



Representação literária da comida no *shabat*: Uma leitura do conto “Sabá” de Mêndele Mocher Seforim

Literary Representation of Food on Shabbat: An analysis of the short story “Sabá” by Mendele Mocher Seforim

Luís Cláudio Dallier Saldanha*

Universidade Estácio de Sá (UNESA) | Rio de Janeiro, Brasil
lcdallier@gmail.com

Resumo: Este trabalho analisa a representação literária da comida no conto “Sabá”, de Mêndele Mocher Seforim, a fim de estabelecer as relações entre tradição-modernidade, sagrado-profano e trabalho-celebração em torno da mesa do *shabat*. A análise destaca elementos como personagem, tempo e espaço na narrativa para examinar contrastes e tensões que envolvem a alimentação e o prazer da comida, dialogando com tradições literárias e rabínicas.

Palavras-chave: Shabat. Comida. Judaísmo.

Abstract: This paper analyzes the literary representation of food in the short story “Sabá” by Mêndele Mocher Seforim. The aim is to establish the relationships between tradition-modernity, sacred-profane, and work-celebration around the Shabbat table. The analyzes is highlights elements in the narrative, such as character, time, and space. It examines contrasts and tensions surrounding food and the pleasure of eating, engaging with literary and rabbinic traditions.

Keywords: Shabbat. Food. Judaism.

1 Introdução

O texto literário não deixa de ser um testemunho dos valores e tradições culturais de um povo, dialogando com outros textos, sejam eles literários ou não. Nesse sentido, a literatura adquire também interesse histórico ao registrar por meio da ficção ou do tratamento poético da linguagem as representações que se constroem da realidade.

No caso da literatura judaica, particularmente aquela produzida no século XIX, destaca-se a dimensão da inter-relação cultural manifestada no esforço literário de retratar a condição do povo judeu em face da Diáspora. Trata-se de uma literatura que dialoga tanto com a tradição quanto com os desafios do mundo moderno, em sintonia com as tensões e movimentos de abertura do judaísmo diante da modernidade.

* Doutor em Educação pela Universidade de São Carlos. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estácio de Sá (RJ).



A prosa na literatura judaica moderna tematiza a condição judaica no mundo moderno, examina a estrutura social interna das comunidades na Diáspora, analisa criticamente a relação da comunidade com seu meio e trata da releitura de símbolos e valores do judaísmo clássico, inclusive da própria língua hebraica.¹

Em linhas gerais, essas são marcas da literatura da Hascalá (Iluminismo Judaico), movimento cultural judaico que surge no final do século XVIII na Alemanha, mesclando racionalismo, realismo e romantismo.²

Nesse contexto, destaca-se a obra de Mênделе Mocher Seforim, pseudônimo de SháloM Yákov Abramovitsh (1835-1917), dono de uma prosa literária que retrata as comunidades de judeus da Europa Oriental do século XIX. Embora fosse um judeu ocidentalizado, “aberto aos ventos da emancipação” e com laços cortados com a religião³ encontram-se também em sua obra a tematização das tradições do modo de vida judaico e um estilo lírico-emotivo.⁴

Neste artigo, destaca-se, dentre a prosa de Mênделе Mocher Seforim, o conto “Sabá”, que oferece a possibilidade de análise das tradições da mesa judaica em torno das celebrações do *shabat*, a partir da recriação literária da rotina de trabalho e descanso de um pobre mascateno contexto de *seushtetl*.

Assim, este trabalho se propõe a examinar o tema da mesa e da comida na tradição do *shabat*, tal como representado literariamente no conto “Sabá”, de Mênделе Mocher Seforim.

2 Personagens, espaço e tempo no conto “Sabá”: contrastes no cotidiano judaico

O moderno conto judaico, junto com o romance da vida judaica, encarregou-se de trazer para o âmbito da literatura a condição judaica no mundo moderno.

Particularmente, a prosa de Mênделе Mocher Seforim oferece uma recriação literária das comunidades judaicas na Europa Oriental do século XIX. Pode-se dizer que sua obra põe em relevo a vida dos *shtetls*.

Numa primeira fase da obra de Mênделе, essa representação literária do cotidiano judaico é marcada por um forte realismo e um certo sentido social e pedagógico. Já numa segunda fase, sobressaem o apreço pelos valores e tradições do modo de vida judaico e o estilo lírico-emotivo.⁵

¹ SALDANHA, 1995.

