já falavam uma forma de espanhol (Pulido 1905, 131-161). Enquanto salientava os benefícios universais do espanhol, Pulido de fato enlaçou-os às origens hispânicas dos judeus no Marrocos que viam o espanhol como seu idioma, em vez de vê-lo como um idioma estrangeiro.

Seguindo esta mesma lógica, o hispanista Manuel L. Ortega, no seu livro *Los Hebreos en Marruecos*, de 1919, menciona como a viagem para a América Hispânica os ajudou, de fato, a aprimorar seu comando do espanhol moderno, até o ponto em que marroquinos locais cometessem engano ao confundi-los com espanhóis não-judeus. O livro de Ortega de 1919 indica, além disto, o alcance global da influência de Pulido na identidade sefardita na América Latina. O livro inclui uma carta de Caracas.¹⁰⁰

Pulido e Ortega foram seguidos por Roberto Ricard (1900-1984), que escreveu um dos primeiros ensaios acadêmicos sobre a migração judaica hispano-marroquina para a América Latina.¹⁰¹ Nascido em Paris, Ricard completou seu doutorado na Sorbonne em 1933, escrevendo sua tese sobre o contexto religioso espanhol no México, no século XVI. Em 1926, ele fez uma série de palestras no Marrocos.¹⁰² Dois anos depois, escreveu sobre o sucesso da comunidade dos emigrados do Marrocos na Argentina e sobre a riqueza que alguns dos pioneiros trouxeram com

⁹⁷ Blank, 213.

⁹⁸ Levy Benshimol A., Goldberg J. 407-410.

⁹⁹ Carciente, 137-41; Blank, 214.

¹⁰⁰ (Ortega 1919, 203, 275)

¹⁰¹ Ricard R., (1928), “L’émigration des juifs marocains en Amérique du Sud.” *Journal de la Société des Américanistes* 20: 427-429; (1932),

“L’émigration des juifs marocains en Amérique du Sud.” *Journal de la Société des Américanistes* 24(1): 201-202; (1936), “L’émigration des juifs marocains en Amérique du Sud.” *Journal de la Société des Américanistes* 28(1): 259.

¹⁰² <http://filosofia.org/ave/001/a385.htm>

eles do Brasil. Em 1928, Ricard escreveu sobre o modelo da migração de volta ao Marrocos por antigos emigrados para Tânger, Casablanca, Marrakesh e para outros lugares no país.¹⁰³

O proeminente jornal africanista *La Revista de Tropas Coloniales* (desde 1926 chamado *África. Revista de Tropas Coloniales*) que circulou não só no Marrocos e na Espanha, mas também em Buenos Aires, poderia servir como um instrumento para estabelecer alianças culturais transatlânticas entre as comunidades hispanófonas. Rodolfo Gil Torres-Benumeya, um dos mais entusiastas defensores do nacionalismo andaluz fez uso do jornal para chamar a atenção das autoridades espanholas a fim de que alcançassem (principalmente os cristãos) as comunidades de emigrados árabes na América Latina, originada da região leste do Mediterrâneo. Essas comunidades eram vistas como parte de uma diáspora andaluza que poderia ajudar a Espanha a promover sua missão de aculturação, ou seja, a “Hispanidade”.¹⁰⁴

No entanto, devido à falta de laços comunitários entre as comunidades árabes no Marrocos e na América Latina, estes pedidos não foram atendidos. A maior parte dos agentes latino-americanos eram judeus e pertenciam à comunidade judaica. Os primeiros jornais locais a discorrer sobre a migração para a América Latina estavam associados à AIU, tendo aparecido no final do século XIX e início do XX.¹⁰⁵ Os trabalhos acadêmicos de Ricard apareceram quando os jornais judaicos locais estavam começando a discorrer sobre tais conexões de uma perspectiva mais nostálgica. Um artigo em *Adelante*, por exemplo, esboçou uma conexão entre a “descoberta da América” e a longa história da comunidade como descendentes da Espanha, numa tentativa de incorporar a história americana na história comunitária.¹⁰⁶

