



Hanuká mediterrâneo: *Les Méditerranéenes*, de Emmanuel Ruben
Mediterranean Hannukah: *Les Méditerranéenes*, by Emmanuel Ruben

Luis Krausz*

Universidade de São Paulo (USP) | São Paulo, Brasil

lkrausz@usp.br

Resumo: Este artigo faz uma apreciação do romance *Les Méditerranéenes*, do escritor francês de origem judaico-argelina Emmanuel Ruben, publicado na França em 2022. O romance, centrado em torno da celebração da festa de Hanuká na casa de seus familiares, retoma, por meio do único objeto trazido pela família no momento de sua expulsão da Argélia, em 1962, um candelabro, uma complexa mitologia familiar, representada neste romance que é, também, um retrato íntimo da simbiose árabe-judaica. Temas como memória e pós-memória, assim como o desaparecimento da cultura judaica no mundo islâmico vêm à tona ao longo da narrativa, que transpõe para o mundo contemporâneo as perplexidades e as esperanças de gerações de exilados, e propõe o conceito de ecúmeno mediterrâneo como contraponto aos nacionalismos e exclusivismos despertados há mais de um século pelos conflitos entre árabes e judeus.

Palavras-chave: Literatura sefardi. Pós-memória. Mediterrâneo.

Abstract: This article analyzes the novel *Les Méditerranéenes*, by the French writer of Jewish-Algerian origin Emmanuel Ruben, published in France in 2022. The novel, centered around the celebration of the Hanukkah party in his family's home, resumes, through the the only object brought by the family at the time of their expulsion from Algeria in 1962, a chandelier, a complex family mythology, represented in the novel which is also an intimate portrait of the Arab-Jewish symbiosis. Themes such as memory and post-memory, as well as the disappearance of Jewish culture in the Islamic world come to the fore throughout the narrative, which transposes the perplexities and hopes of generations of exiles to the contemporary world and proposes the concept of Mediterranean ecumene as counterpoint to the nationalism and exclusivism awakened more than a century ago by conflicts between Arabs and Jews.

Key-words: Sephardic Literature. Post-memory. Mediterranean.

* Professor livre docente de Literatura Judaica e Hebraica na Universidade de São Paulo.



A literatura que tematiza a emigração judaica do mundo islâmico – um processo longo e traumático, que tem início com a onda de represálias árabes à criação do Estado de Israel em 1948 e se estende até as guerras de descolonização do Maghreb nos anos 1960 e as revoluções no Egito – vem ganhando, nas últimas décadas, espaços destacados nos mundos literários de língua hebraica, inglesa e francesa. Efetivamente, as diferentes culturas e as diferentes maneiras de viver e de entender a vida que se cristalizaram a partir do convívio entre árabes, berberes, judeus, ingleses e franceses nas antigas terras do Império Otomano e nas antigas possessões coloniais britânicas e francesas no Norte da África e no Oriente Médio foram, para todos os efeitos, varridas do mapa durante a segunda metade do século XX. Um ecúmeno que remonta aos tempos do Império Otomano, no qual a convivência de diferentes etnias, idiomas, culturas e religiões sob a égide do Sultão era natural, desapareceu, ao longo do século XX, para dar lugar a sociedades politicamente polarizadas em torno de diferentes tipos de exclusivismos e nacionalismos, que tiveram como consequência deportações, confiscos e exílios e, com eles, o desaparecimento de culturas e de idiomas, por exemplo o judeo-árabe, o judeo-bérbere, o ladino, o baggito, a hakitia...

Uma literatura de memória e, mais recentemente, de pós-memória, acerca da vida judaica no mundo islâmico vem se firmando como o território em que este mundo é representado e lembrado a partir dos escombros que puderam ser levados com os emigrantes e com os refugiados para seus novos lares. Trata-se, por certo, de uma literatura caracteristicamente judaica, que tematiza a desterritorialização, por um lado e destilação, por assim dizer, as essências de universos irreversivelmente desaparecidos. Formas de vida que deixaram de existir, às quais estão vinculadas determinadas crenças, opiniões e ideias, mas também sabores, atmosferas e sensações, constituem a matéria de base desta literatura que, como tal, se presta a todo tipo de analogia com aquela que, a partir do final do século XIX, tematizou o *shtetl*, a antiga aldeia judaica do Leste europeu, de língua ídiche – outro espaço cultural judaico desaparecido, mas eternizado, em sua essência, nas obras de autores como Mendele Moikher Seforim; I. L. Peretz; Scholem Aleichem; os irmãos Singer e Scholem Asch, para citar apenas os representantes mais evidentes.

Marcel Benabou, nascido em Meknès, Marrocos, em 1939, um dos nomes importantes da literatura de emigração judaica do mundo islâmico, escreve:

Aos vinte anos eu havia concebido o projeto de fazer, pelas nossas *mellahs* marroquinas, aquilo que outros tinham sucedido tão magistralmente em fazer pelos guetos da Europa Central e Oriental. Uma epopéia grandiosa, centrada, em sua essência – afinal, a piedade filial me obrigava a isto – na história de meus ancestrais: Jacob, Ménahem, Mimoun e alguns outros. Uma ressurreição do passado tão



completa e tão verídica que todos os clãs familiares, que se constituíram ao longo das últimas gerações, poderiam, um dia, reconhecer-se nela, comungar com ela.¹

O projeto acalentado por Benabou vem, efetivamente, sendo levado a cabo há algumas décadas por uma série de autores provindos do Iraque; do Iêmen; da Síria; do Egito; da Argélia; da Tunísia e do Marrocos, que se radicaram em Israel, na França, no Canadá e nos Estados Unidos, e também por seus descendentes, nascidos nas novas terras que, por meio da literatura, se empenham em reatar vínculos com um mundo desaparecido, consolidar e conservar as memórias herdadas de pais e de avós, registrar o que é possível de um mundo e de uma cultura que foram varridos do mapa.