² HALKIN, 1968.

³ STEIMBERG, 2014, p. 4.

⁴ KUTCHIMKY, 1966.

⁵ KUTCHIMKY, 1966, p. 69-70.



O conto “Sabá” se insere no contexto da produção literária dessa chamada segunda fase. Trata-se de um conto publicado originalmente em iídiche, mas com tradução para o português.⁶ Destacando-se alguns elementos da narrativa, vê-se que o texto é construído a partir de espaço, tempo e personagem bastante representativos da cultura judaica no contexto da Europa Oriental do século XIX.

O personagem principal é Senderel Karobainics, um mercador que, após uma semana de trabalho, regressa à sua cidade para celebrar o *shabat* na sinagoga, com os demais membros da comunidade, e em sua casa, com a esposa e os filhos.

O contraste marca a descrição do protagonista ao longo da curta narrativa. Durante a semana, Senderel é descrito como “o judeu enrugado, cansado, atarefado. Desleixado, sujo, alquebrado”. No *shabat*, Senderel “tem outra aparência”, é descrito como “um judeu em trajes de “Sabá” – camisa macia e colarinho assentado [...] o rosto fresco e corado”.⁷

O embelezamento e a alegria daquele que, ao longo da semana, é retratado como um pobre mercador têm seu ápice no *shabat*, pois Senderel “criou alma nova e melhor. Até parece que cresceu mais um palmo”. Na mesa do *shabat*, Senderel é referido a partir da analogia com um noivo, sentado à beira da cabeceira.⁸

Além do protagonista, pode-se mencionar a esposa e os filhos, que são referidos na narrativa em função de Senderel e da expectativa da celebração do *shabat*:

A mulher e os filhos, penteados e arrumados, esperam o dono da casa, espreitando o menor ruído que vem de fora. [...] Senderel, como um noivo, está sentado à cabeceira da mesa. Sua esposa, ao lado e os demais ao redor, todos felizes.⁹

Embora a esposa não tenha nome atribuído na narrativa nem esteja envolvida com as ações centrais do conto, tendo um papel secundário, é possível, no entanto, estabelecer relação entre a mulher e a rica descrição da mesa do *shabat*, como adiante será demonstrado.

Em relação ao espaço, a narrativa faz referência, logo no início, ao “caminho estreito” que Senderel percorre na sua volta para casa. Após a descrição das condições adversas desse caminho, o conto apresenta a cidade de Senderel: Kabatsansk. Há um forte contraste entre o espaço percorrido por Senderel e o espaço da própria cidade. O caminho é marcado pelas agruras e pela feiura, enquanto a cidade é vivenciada

⁶ ORTIZ; GUINSBURG, 1948.

⁷ SEFORIM, 1948, p. 210.

⁸ SEFORIM, 1948, p. 210.

⁹ SEFORIM, 1948, p. 210.



pelas personagens como o lugar de acolhimento e embelezamento, em função da celebração do *shabat*.

Como espaços de celebração do *shabat*, a sinagoga e a casa de Senderel ganham relevo na narrativa. Destaca-se aqui nesta análise o espaço da casa, onde a família se reúne em torno da mesa.

A descrição inicial da casa se faz por termos como “casinhola” e “casebre”, um tanto mal localizado, num beco da cidade. Fora do sábado, o “casebre” é descrito de modo bastante depreciativo: “baixinho, perdido, sem jardim, sem um pedaço de terreno, sem uma árvore, sem uma rosa. Um cachicholo nu, sem pintura por fora, sem luxo nem enfeites pode dentro”.¹⁰

No entanto, no *shabat*, “uma estranha magia envolve o mísero casebre”, a paz descansa em cada canto e “o coração sente uma coisa assim... como nem nos suntuosos palácios é dado sentir”.¹¹

O contraste na dimensão do espaço se agudiza na descrição da cozinha, destacando-se o forno, apresentado por meio da sugestiva comparação com a mulher amada, já que ele também estaria prenhe de iguarias que enriquecerão o jantar do *shabat*.