Dada a duração de quase meio século de migração do Marrocos à América Latina então, muitos judeus do norte do Marrocos tinham conhecidos ou parentes morando no Novo Mundo. As conexões deles com algum lugar específico na América Latina faziam parte de uma saga étnica migratória compartilhada, construída por lendas que se escutariam nos círculos familiares sobre parentes que moravam no exterior e algumas vezes que levavam uma vida cheia de aventuras nas Américas. Um exemplo é a história de Abraham Pinto, que voltou para Tânger do comércio com a borracha no Amazonas (possivelmente por volta da virada do século XX) e que finalmente concordou, com 83 anos, em divulgar suas aventuras com os membros mais próximos da sua família. Suas memórias foram escritas por seus sobrinhos a seu pedido em Tânger, no dia 12 de novembro de 1945.¹⁰⁷

E outra vez, o colonialismo espanhol facilitou a transmissão do mesmo discurso – por exemplo, quando o Instituto General Franco de Estudos Hispano-Árabes (estabelecido em 1938) publicou *Indianos Tetuanés* em Tetuan, em 1951. O livro fez parte de uma trilogia, *El Indiano, al Kady e La Luna*, por Isaac Benarroch Pinto, filho de um migrante que retornou da América Latina.¹⁰⁸ No seu romance, Benarroch conta a emocionante história de um jovem pertencente às classes baixas da sociedade judaica de Tetuan, que emigrou para a Argentina em 1867 com o propósito de

¹⁰³ Ricard, 427-429.

¹⁰⁴ Gil Benumeya, Rodolfo (sob o pseudônimo Benomar), “El futuro problema de Marruecos”, em *Revista Hispano Africana*, 25-26, janeiro-fevereiro 1927, Madrid, Liga Africanista Española, p. 2.

¹⁰⁵ No seu primeiro artigo, Ricard agradeceu ao Sr. Y. D. Semach, Secretário Geral da Aliança Israelita no Marrocos, por ter compartilhado informações sobre a migração.

¹⁰⁶ “El descubrimiento de America y los judíos”, *Adelante*, August 15, 1931; p. 5

¹⁰⁷ *La Vida de Moyses y Abraham Pinto en el Bosque Amazon*, “Memorias,” <http://www.juifs-marocains-en-amazonie.com/espanol/index.html> (acesso em 22 de maio, 2011).

¹⁰⁸ Isaac Benarroch-Pinto, *Indianos Tetuanés, Edición e Introducción de Jacobo Israel Garzón* (Madrid: Hebraica: Casa Sefarad-Israel 2008), 9.

aliviar a carga financeira da sua família. Seu sucesso no exterior mudou o destino econômico da sua família, facilitando com que seu pai abandonasse seu trabalho de funileiro para “viver como o pai de um rico negociante no ultramar”. O romance termina com o protagonista voltando para sua cidade natal para participar do casamento da sua irmã, quando ele faz doação em dinheiro para os necessitados na sua comunidade judaica.¹⁰⁹ A narrativa de Benarroch processou eventos históricos numa história com a qual os judeus podiam se relacionar, baseados no seu entendimento da migração latino-americana tal como transmitida nas lendas populares comunitárias.

Na Venezuela, *El Mundo Israelita*, um importante jornal judaico novo editado por imigrantes marroquinos, publicou material mencionando alianças entre as comunidades judaicas do norte do Marrocos com a Venezuela. *El Mundo* publicou os primeiros capítulos dos *Indianos Tetuanés* em 1949, antes mesmo de a novela aparecer em Tetuan.¹¹⁰ Nesse mesmo ano, também publicou uma reportagem sobre a fundação de *Or Hayeladim*, uma instituição beneficente em Tetuan, esclarecendo que a comunidade marroquina de Caracas financiou sua inauguração. Os autores enviaram uma cópia do artigo para ser republicado na revista *España*, baseada na região norte do Marrocos, uma publicação muito lida por judeus e não judeus naquela área.¹¹¹ Noar, o jornal sionista editado por emigrados do norte de Marrocos em Casablanca, também se referiram à *Or Hayeladim* em 1952, descrevendo a instituição como exitosa.¹¹² No seu relatório sobre o Marrocos espanhol para a edição de 1953 do Livro judeu-americano do Ano, Hélène Cazes-Bénatar descreveu *Or Hayeladim* como a instituição beneficente principal da comunidade judaica de Tetuan.¹¹³

Em 1949, o boletim oficial da comunidade judaica de Tetuan fez uma reportagem sobre um baile organizado por Bentata, uma pessoa que retornou da Venezuela. *Luz* publicou uma entrevista com um descendente da comunidade, morador da Argentina e que tinha visitado Tetuan naquele ano, pela primeira vez na sua vida. A impressão que acompanhou todo o artigo era que “Tetuan preserva o mais puramente suas tradições e costumes”. Ele foi apresentado como um pediatra de sucesso.¹¹⁴