Que a memória é, senão o assunto central da cultura judaica, então um de seus temas mais importantes, não é nenhuma novidade. As festas religiosas judaicas estão estreitamente vinculadas à memória e são, mais do que qualquer outra coisa, ocasiões em que o passado remoto é reatualizado, revivido. A memória é, sobretudo, um dever religioso judaico, como demonstra Y. H. Yerushalmi em *Zakhar: Jewish History and Jewish Memory*: “... a Bíblia Hebraica parece não ter hesitações em ordenar a memória. Suas injunções no sentido de lembrar têm um caráter incondicional, e mesmo quando não ordenada, a recordação é sempre fulcral. Ao todo o verbo *zakhar* em suas diferentes declinações aparece nada menos do que cento e sessenta e nove vezes na Bíblia.”² Hannah Arendt afirma que a memória judaica tem como base os ensinamentos dos hebreus, que sempre consideraram a vida como algo sagrado em si mesmo, mais sagrado do que qualquer outra coisa no mundo, e que o homem é o ser supremo no mundo.³

¹ « A vingt ans j'avais conçu de projet de faire, pour nos mellahs marocains, ce que d'autres avaient si magistralement réussi pour les ghettos d'Europe centrale et orientale. Une épopée grandiose, axée pour l'essentiel – piété filiale oblige – sur l'histoire de mes ancêtres : Jacob, Ménahem, Mimoun et quelques autres. Une résurrection du passé si complète et si veridique que tous les clans familiaux qui s'étaient constitués au cours des dernières générations pourraient un jour s'y reconnaître, y communier. » (BENABOU, 1995, contra-capá).

² (...) the Hebrew Bible seems to have no hesitations in commanding memory. Its injunctions to remember are unconditional, and even when not commanded, remembrance is always pivotal. Altogether the verb *zakhar* appears in its various declensions in the Bible no less than one hundred and sixty-nine times... (YERUSHALMI, 1996, p. 5).

³ *Apud* YERUSHALMI, 1996, p. XVI: [Jewish memory] is based upon the altogether different teaching of the Hebrews, who always held that life itself is sacred, more sacred than anything else in the world, and that man is the supreme being on earth.



O passado, no judaísmo, é fonte de vida, é modelo para o presente, por um lado, e referência perene, à luz da qual o presente é contemplado e criticado, por outro.

Se o epicurismo se preocupa com o passado apenas em busca de imortalização de seus momentos de prazer ou de glória, a atitude epicurista diante da memória é profundamente não-judaica – e não por acaso os grandes sábios do Talmude usavam o termo *apikoires* (epicurista) como o maior dos insultos. A memória epicurista é sempre vinculada ao heroísmo, à aspiração de imortalidade associada aos momentos de grandeza e de triunfo, como os celebrados nas diferentes formas de épicas nacionais.

Quanto à memória judaica, seu assunto central é a vida – a vida com seus pequenos detalhes; com suas limitações; com sua falibilidade e imperfeição; com suas alegrias e tristezas. A cultura judaica é, em sua essência, uma cultura de exílio, e este exílio parece ensinar que o verdadeiro valor da vida não está nem nas conquistas espetaculares, nem na ostentação de grandezas e de majestades mas, justamente, naquilo que se encontra, por assim dizer, nas entrelinhas do cotidiano, oculto por trás ou por dentro do que é visível e palpável: algo que dá sentido ao que aparentemente não tem sentido, e que, em vez de ser monumentalizado, pode ser trazido à tona por meio da rememoração.

O trabalho de rememoração, então, é o trabalho de recuperação daquelas substâncias ínfimas que dão uma face ao cotidiano: sabores, palavras, atmosferas, situações. E esta é, não por acaso, a matéria com a qual os escritores da emigração judaica do mundo islâmico vêm construindo obras consistentes e significativas, capazes de conduzir seus leitores à intimidade de trajetórias pessoais e de vidas familiares que foram determinadas pela confluência entre as realidades do mundo árabe e a condição e a tradição judaicas.

A história do judaísmo no mundo islâmico não é, como tampouco o é a história do *shtetl*, uma história de glórias e de triunfos. Algumas passagens do magistral volume de Georges Bensoussan, *Juifs en pays arabes – le grand déracinement*, que dizem respeito à condição judaica no mundo árabe, no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, já são suficientes, ante os propósitos deste artigo, para se ter uma ideia do que significou, para a imensa maioria parte dos judeus, viver sob a lei religiosa islâmica: “Em todas as sociedades árabo-muçulmanas em cujo seio eles vivem, os judeus constituem uma minoria ínfima (entre 0,5 e 3%). (...) A imensa maioria destas populações se situa no patamar mais baixo da escala de prestígio social. Os árabes do Maghreb os tratam de ‘cães sem estandarte’. São, geralmente, muito pobres.”⁴ “A

⁴ Dans toutes les sociétés arabo-musulmanes au sein desquelles ils vivent, les Juifs constituent une infime minorité (entre 0,5 et 3%). (...) L’immense majorité de ces populations se situe tout en bas dans l’échelle de la considération sociale. Les Arabes



imagem do judeu que se impõe na consciência árabe-muçulmana no fim do século XIX adquire, primeiramente, a figura do desprezo. Mas, com o passar do tempo, é a face do traidor que passa a predominar, e a cólera popular se cristaliza, merecidamente, contra ele.”⁵ “A criança árabe logo compreende que pode impunemente insultar o judeu, bater nele e, em todos os casos, demonstrar-lhe seu desprezo.”⁶ “O Corão e a tradição empregam o termo *dhull* (ou *dhilla*) – humilhação, desgraça – para qualificar o ‘estatuto ao qual Deus rejeitou os que não reconhecem Maomé.’”⁷

O extenso e abrangente livro de Bensoussan demonstra que, sob os regimes políticos teocráticos no mundo islâmico, a história judaica foi desde sempre marcada pelo medo, pela opressão, pela resignação silenciosa e, ao mesmo tempo, pela fé em Deus e pela esperança pela redenção messiânica.