Outros recintos e partes da casa são descritos, também, a partir da perspectiva embelezadora do *shabat*:

Amarelo, envernizado de novo, o chão de barro batido brilha mais do que o mais belo assoalho encerado de algum castelo. As velas bentas que ardem nos candelabros de cobre, extremamente polidos, em cima da mesa recoberta de uma toalha alva, dão graça especial a todo o ambiente.¹²

Em relação ao tempo enquanto elemento da narrativa, inicialmente, faz-se referência ao trabalho de Senderel ao longo da semana, contrastando com o tempo do *shabat*:

Só na quarta-feira de tarde é que soprou um ventinho, secando um pouco os lodaçais. À noite caiu uma neve miúda, e a terra cobriu-se com um manto novo e branco. Sexta-feira cedo o sol, em trajes matinais, vermelho-púrpura, mostrou o rosto dourado. Foi uma visita de há muito esperada e sumamente grata.¹³

¹⁰ SEFORIM, 1948, p. 211.

¹¹ SEFORIM, 1948, p. 211.

¹² SEFORIM, 1948, p. 211.

¹³ SEFORIM, 1948, p. 208.



A proximidade do *shabat* já instaura alguma mudança, um prenúncio do tempo que embeleza tudo. Nada fica imune à transformação que o tempo do *shabat* instaura: o homem, o animal, a natureza e até mesmo a pobre cidadezinha de Kabatsansk são envoltos numa atmosfera sobrenatural. A iminência do *shabat* toca personagens, espaços e o próprio tempo:

Senderel está feliz. [...] O cavalo, também, parece que está feliz. Sabe para onde vai. E sabe que amanhã é sábado. [...] ele sabe que amanhã descansará numa estrebaria, sem trabalho algum. [...] O sol desliza pelas pontas das árvores, no hemisfério celeste. As sombras deitam-se e se adensam sobre Kabatsansk, cobrindo a sua pobreza, suas vielas imundas e seus casebres rasteiros. Formam um como um véu de noiva. E com efeito, eis que vem a noiva, a princesa Shabat.¹⁴

De certo modo, é pertinente lembrar de que, em um texto intitulado “Sois um enigma, ó Israel”, Mên dele Mocher Seforim defendia que “as lutas que o judeu trava durante a semana não são senão o preparo para os momentos elevados que o aguardam ao Shabat”.¹⁵ Nesse tempo especial, o ser humano se relacionaria “com o mundo não apenas como *homo faber*, mas como *homo sapiens*, admirando, compreendendo e desfrutando a realidade”.¹⁶

O tempo da narrativa se divide entre um antes do *shabat* e outro durante o *shabat*, implicando formas distintas de descrever os espaços. Antes do *shabat*, “o espaço é descrito como deformado, isto é, a observação naturalista permeará a narrativa e as ações das personagens será influenciada por ela”.¹⁷ Durante o *shabat*, por sua vez, a observação naturalista cede lugar ao lirismo em face do sobrenatural que opera a transformação e a transfiguração dos personagens, do espaço e do tempo.

Além do contraste entre trabalho e descanso ou entre o grotesco da semana e o sublime do sábado,¹⁸ o tempo do *shabat* na narrativa está fortemente associado à celebração. Tempo e espaço se entrelaçam ao se narrar a celebração do *shabat*. E nesse contexto de celebração, particularmente no espaço da casa, ganha centralidade a mesa do *shabat*. Nesse sentido, espaços como o da cozinha e objetos como o forno são, em alguma medida, metamorfoseados devido ao tempo sagrado de celebração.

3 Recriações ficcionais da comida no contexto do *shabat*

¹⁴ SEFORIM, 1948, p. 208.

¹⁵ SEFORIM, 1961, p. 110.

¹⁶ SALDANHA, 2005, p. 119.

¹⁷ DE GOUVEIA, 2017, p. 79.

¹⁸ DE GOUVEIA, 2017.



Nilton Bonder lembra que o *shabat* “tem seu ritmo determinado por três refeições e suas principais bênçãos referem-se ao ato de comer”.¹⁹ O ritmo da narrativa do conto “Sabá” caminha em direção à mesa do *shabat*. Após as peripécias que Senderel enfrenta ao longo da semana, o ponto alto do enredo se dá na celebração do *shabat* e seu desfecho glorioso ocorre no jantar do *shabat*, descrito como “o grande banquete com *kidush*”.²⁰

Antes, porém, do banquete à mesa, vale a pena atentar para a descrição do espaço da cozinha, particularmente do forno onde as iguarias foram preparadas, e das sensações que a preparação do banquete desperta. No conto, além do ato de comer, também importam os preparativos para esse ato.