A legendária qualidade das primeiras migrações para a América Latina continuou a reverberar nas histórias dos judeus marroquinos do norte do país bem adentro do século XXI. Numa entrevista, Perla lembrou de ter ouvido músicas brasileiras na casa da sua avó quando crescia e contou episódios sobre o modo de vida na Amazônia, de que ela tinha ouvido de parte da família do seu marido.¹¹⁵ Daniel compartilhou suas lembranças de uma visita que sua tia argentina fez a Tânger nos anos 1959, numa entrevista que eu lhe fiz em Israel. Para ele, então um menino de dez anos, a visita dela produziu um encontro excitante com as “Américas” e seu “aristocrático estilo de vida”, pelo menos como ele lembrou na entrevista.¹¹⁶ Numa outra entrevista, Clarice

¹⁰⁹ Ibid, 90.

¹¹⁰ Enrique Arques, “Indianos de Tetuan,” *El Munto Israelita*, Dezembro 10, 1949, pp.2-4; Ibid., Dezembro 17, 1949, pp.3-6; Ibid., Dezembro 24, 1949, pp. 5-6; Ibid., Dezembro 31, 1949, pp.2-4.

¹¹¹ “Or Haieladim,” *El Mundo Israelita*, Dezembro 24, 1949, p.3.

¹¹² “La situation a Tanger et au Maroc Espagnol”, *NOAR*, Abril 22, 1952; p.1.

¹¹³ Cazes-Bénatar, Hélène. “SPANISH MOROCCO.” *The American Jewish Year Book*, vol. 54, 1953, pp. 394–395. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/23604474. Acesso em 4 de fevereiro, 2020.

¹¹⁴ Mogar, Tetuán conserva con la mayor pureza sus costumbres y tradiciones, declara el Dr. Laluf de la Argentina, “*Luz* 6 31 Maio 1956, p.6.

¹¹⁵ Entrevista com Perla (pseudônimo), 2009, Israel.

¹¹⁶ Entrevista com Daniel (pseudônimo), 2010, Israel. Entrevistador: Aviad Moreno.

lembrou uma migração antiga de seus parentes para a América Latina e revelou uma história sobre “Los Peruanos” (os peruanos), uma família judia que voltou para Tânger de Iquitos, na Amazônia peruana. A história incitou sua memória com mais narrativas sobre um tio que tinha emigrado para a Amazônia e que lá tinha feito uma fortuna.

Durante nossa entrevista, David mencionou que um homem que voltou rico da Venezuela tinha causado uma sensação na sua modesta sinagoga em Tetuan no Yom Quipur, quando ele fez uma extravagante oferta durante um leilão para fins beneficentes que leiloava títulos honoríficos. Assim agindo, ele se comprou títulos honorários que tradicionalmente eram reservados para a elite comunitária local. Aparentemente, por exibir sua riqueza, o retornado estava tentando romper o “teto de vidro” que separava a elite rabínica de Tetuan do povo comum.¹¹⁷

Igualmente, em suas lembranças, Alegria Bendelac escreveu sobre a migração que seu pai fez para a Venezuela ainda adolescente, lembrando como, diferente dos que o tinham precedido, ele voltou para casa com um pacotinho de moedas de ouro.¹¹⁸ A descrição feita por Alegria faz eco ao modo como as experiências migratórias eram tipicamente narradas à geração mais jovem, seja na voz da primeira ou da terceira pessoa, portanto, estimulando a imaginação de muitos jovens em Tânger e Tetuan, seus círculos familiares e seus amigos judeus. Estas e outras narrativas estavam vivas em Tânger nos anos de 1980, na Venezuela nos 1990, nos Estados Unidos nos 2000 e em Israel, mais tarde, em 2010.¹¹⁹



Dr. Prof. Aviad Moreno- University Bem Gurion - Israel

¹¹⁷ Entrevista com David (pseudônimo), 2009, Israel.

¹¹⁸ Bendelac, *Mosaics*, 13.

¹¹⁹ O vasto trabalho de campo de Alegria Bendelac no norte do Marrocos durante os meados da década de 1980 provocou lembranças similares (Bendelac, *Los nuestros*, 46-47).