O processo de colonização de parte do mundo islâmico pela França e pela Inglaterra significou uma mudança radical em seu estatuto. Efetivamente, em muitos contextos coloniais, os judeus passaram a desempenhar o papel de intermediários entre os colonizadores e a população árabe-muçulmana, ao mesmo tempo em que, sobretudo graças aos esforços da *Alliance Israélite Universelle*, insituição pedagógica e assistencial do judaísmo francês que, a partir da década de 1860, passou a estabelecer uma vasta rede de escolas judaicas de língua francesa em toda a extensão do mundo islâmico, os judeus do mundo islâmico passaram a se aproximar da cultura européia: “A França torna-se, a partir de então, a nova ‘terra prometida’, o lugar da esperança messiânica, numa abordagem universalista que, desde o início, constituirá a ‘base filosófica’ da *Alliance*.”⁸

du Maghreb les nomment des « chiens sans bannière ». Ils sont généralement très pauvres. (BENSOUSSAN, 2012, p. 73).

⁵ L’image du Juif qui s’impose dans la conscience arabo-musulmane à la fin du XIXe siècle prend d’abord la figure du mépris. Mais, au fil du temps, c’est le visage du traître qui l’emporte, et la colère populaire se cristallise à juste titre contre lui. (BENSOUSSAN, 2012, p. 209)

⁶ L’ enfant arabe comprend vite qu’il peut impunément insultar le Juif, voire le frapper, en tout cas lui montrer son dédain. (BENSOUSSAN, 2012, p. 211)

⁷ Le Coran et la tradition utilisent le mot *dhull* (ou *dhilla*) – humiliation, déchéance – pour qualifier le « statut dans lequel Dieu a rejeté ceux qui ne reconnaissent pas Mahomet ». (BENSOUSSAN, 2012, p. 213)

⁸ La France est dès lors la nouvelle « Terre promise », le lieu de l’espérance messianique dans une approche universaliste qui dès ses débuts constituera la « base philosophique » de l’Alliance. (BENSOUSSAN, 2020, p. 22).



Em nenhuma parte do mundo islâmico a aproximação entre os judeus e a cultura francesa se deu de maneira tão abrangente e tão completa quanto na Argélia. Em primeiro lugar porque, ao contrário do que ocorreu nos demais lugares da colonização francesa do mundo islâmico, a Argélia tinha o estatuto político e legal de província francesa – e não de protetorado, como eram os casos da Tunísia e do Marrocos. E, em segundo lugar, porque, ao contrário do que se passava com a população árabe da Argélia, os judeus argelinos receberam, em bloco, a cidadania francesa a partir de 1870, por força do decreto Crémieux.

Isto significou uma mudança radical em seu estatuto social e político, que passou a lhes garantir uma segurança e estabilidade sem precedentes na história do judaísmo no mundo islâmico, assim como um papel importante no próprio processo de colonização da Argélia pela França.

A memória do judaísmo no mundo argelino é o assunto de uma literatura vasta e interessante, produzida em língua francesa, na qual se destacam as obras de Albert Bensoussan (1935-) e Hélène Cixous (1937-), na geração dos emigrados, para não falar no nome incontornável de Jacques Derrida (1930-2004).

Um dos jovens autores notáveis cuja literatura também aborda a experiência judaica na Argélia é Emmanuel Ruben. Nascido em Lyon em 1980, sua família materna, originária de Constantina, foi “repatriada” para a França continental nos momentos finais da guerra da Argélia, muito embora jamais tivesse pisado na França antes disto, e instalou-se, com a precariedade que marca as trajetórias dos refugiados, em subúrbios de grandes cidades francesas, em moradas que o autor conheceu ao longo de sua infância, e às quais ele retorna ao longo das páginas deste vasto romance, ao mesmo tempo nostálgico e bem-humorado. Como ocorre em grande parte da literatura que tematiza o exílio, o registro predominante da narrativa de Ruben é o que se poderia chamar de ironia empática, com tudo o que este termo traz em si mesmo de contraditório. A infelicidade compartilhada do exílio é evocada já na epígrafe do livro: “Todas as famílias felizes o são cada uma à sua maneira, mas todas as famílias infelizes se parecem umas às outras”, extraída de Vladimir Nabokov, que assim revisita o célebre dito que abre o romance *Anna Karênina*, de Tolstói.

A narrativa tem como protagonista um jovem escritor chamado Samuel Vidouble, *alter-ego* do autor, como ele mesmo anuncia no prefácio ao livro, que já é conhecido dos leitores de obras anteriores de Ruben, como *Sabre* (2020) e *La ligne des glaces* (2014).

A narrativa tem início numa data precisa: 20 de dezembro de 2017, a última noite da festa de Hanuká daquele ano. Samuel deixou a casa de sua tia Deborah onde, como o faz todos os anos, participou da celebração da festa em família, uma grande reunião



familiar à qual compareceram os membros do seu clã dispersos por diferentes subúrbios franceses, juntamente com seus descendentes.

O ponto nevrálgico da festa é, evidentemente, o acendimento das oito velas, mas também – e principalmente – o castiçal sobre o qual estas velas são acesas. Pois este castiçal é o único objeto de família que foi trazido da Argélia à época da emigração – ou seria mais apropriado falar em fuga? O que motiva Samuel a participar na celebração é menos a crença religiosa ou o interesse na rememoração da história vinculada a esta festa atípica no calendário litúrgico judaico, do que seu interesse pela memória de sua família na Argélia, cada vez mais desgastada pelo tempo, à medida em que a geração dos emigrantes chega à senilidade ou morre, e da qual a tia Deborah é a última testemunha.