Os preparativos para a *seudá* (a primeira refeição do *shabat*, que ocorre na sexta-feira à noite) descritos no conto ecoam a tradição judaica de iniciar a provisão do jantar na manhã de sexta-feira bem cedo. Tudo o que for comprado deve honrar o sábado e as refeições devem ser enriquecidas com mais vinho, carne e outras iguarias.²¹

Primeiramente, os indícios dos preparativos do jantar de sábado aparecem na narrativa associados às percepções e sensações de transformação que o *shabat* traz com sua aura de celebração. É um tempo de festa que ilumina a casa e a preenche de um calor diferente: “É a festa do repouso. Há um resplendor, um calor suave na casa...”.²²

Os aromas agradáveis que vêm do preparo das refeições evocam um dos sentidos mais importantes relacionados com a predisposição em relação à comida – o olfato – ,despertando desejos e prenunciando prazeres.

Sente-se o cheiro gostoso do peixe recheado e das frutas guisadas, abafados com um almofadão sobre a tábua da lareira, para não perderem o calor e o paladar. É um odor que penetra pelo nariz, faz água na boca, desperta o apetite, a gente sente vontade de provar.²³

Os aromas agradáveis e a própria comida são provenientes do forno, descrito figuradamente a partir da analogia com a mulher amada. No conto, a comida é fruto de um ato de amor – o cozinhar –, referido figuradamente na “mulher ardentemente amada” que dá à luz as iguarias do *shabat*.

¹⁹ BONDER, 1989, p. 110.

²⁰ SEFORIM, 1948, p. 213.

²¹ SIDUR TEFILLAT MATZLIAH, 1989.

²² SEFORIM, 1948, p. 211.

²³ SEFORIM, 1948, p. 211.



Lá no fundo está o forno bojudo, pintado de fresco. Como uma mulher ardentemente amada, grávida, vestida de blusa branca, também ele está prenhe de alguma coisa e amanhã dará à luz uma *cache* bem torradinha, com um bom tutano e uma torta de macarrão bem tostada, que eu não trocarei pelos mais saborosos e finos pastelões da moda.²⁴

Essa sugestiva e poética descrição do forno aponta para a mesa do *shabat* como espaço de prazer e festa, e não apenas de recitação de orações e bênçãos. Está ausente a negação do prazer da comida, já que seu gozo ou desfrute deve ser uma resposta festiva e grata diante da preparação afetuosa do alimento.

O prazer da comida, porém, não anula o prazer espiritual ou a celebração religiosa do *shabat*, pois a mesa se torna também um altar e o momento da refeição tem sua culminância, no conto, na visita dos anjos: “E logo começa o jantar... Então se apresenta um anjo bom, para falar. Dirige uma alocução e diz uma bênção, em nome de todos os seus companheiros, os bons anjos que ali se encontram”.²⁵

Aqui também ecoa a tradição rabínica, segundo a qual, “desde que o Templo foi destruído e os respectivos sacrifícios não são mais feitos, a mesa individual de cada judeu tomou o lugar no altar (*mizbéahh*)”. Assim, conforme tal tradição, “cada refeição, principalmente a dos sábados e as dos dias de festa assumem um caráter sagrado e são consideradas um serviço divino”.²⁶

Nessa articulação entre a dimensão do prazer do corpo e os motivos religiosos diante da mesa do *shabat*, destaca-se a descrição dos alimentos que compõem esse cenário de preparação e desfrute da comida.

A descrição do forno e da “cache bem torradinha, com um bom tutano e uma torta de macarrão bem tostada”, aparece ao lado da referência à mesa onde ardem as velas bentas “nos candelabros de cobre extremamente polidos” e sobre a qual há também “dois bolos sabáticos, fresquinhos, com os rostinhos pintados com gema de ovo e olhinhos de grão de anis”. Ainda sobre a mesa, “numa garrafinha facetada, cintila o vinho de passas”.²⁷

As descrições vão compondo o cenário da mesa do *shabat* num tom lírico, mas, também, com detalhes que algumas vezes parecem refletir observações próprias de tradições ou livros culinários, como a referência ao peixe recheado e às frutas

²⁴ SEFORIM, 1948, p. 211.

²⁵ SEFORIM, 1948, p. 212.

²⁶ SIDUR TEFILLAT MATZLIAH, 1989, p. 219.

²⁷ SEFORIM, 1948, p. 211.



guisadas “abafados com um almofadão sobre a tábua da lareira, para não perderem o calor e o paladar”.²⁸

Ao tratar da cadeia de valores em torno da comida na literatura produzida ao longo da Idade Média e Renascimento, Maria José de Queiroz comenta que o lugar da esposa é o daquela “que cuida do forno e põe a mesa”.²⁹ No conto de Mêndele, no contexto da Hascalá, ganha realce o fato de a esposa de Senderel ser referida diretamente apenas na cena da mesa do jantar, juntamente com os filhos e o próprio Senderel. De modo muito econômico, a narrativa afirma que ela, como os demais, está feliz, porém o conto não a coloca na cena do forno ou dos preparativos para a *seudá*, ainda que ela tenha protagonismo nesses preparativos. O foco está em Senderel, desde os tumultuados dias ao longo da semana até o desfecho glorioso do *shabat*.

Ao final do conto, o jantar é descrito de forma a sintetizar suas qualidades gastronômicas e seu simbolismo espiritual, apresentado como “o grande banquete com *kidush*, regado a vinho e constituído de saborosas iguarias, com salmos e cânticos de louvor”.³⁰ Não faltam a bebida, a comida e os ritos próprios a essa tradição judaica.

4 Tensões entre sagrado e profano diante da mesa

O conto “Sabá” possibilita leituras que podem destacar sua dimensão histórica, pedagógica e social.

Histórica porque ele retrata valores e costumes judaicos de uma comunidade vivendo na Europa Oriental do século XIX a partir de uma herança cultural recebida ao longo do tempo. Pedagógica porque estes valores e práticas são reafirmados e apresentados no seu alto e sublime sentido, numa demonstração das lições que a tradição ensina a cada geração. E, finalmente, social porque desvenda a estrutura e relações da pequena sociedade do gueto, resgatando elementos da cultura, religião e família que são, por sua vez, enaltecidos.³¹

A narrativa ressignifica as tradições ante os desafios da vida moderna, destacando a celebração do *shabat* como o coroamento de uma semana marcada pelo trabalho penoso do mercador Senderel.

²⁸ SEFORIM, 1948, p. 212.

²⁹ QUEIROZ, 1994, p. 107.

³⁰ SEFORIM, 1948, p. 212.

³¹ SALDANHA, 1995, p. 170.



O tratamento que o conto “Sabá” confere à questão do prazer, por exemplo, parece alinhar-se exatamente com essa postura que enfatiza e trata o prazer do corpo sem a dicotomia do espiritual e material. A santidade do sábado, no judaísmo tradicional, diz respeito tanto à santidade da alma quanto do corpo.

A participação nos pequenos banquetes gastronômicos realizados em casa, os banhos e uso roupa nova, as caminhadas até a Sinagoga, a reunião festiva ao redor da mesa, as conversas comunitárias e amistosas, o costume do intercurso marital na noite do *shabat*, a celebração e algazarra pelas ruas das aldeiazinhas e guetos da Europa Oriental; tudo isso é uma indicação moderna de conteúdo recreativo e de lazer no contexto sabático.³²

Isso, entretanto, não impede de identificar na narrativa do conto “Sabá” os contrastes entre o *shabat* e os demais dias da semana. A descrição da mesa do *shabat* e da celebração em torno dela marca o contraste com a penúria e limitações dos demais dias.

Tal contraste entre a celebração diante da mesa e os demais dias da semana, no entanto, é tratado como oposição em diversas narrativas literárias, particularmente na dicotomia entre o tempo de trabalho e o tempo de festa, com destaque para as tensões que se materializam diante da mesa ou da comida.