A festa de Hanuká é uma festa atípica no calendário litúrgico judaico por vários motivos. Primeiramente, porque comemora o heroísmo de guerreiros judeus, os Macabeus, que se insurgiram ante a profanação do Templo, em Jerusalém, convocada por Antioches Epiphanes, o rei grego da dinastia dos Selêucidas que foi governador da Judéia entre 175 e 164 a.e.c. Não há, na tradição judaica, outras datas de comemoração de feitos heróicos. (O *Yom Ha-atsmaut* não pode ser considerado uma comemoração tradicional propriamente dita). O que há, sim, é a comemoração de feitos divinos, que dizem respeito ao pacto entre Deus e o povo de Israel – e não conquistas militares como a que é relembrada em Hanuká. Sintomaticamente, o único milagre do qual se fala nesta festa judaica das luzes não diz respeito à vitória de um grupo de camponeses sobre um exército estrangeiro poderoso, mas sim o da duração de uma pequena quantidade de óleo consagrado, suficiente para um dia de luz no candelabro do Templo restaurado, mas que ardeu por oito dias.

O sentido da celebração da festa de Hanuká para a família estendida de Samuel, porém, já há tempos não mais se limita à rememoração dos feitos gloriosos dos heróis judeus do passado remoto, e do milagre da duração do óleo, mas sim uma oportunidade que se apresenta, uma vez ao ano, de reparar, ao menos por algumas horas, as rupturas que a história – e em especial, é claro, a história da expulsão dos judeus argelinos no contexto da descolonização da Argélia – infligiu a esta família estendida que, originária de um contexto de coesão provinciana e enraizamento na cidade de Constantina tanto quanto na paisagem agreste das montanhas do Sul da Argélia, se dispersa por cinzentas *banlieues* francesas e só volta a se reunir nestas ocasiões.

Sintomático, assim, é o papel desempenhado pelo castiçal trazido da Argélia, que se torna uma espécie muito particular de *displaced object* – tanto no sentido de remissão a um contexto já inexistente, mas do qual ele provém, quanto no sentido da função que desempenha, que já não é mais a do utensílio religioso que serve a uma função



determinada no culto, mas a de algo como um ídolo, ao qual se atribui um poder intrínseco.

Esta espécie de sacralização do objeto, sempre vista com muita desconfiança na tradição judaica, radicalmente contrária a todos os tipos de idolatria, é algo que Samuel observa, desde a sua infância, entre as mulheres da família – sua avó, primeiramente, e a tia Deborah depois dela:

Era um velho candelabro de nove braços, de feitio bastante clássico, um velho candelabro como se vê em todas as famílias judias, um destes objetos sem idade, transmitidos de pai para filho, de mãe para filha, e cuja proveniência poderia estar tanto em escavações arqueológicas, e portanto da mais alta antiguidade, quanto da escura oficina de um artesão de Constantina. Perdido mil vezes e mil vezes reencontrado, incrustado de arabescos e de letras misteriosas patinadas pelos séculos, pelas palmas que o haviam acariciado, por todos os trapos que o haviam lustrado, era feito de bronze ou de latão, mas Samuel sabia que para todos eles ele era feito de ouro puro, de diamante, ele era capaz de transformar as velas de sebo em tochas ou em labaredas para iluminar o mundo.

Todos os tipos de lenda pairavam à sua volta. Ora dizia-se que era obra de um ourives outrora conhecido em todo o Maghreb, ora que havia atravessado várias vezes o Mediterrâneo, vindo de Portugal ou da Itália com os Granas, os judeus de Livorno do ramo sefardi, ora que um rabino líbio venerado o trouxera de Roma, de Jerusalém ou de Constantinopla, ora que havia pertencido à Kahina, a rainha judia da Berbéria cujos feitos a vovó Baya gostava de contar.⁹

⁹ C'était un vieux chandelier à neuf branches de facture assez classique, un vieux chandelier comme on en voit dans toutes les familles juives, un de ces objets sans âge, transmis de père en fils, de mère en fille, et qui pouvait tout aussi bien provenir de fouilles archéologiques et donc de la plus haute antiquité que de la sombre échoppe d'un artisan juif de Constantine. Perdu mille fois et mille fois retrouvé, incrusté d'arabesques et de lettres mystérieuses patinées par les siècles, par les paumes qui l'avaient caressé, par tous les chiffons que l'avaient astiqué, il était en bronze ou en laiton, mais Samuel savait que pour eux tous il était en or pur, il était en diamant, il changeait les bougies de suif en torches ou en flambeaux pour éclairer le monde. / Toutes sortes de légendes l'entouraient. On disait tantôt que c'était l'œuvre d'un orfèvre jadis réputé dans tout le Maghreb, tantôt qu'il avait traversé plusieurs fois la Méditerranée, venu du Portugal ou d'Italie avec les Granas, les juifs livournais de la branche séfarde, tantôt qu'un rabbin libyen vénéré l'avait rapporté de Rome, de Jérusalem ou de Constantinople, tantôt qu'il avait appartenu à la Kahina, la reine juive de Berbérie dont Mamie Baya aimait raconter les exploits. (RUBEN, 2022, p. 13).



O candelabro, portanto, constela a história não só da família, mas a própria história do judaísmo do Magrebe, a história de uma longa tradição na qual o passado remoto se assemelha ao passado recente – fenômeno que é evocado pelo fato de que o utensílio tanto poderia provir de uma escavação arqueológica quanto de uma oficina qualquer em Constantina – assim como a origem dupla das comunidades judaicas magrebina, secularmente divididas entre os *megorashim*, isto é, os expulsos, os judeus sefarditas exilados da Espanha no Norte da África no final do século XV, e os *toshavim*, isto é, os “locais”, judeus de etnia berbere descendentes da tribo comandada pela Kahena, a mítica guerreira que, no século VI e.c. teria se convertido ao judaísmo juntamente com seus súditos, lutando bravamente contra o Islã.