Queiroz, exemplarmente, lembra-nos de que a obra de Rabelais, tanto no estilo quanto na linguagem, estabelece uma oposição entre o cotidiano, caracterizado pela “sua fatigada simetria”, e a excepcionalidade da festa, marcada pela transgressão ao uso e pelo “desafio ao equilíbrio e à medida”.³³ Em Rabelais, o comer traz como marca os excessos, que são personalizados em Gargantua e Pantagrue, diferentemente do conto “Sabá”, em que a celebração mediada pelo comer e o beber não se caracteriza pelo excesso ou pela vulgarização.

Ao comentar sobre a *Odisseia*, Queiroz lembra que na Antiguidade Clássica o comer poderia ser visto como parte da imperfeição humana, um tipo de vilania que, todavia, era como que redimida “quando se respeitam as normas”. Nesse caso, “as refeições perdem o caráter de afronta à divindade e demérito ao amor-próprio: o comer e o beber se inscrevem, sem risco de sacrilégio, no âmbito dos usos e costumes”.³⁴

Em alguns líderes espirituais do judaísmo também é possível identificar a dicotomia sagrado-profano diante da mesa ou do comer. Bonder nos lembra de um

³² SALDANHA, 1995, p. 126.

³³ QUEIROZ, 1994, p. 64.

³⁴ QUEIROZ, 1994, p. 29.



entendimento, encontrado no trabalho “*KedushatHa-Levi*”, segundo o qual “não devemos esperar que o indivíduo comum tenha pensamentos sagrados enquanto come”. Em contraposição, os *tsadkim* (os justos) encontrariam prazer “em seus pensamentos sagrados durante a alimentação”, e não propriamente na comida.³⁵

A dicotomia entre sagrado e profano na comida aparece ainda no ensinamento de Rabi LeviItzchak, o Berdichever, discípulo do Mezeritzer. Rabi Levi fazia distinção entre os que se alimentam de modo frugal e os que se deliciam saboreando os alimentos. O prazer da comida deveria ser preterido em nome de outro tipo de prazer, marcado por uma luta que procura trazer para a mesa os bons pensamentos. Nesse caso, se experimentaria o “pão com luta” em oposição ao “pão sem luta”, este último limitado ao prazer apenas da comida.³⁶

A oposição entre um prazer superior, que remete ao espírito, e um prazer inferior, que remete ao corpo, encontra uma versão bastante literal em Schneur Zalman de Liadi, o Ladiar, discípulo do Mezeritzer. A partir da associação entre o radical hebraico לחם (pão) e o radical מלחמה (batalha), ele considerava o ato de comer como uma vivência instintiva caracterizada pela luta entre manter-se puro ou não.³⁷

No contexto do movimento hassídico, é possível identificar três diferentes atitudes diante do ato de se alimentar. A primeira postura é caracterizada pela ascese, na qual se busca a abstinência e se valoriza o jejum como meio para se alcançar a santidade. A segunda atitude é a puritana, na qual não se encara a comida ou seu prazer como um fim em si mesmo. A terceira postura é a da gratidão diante da comida, reconhecida como dádiva divina, ainda que a alimentação não seja um objetivo humano mais elevado. Esta última atitude, característica do movimento hassídico, identificava na comida um meio de contato com o sagrado.³⁸

Os mestres hassídicos percebiam a alimentação a partir de uma perspectiva cabalística luriânica, segundo a qual é possível identificar o entendimento “de que a partir da configuração material do alimento se pode chegar à fonte das emanções, de onde se origina sua energia como alimento”.³⁹

Diante da comida, então, se deveria ter uma dupla intenção sagrada: buscar a continuidade da vida e “e elevar em pensamentos todas as forças espirituais que residem no alimento”.⁴⁰

³⁵ BONDER, 1989, p. 132.

³⁶ BONDER, 1989, p. 36-37.

³⁷ BONDER, 1989.

³⁸ JACOBS, 1979, p. 157.

³⁹ BONDER, 1989, p. 34-35.

⁴⁰ BONDER, 1989, p. 37.



Retomando o universo ficcional do conto “Sabá”, o tratamento conferido à comida parece se aproximar de uma ausência de bifurcação entre o material e o espiritual que, caracterizaria o judaísmo clássico.⁴¹

Heschel, ao tratar do sentido do *shabat* como algo que deve estar em harmonia com a realidade, lembra-nos de que real e espiritual são um assim como alma e corpo são um na experiência de quem está vivo.⁴²

Nesse sentido, o prazer da comida se funde com o prazer do espírito na mesa do *shabat* tal qual é apresentado na narrativa do conto de Mêndele. A mesa e a experiência da alimentação vão além dos significados que o cotidiano lhes atribui para se transformarem em celebração e comunhão mística ou religiosa.