Megorashim e *toshavim* tradicionalmente mantinham não só comunidades separadas como também todos tipos de instituições judaicas, desde escolas até cemitérios. Os casamentos entre membros das duas etnias eram praticamente inexistentes antes do século XX.

Como em tantos outros contextos históricos, o judaísmo magrebino não tinha um caráter unitário, e era marcado por divisões étnicas, culturais e econômicas, ainda que, a partir do início da colonização francesa na região, os colonizadores vissem os judeus locais como um todo. Seja como for, a ligação dos judeus da Argélia com o mundo árabe e com a cultura árabe, não obstante sua “nacionalização” francesa em bloco em 1870, desperta o interesse do narrador.

O árabe e o hebraico parecem competir um com o outro nesta noite familiar de evocação do passado: “os palavrões em árabe e as preces em hebraico emanam de todos os lados sobre a mesa com trinta e seis lugares, aspergindo de perdigotos as frituras do festim.”¹⁰ A política – e não a narrativa tradicional de Hanuká – é o assunto sobre o qual se voltam as discussões da família, ao mesmo tempo em que, de maneira caracteristicamente judaica, a política do presente – as disputas entre Hollande e Macron; os atentados do Charlie Hebdo e do Hypercacher de Paris – evoca a política do passado: Auschwitz; a guerra da Argélia; o antigo e pacífico convívio com os árabes sob a colonização; a destruição do Império Otomano, o papel e o lugar dos judeus na antiga sociedade colonial, etc.

Passa-se, então, aos conflitos entre muçulmanos e judeus na França e, como não poderia deixar de ser, às tensões no Oriente Médio, problema perene para o qual muitos dos presentes acreditam saber a solução. É assim que, por exemplo, um dos

¹⁰ Les jurons en arabe et les prières en hébreu fusent de toutes parts au-dessus de la table de trente-six couverts, aspergeant de postillons les fritures du festin. (RUBEN, 2022, p. 14)



tios de Samuel, Alain, não hesita em afirmar, categoricamente: “Se eu fosse primeiro-ministro israelense, bombardearia Beirute, Terã, Damasco e Saint-Denis.”¹¹

As coisas nunca são, simplesmente, as coisas: a memória do passado, de diferentes passados, ecoa nos acontecimentos presentes ao mesmo tempo em que as incertezas acerca da própria identidade, do lugar que cabe aos judeus no mundo, e as fissuras e incompatibilidades entre as culturas árabe, judaica e francesa; entre o sionismo e a tradição messiânica, vêm à tona a todo o momento. E nos discursos de seus familiares, as explicações para os conflitos e para as desventuras do presente se encontram em camadas sucessivas e a cada tanto mais remotas de um passado milenar: faz-se uma etiologia das guerras, parte-se em busca de sua causa primeira, como nas *Historiae* de Heródoto, numa discussão que não tem começo nem fim, e que parece se tornar tão eterna e tão indecifrável quanto a própria marcha da História.

Samuel, por sua vez, desejaria que seus familiares lhe falassem da Argélia, mas logo se dá conta de que um novo país há muito tempo substituiu a Argélia em seus corações: Israel, país que eles contemplam de longe, a partir da França, mas a respeito do qual cada um deles tem opiniões ferrenhas. Evocam-se os méritos do exército israelense, relembram-se as conquistas dos esportistas israelenses, enumeram-se os laureados israelenses com o Prêmio Nobel; comentam-se as férias em Eilat, como se com todos estes temas se quisesse fazer o que Samuel menos deseja, isto é, obliterar o passado na Argélia. Enquanto isto, Samuel observa o velho candelabro trazido da Argélia e sonha com Constantina, a cidade de seus antepassados, berberes judaizados, mas também judeus de origem hispânica e italiana, com suas sete pontes suspensas.

De maneira também caracteristicamente judaica, cada festa de Hanuká é a ocasião para rememorar as festas de Hanuká do passado. E se, no caso de sua família estendida, este passado está indissociavelmente ligado à Argélia tanto quanto à emigração, para Samuel ele está vinculado, mais do que à própria infância, à memória de sua avó, Mamie Baya, falecida vinte anos antes, a matriarca da família que lhe dizia, reiteradas vezes: “O que aconteceu outrora não voltará mais. O passado se foi e nossas saudades são inaudíveis. (...) A Bíblia nos fala de Adão e Eva no Paraíso e conta que fomos escravos do Faraó no Egito – eu não sei se é verdade que nos fomos expulsos do Egito ou do Paraíso, mas lembre-se que uma vez houve um país no qual vivíamos felizes entre os árabes e os franceses, apesar do trabalho, dos insultos e da miséria.”¹²

¹¹ « Si j'étais Premier ministre israélien, je bombarderais Beyrouth, Téhéran ; Damas et Saint-Denis. » (RUBEN, 2022, p. 17)

¹² Ce qui a eu lieu autrefois ne reviendra pas. Le passé est révolu et nos regrets sont inaudibles. (...) La Bible nous parle d'Adam et Ève au Paradis et raconte que nous



Mamie Baya era a última representante de sua família a falar correntemente o árabe – ou judeo-árabe. Tendo emigrado para a França em 1962, ou “repatriada”, segundo o jargão da época, passou a ganhar a vida fazendo faxinas nas casas dos bairros ricos de Lyon. Sempre temerosa dos *djinnns* e da *chkoumoune*, os maus espíritos e o mau-olhado, desde sempre tão importantes na cultura popular dos países árabes, ela era também a última representante da sua família que, todos os anos, durante a celebração de Hanuká, sussurrava a seu neto a história do milagre do óleo: “Sabe, meu filho, esta pequena chama que tu o conspirava para extinguir é a melhor imagem que se pode fazer do destino de Israel.”¹³

São, porém, os feitos gloriosos da Kahina, esta Jeanne d’Arc africana que se converteu ao judaísmo para incitar a revolta dos berberes contra os invasores árabes, que a avó costumava lembrar ao neto antes de se deitar, e com eles também as narrativas sobre as vidas de seus antepassados, que tinham nomes como Turkia, Sultana, Zizi, Zozo, Moshé, Shalom. Assim, da antiga Terra Santa, as narrativas se mudavam para Constantina, cenário de toda uma mitologia familiar, com a qual Samuel, ao visitar a Tia Deborah por ocasião da festa de Hanuká, deseja, em vão, reatar seus vínculos.