Conclusão

Este artigo abordou o tema da comida e da cozinha judaica a partir de um recorte que destacou os preparativos e a própria celebração da mesa do *shabat* tal qual representados ficcionalmente no conto “Sabá”. A análise literária do conto, articulada com o exame de tradições rabínicas sobre a comida no contexto do debate entre prazer do corpo e prazer do espírito, apontou para contrastes e tensões que marcam as relações com a alimentação no mundo judaico.

Na narrativa de Mêndele, sobressaem os contrastes entre os aspectos de celebração efusiva do *shabat*, com a centralidade da comida e dos serviços religiosos, e a dimensão de penúria e sofrimento do cotidiano, com a centralidade das atividades laboriosas dos demais dias da semana.

O prazer da comida convive com as práticas religiosas em torno da mesa do *shabat*, que integra o vinho, as iguarias, as orações e os cânticos numa atmosfera tanto familiar quanto mística.

Ao se recorrer à tradição rabínica e a algumas referências literárias, também se indicou neste trabalho um possível diálogo entre a análise do conto “Sabá” e as tensões que envolvem o ator de comer. Notadamente nos contextos de festa ou celebração, não raramente a comida é vista em oposição à sobriedade, ao comedimento e a atitudes mais nobres ou espirituais.

Entretanto, para além de visões dicotômicas em relação à comida, o conto “Sabá” permite o resgate de uma abordagem literária que reafirma o lugar de destaque e de celebração da comida e da cozinha judaicas, exaltando suas tradições e valores.

⁴¹ HESCHEL, 1969, p. 45.

⁴² HESCHEL, 1969, p. 140.



Referências

BONDER, Nilton. *A dieta do rabino: a cabala da comida*. 4. ed. Rio de Janeiro: Imago, Tikun Olam, 1989.

GOUVEIA, Mônica de. *Luzes flamejantes: O shabat em contos de Mên dele, I. L. Peretz e Scholem Aleihem*. Dissertação (Mestrado em Letras), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

HALKIN, Simon. *Literatura hebraica moderna*. Traducción de Esther Solay y Pedro Gringoire. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1968.

HESCHEL, Abraham Joshua. *Israel: an echo of eternity*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1969.

JACOBS, Louis. Eating as an Act of Worship in Hasidic Thought. In: STEIN, Siegfried; LOEWE, Raphael (ed.). *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann*. Alabama: University Of Alabama Press, 1979. p. 157-166.

KUTCHIMKY, Meyer. Introdução. In: GUINSBURG, Jacó. *O conto ídiche*. São Paulo: Perspectiva, 1966.

MELAMED, Meir Matzliah. *Sidur Tefillat Matzliah*. 5. ed. São Paulo: Templo Israelita Brasileiro Ohe Ilaacov, 1989.

ORTIZ, Carlos; GUINSBURG, Jacó. *Antologia judaica*. São Paulo: Rampa, 1948.

QUEIROZ, Maria José de. *A literatura e o gozo impuro da comida*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.

SALDANHA, Luís Cláudio Dallier. *O princípio sabático: trabalho, descanso e celebração no tempo do homem bíblico*. Dissertação (Mestrado em Letras), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

SALDANHA, Luís Cláudio Dallier. *Princípio sabático: trabalho e tempo livre na literatura bíblico-judaica*. Rio de Janeiro: GW Editora, 2005.

SEFORIM, Mên dele Mocher. Sabá. In: ORTIZ, Carlos; GUINSBURG, Jacó. *Antologia judaica*. São Paulo: Rampa, 1948.

SEFORIM, Mên dele Mocher. Sois um enigma, ó Israel. In: PINKUSS, Fritz. *O shabat: antologia de obras sobre o dia santificado*. São Paulo: CIP, 1961.

STEINBERG, Gabriel. *Besseter Raam* de Mên dele Mocher Sforím e o renascimento da língua hebraica. *Cadernos de Língua e Literatura Hebraica*, n. 11, 2014, p. 1-17.

Recebido em: 30/03/2023.

Aprovado em: 15/04/2023.