O “obscuro sentimento das origens”, assim, é o tema que perpassa a narrativa como um todo, e a busca de Samuel parece estar vinculada ao mistério desta causa primeira, desta *aitía*, a partir do qual se pôs em marcha a longa reação em cadeia de guerras, migrações forçadas e exílios que determina sua história familiar.

Na contemporaneidade, face ao crescimento exponencial das emigrações, esta “nostalgia das origens” vem se tornando um tema literário cada vez mais frequente. Mas no caso da literatura judaica dos séculos XX e XXI este é um tema que ocupa, já há décadas, uma posição determinante nos projetos literários de escritores de todos os quadrantes do mundo. Se a história judaica dos últimos 140 anos pode ser vista como uma longa sucessão de exílios dentro de exílios, com tudo o que isto significa em termos de perda de identidade, de tradições, de paisagens geográficas, de idiomas, de culturas e de mais todas aquelas coisas indizíveis que constituem a frágil noção de um lar, a literatura judaica se constitui, em grande parte, na tentativa de resistir a todos estes movimentos avassaladores da história; de fazer o que o deseja fazer o *Angelus novus* do qual fala Walter Benjamin em sua “IX Tese sobre o conceito

étions esclaves du Pharaon en Égypte – je ne sais pas s’il est vrai que nous avons été chassés d’Égypte ou du Paradis mais souviens-toi qu’il était une fois un pays dans lequel nous vivons heureux parmi les Arabes et les Français, malgré le turbin, les brimades et la misère. (RUBEN, 2022, p. 21)

¹³ «Tu sais mon fils, cette petite flamme que tout concourrait à éteindre, c’est la meilleure image que l’on puisse donner du destin d’Israël. » (RUBEN, 2020, p. 27)



de história”: “permanecer, despertar os mortos, recompor o que foi reduzido a escombros.”¹⁴

Como afirma Samuel, “entre os judeus, a memória precede o nascimento”¹⁵. Efetivamente, *Les Méditerranéenes* é uma meditação sobre a memória, sobre o poder mágico da memória e sobre a memória da memória: ao aceitar o convite da tia Deborah para participar da festa de Hanuká, Samuel está, o tempo todo, em busca dos fragmentos das memórias das quais lhe falava a avó, Mamie Bahya, falecida vinte anos antes do início da narrativa, a antiga guardiã da memória ancestral da família, na Argélia, que era analfabeta. De certa maneira, assim, o livro de Samuel é uma tentativa de dar forma literária e preservar do esquecimento toda esta memória oral, que lhe foi transmitida de maneira fragmentária.

Ao contrário do que aconteceria a seus descendentes, em cujos corações a Argélia tinha sido substituída por um novo país, Israel, Mamie Bahya, desde que chegou à França, duas décadas antes do nascimento de Samuel, tinha na Argélia a referência a partir da qual tudo o que se passava em sua vida no presente era pesado e medido.

A duplicidade de referenciais, isto é, as dissonâncias entre o mundo e a vida tais e quais eles o são e o mundo e a vida tais e quais eles foram um dia ou poderiam vir a ser no futuro, é uma das especificidades das culturas de exílio, que sempre se desdobram entre um aqui e um agora e outro tempo e outro lugar. E a cultura judaica tem nesta duplicidade de referenciais uma de suas principais chaves, uma de suas características essenciais.

Não por acaso, as festas judaicas comemoram acontecimentos que tiveram lugar em tempos remotos e em terras distantes: Pessach no Egito; Purim na Pérsia; Hanuká em Jerusalém; Sucot em Israel; Shavuot no Deserto do Sinai. A rememoração destes acontecimentos, evidentemente, acrescenta uma nova perspectiva ao presente: se durante a festa os eventos do passado não são simplesmente lembrados, mas reatualizados, a partir da perspectiva da festa o cotidiano também adquire novas dimensões, pois é visto a partir de um novo ângulo.

Samuel vai à festa de Hanuká em busca pela memória, mas também de pós-memória, para usar o termo concebido por Marianne Hirsch:

“Pós-memória” descreve a relação que a “geração seguinte” mantém com o trauma pessoal, coletivo e cultural daqueles que vieram antes – com experiências das quais “lembram” apenas por meio de histórias, imagens e comportamentos entre os quais cresceram. Mas essas experiências foram-lhes transmitidas de forma tão profunda e afetiva que pareciam constituir memórias por si só. A ligação da pós-memória com o

¹⁴ BENJAMIN, 1977, p. 255

¹⁵ RUBEN, 2022, p. 90



passado é, portanto, mediada não pela recordação, mas pelo investimento imaginativo, pela projeção e pela criação. Crescer com memórias herdadas avassaladoras, ser dominado por narrativas que precederam o nascimento ou a consciência de alguém, é arriscar que as próprias histórias de vida sejam deslocadas, e até mesmo evacuadas, pelos nossos antepassados. Significa ser moldado, ainda que indiretamente, por fragmentos traumáticos de eventos que ainda desafiam a reconstrução narrativa e excedem a compreensão. Esses eventos aconteceram no passado, mas seus efeitos continuam no presente.¹⁶

Ao mesmo tempo em que Samuel se lembra da avó e da própria infância, quer lembrar-se das memórias da Argélia, sobre as quais a avó tanto lhe falava; quer lembrar-se das palavras e das preces da avó, em francês, em hebraico, em judeo-árabe, em ladino, em bagitto, o dialeto judaico toscano dos judeus de Livorno, em todas as línguas de seus antepassados, e das digressões de sua avó que, como bonecas russas, se sucediam infinitamente: “Ela possuía a arte de fazer durar o suspense como uma verdadeira Sheherazade e teria sido capaz de narrar ao longo de mil e uma noites a história da filha do rabino sem que seu ouvinte jamais entresse a face da heroína nem o nó da intriga.”¹⁷

A memória familiar e a história da Argélia, dos judeus da Argélia e da colonização francesa da Argélia se entrelaçam nos discursos de sua avó, que dizem respeito a uma Argélia mitológica, e cuja pós-memória o narrador registra neste livro, assim preservando-as do esquecimento. E a estas soma-se, é claro, a memória que o próprio

¹⁶ “Postmemory” describes the relationship that the “generation after” bears to the personal, collective, and cultural trauma of those who came before-to experiences they “remember” only by means of the stories, images, and behaviors among which they grew up. But these experiences were transmitted to them so deeply and affectively as to seem to constitute memories in their own right. Postmemory’s connection to the past is thus actually mediated not by recall but by imaginative investment, projection, and creation. To grow up with overwhelming inherited memories, to be dominated by narratives that preceded one’s birth or one’s consciousness, is to risk having one’s own life stories displaced, even evacuated, by our ancestors. It is to be shaped, however indirectly, by traumatic fragments of events that still defy narrative reconstruction and exceed comprehension. These events happened in the past, but their effects continue into the present. (HIRSCH; 2024).

¹⁷ Elle avait l’art de faire durer le suspense en vraie Shéhérazade et elle aurait pu narrer pendant mille et une nuits l’histoire de la fille du rabbin sans que son auditeur entrevoie jamais le visage de l’héroïne ni le nœud de l’intrigue. (RUBEN, 2020, p. 32).



narrador tem de suas buscas, assim configurando a dupla matéria de base da narrativa.

O candelabro de Hanuká, no qual há uma palavra de quatro letras escrita com uma letra indecifrável, que alude ao próprio tetragramaton, com sua trajetória marcada por mil peripécias das mais improváveis, é o objeto que, por assim dizer, dá um nexo a todo este oceano de narrativas, uma saga de guerras e de conquistas, de casamentos e de tragédias familiares, de amor e de ódio, como convém a uma épica dos derrotados, dos expulsos e dos cativos.

Os próprios personagens da narrativa de Samuel evocam, por meio de seus nomes, outros personagens: seus ancestrais cujos nomes, como é costume na tradição judaica, eles herdaram. Assim, Bahyia é o nome da avó do narrador, mas também é o nome de uma antepassada desta avó. E o mesmo se passa com Deborah e com os demais membros do clã, que se tornam, assim, personagens-memória, sinais, por assim dizer, de membros de gerações passadas. E, ao mesmo tempo, cada um destes personagens é lembrado pela própria história, isto é, pelo que foi, pelo que fez, pelo que deixou de fazer, pelo que viveu tanto quanto pelas histórias que contou, numa imbricação labiríntica entre vidas, narrativas e História, sobre a qual o ar do tempo imprime sua marca, como sobre as dunas que se constroem e que voltam a desaparecer, ao sabor dos ventos e das tempestades. Assim os reflexos que episódios como o Caso Dreyfus, as duas guerras mundiais, o *pogrom* de Constantina em 1934, a guerra da Argélia, a Guerra dos Seis Dias etc. aparecem impressos sobre trajetórias pessoais e genealogias, de tal maneira que já não fica claro o que é mais importante: se a figura ou o fundo.

Ante a ausência da avó falecida, é à filha mais velha, Deborah, que cabe o papel de nova guardiã da memória familiar: tendo emigrado para a França ainda jovem, ela tem sua versão sobre a história do candelabro e tem sua interpretação sobre as quatro letras nele grafadas numa escrita indecifrável. Mas diferentes membros da família também narram diferentes histórias, relativas ao candelabro e, por extensão, relativas às origens familiares, mais ou menos remotas, que para uns estão entre os berberes do reino da Kahina, no século VI A.C., para outros na Península Ibérica dos tempos da Inquisição, para outros, ainda, na Toscana; mas também na Babilônia e em Jerusalém.

Trata-se de um acervo instável e inesgotável de histórias orais que são passadas de geração em geração e que, com a passagem dos séculos, inevitavelmente vão se transformando.

Na segunda parte do livro, a narrativa se volta sobre a Argélia atual: as imagens traumáticas das narrativas dos ancestrais ressurgem, agora, como fantasmagorias que pairam sobre a paisagem da cidade:



Em todas as manhãs de sua estadia em Constantina, como que imantado por uma força poderosa, ele galgará as vielas obscuras que levam ao antigo gueto. Seu coração baterá mais e mais forte à medida que ele se aproximar de seu objetivo. (...) Por muito tempo ele procurou a casa de seus antepassados com a ajuda de um mapa que data da época colonial, encontrado na Internet. (...) Um imenso estacionamento se alastra sobre o gueto devastado, diria-se que cada família judia cedeu seu lugar para um velho Mercedes ou para um Peugeot 405.¹⁸

O desaparecimento do antigo gueto deixou uma ferida sobre a cidade de Constantina e o vazio dos escombros das casas destruídas é para Samuel uma espécie de vertigem. Afinal, ele termina por encontrar a casa onde viveram de seus antepassados, que foi milagrosamente salva da destruição do bairro. Trata-se, porém, de uma casa que lhe parece inteiramente comum, desfigurada pelo tempo, que afinal nada contém em si mesma e cujo único significado está nas histórias e na memória que ela é capaz de constelar no narrador.

A escrita de Ruben transita o tempo todo entre lugares e tempos apartados e por meio do seu fio narrativo busca um sentido em trajetórias que foram percorridas não por força da vontade dos personagens, mas, como novamente é característico da história judaica, pelo caráter avassalador de uma História na qual não há protagonistas, apenas sobreviventes.

Assim, sua escrita aproxima-se do testemunho daquele que parte em busca das pistas de mundos destruídos – e dar testemunho é tudo o que podem aqueles que *sofrem* a história em vez de escrevê-la.

Romance de formação que fala da resignação e da impossibilidade de formação no século das catástrofes, *Les Méditerranéennes* é também uma afirmação do destino judaico e de seus mistérios, cujas interpretações são proferidas por diferentes membros de seu clã, e que se somam às ideias próprias e as constatações do autor, que, por sua vez, dizem respeito a seu clã, à França contemporânea, à Argélia contemporânea, a Israel, aos judeus.

¹⁸ Tous les matins de son séjour à Constantine, comme aimanté par une force impérieuse, il grimpera les venelles obscures menant à l'ancien ghetto. Son cœur battra de plus en plus fort à mesure qu'il se rapprochera du but. (...) Il a longtemps cherché la maison de ses ancêtres à l'aide d'un plan datant de l'époque coloniale trouvé sur Internet. (...) Un immense parking prend ses aises au milieu du ghetto dévasté, on dirait que chaque famille juive a laissé la place à une vieille Mercedes ou une Peugeot 405. (RUBEN, 2022, p. 148-149)



As narrativas de uns se refratam nas narrativas de outros, e criam um discurso transpessoal, que atravessa séculos e territórios e extrapola os limites dos personagens para, por assim dizer, tentar representar o mistério daquela força maior que determina as trajetórias particulares.

Trata-se, portanto, de uma escrita que transcende as individualidades, na qual as categorias de figura e de discurso se encontram invertidas: não são os personagens que dão voz aos discursos, mas, antes, os discursos históricos que formam e determinam estes personagens. As utopias judaicas, o milenar sonho da redenção messiânica, o sionismo, o socialismo – cada qual com sua retórica, estes projetos encarnam-se, por assim dizer, nas pessoas, e passam a guiá-las como um segundo “eu”, mais forte do que o próprio “eu”.

Mas outro discurso – justamente o que se perdeu com o início da colonização francesa e com o desaparecimento do Império Otomano – perpassa e subjaz o livro, como uma matriz invisível: é o discurso que entende o Mediterrâneo como um grande ecúmeno, cuja história foi desde sempre marcada pelas migrações e pelos deslocamentos, mas também pelo convívio entre etnias, culturas e religiões diversas. Como escreve Fernand Braudel:

O Mediterrâneo são as rotas marítimas e terrestres, e rotas significa dizer cidades, as modestas, as médias e as maiores, todas elas de mãos dadas. Rotas e mais rotas, ou seja, todo um sistema de circulação. É por meio deste sistema que se completa, a nossos olhos, a compreensão do Mediterrâneo que é, com toda a força do termo, um espaço-movimento.¹⁹

Este discurso, sempre presente nas memórias que Samuel guarda das narrativas de Mamie Bahya, reflete a nostalgia por um tempo em que os nacionalismos que hoje predominam no cenário político mediterrâneo ainda não haviam tomado o lugar do convívio entre uma plethora de etnias, nacionalidades e culturas díspares, em meio às quais idiomas como francês, italiano, espanhol, grego, turco e árabe se sobrepunham para reforçar o caráter internacional de suas cidades, num ambiente supostamente livre de exclusivismos, ligado ao fluxo da vida de forma visceral, e garantindo o domínio da estética sobre a ética, do prazer sobre os valores morais, da vida sobre a destruição da vida. “A decadência, as crises, o mal-estar do Mediterrâneo são, justamente, as panes, as insuficiências, as rupturas no sistema circulatório que o

¹⁹ La Méditerranée, ce sont des routes de mer et de terre, liées ensemble, des routes autant dire des villes, les modestes, les moyennes et les plus grandes se tenant toutes par la main. Des routes, encore des routes, c’est-à-dire tout un système de circulation. C’est par ce système que s’achève à nos yeux la compréhension de la Méditerranée, laquelle est, dans toute la force du terme, un espace-mouvement. (BRAUDEL, 2017, p. 72).



atravessa, o ultrapassa e o envolve e que, ao longo dos séculos, o colocou acima de si mesmo.”²⁰

A desestabilização de uma visão de mundo “mediterrânea”, na qual diferenças entre diversos grupos eram entendidas com naturalidade, foi causada pelos diferentes projetos “civilizatórios” dos nacionalismos. É a esta narrativa mediterrânea perdida que Emmanuel Ruben tenta retornar, ao final da narrativa, depois de constatar que o passado se evaporou, que o bairro judaico não existe mais, que as sinagogas foram destruídas e que as igrejas dos colonos se tornaram mesquitas. Assim, o exílio do qual se fala no livro é menos o exílio da Argélia do que o exílio de um ecúmeno cosmopolita que deixou de existir na encruzilhada entre nacionalismo, colonialismo e antissemitismo.

Referências:

BENABOU, Marcel. *Jacob, Ménahem et Mimoun: Une épopée familiale*. Paris : Seuil, 1995.

BENJAMIN, Walter. *Illuminationen*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1977.

BENSOUSSAN, Georges. *Juifs en pays arabes : le grand déracinement*. Paris : TAILLANDIER, 2012.

BRAUDEL, Fernand. *La Méditerranée*. Paris: Flammarion, 2017.

HIRSCH, Marianne. postmemory.net. Acesso em 20 fev. 2024.

RUBEN, Emmanuel. *Les Méditerranéennes*. Paris : Stock, 2022.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle: University of Washington Press, 1996.

Enviado em: 07/03/2024

Aprovado em: 25/03/2024

²⁰ Le décadence, les crises, les malaises de la Méditerranée, ce sont justement les pannes, les insuffisances, les cassures du système circulatoire qui la traverse, la dépasse et l’entoure et qui, des siècles durant, l’avait mise au-dessus d’elle-même. (BRAUDEL, 2017, p. 74).