

NUEVAS MIRADAS A LA ARGENTINA DEL SIGLO XX

EMMANUEL KAHAN - LAURA SCHENQUER  
DAMIÁN SETTON - ALEJANDRO DUJOVNE  
(Compiladores)

# Marginados y consagrados

NUEVOS ESTUDIOS SOBRE  
LA VIDA JUDÍA EN LA ARGENTINA



**Emmanuel Nicolás Kahan** es Doctor en Historia y Magister en Historia y Memoria por la Universidad Nacional de La Plata. Es fundador y miembro del Núcleo de Estudios Judíos (IDES) e investigador del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Plata. Ha publicado, en el año 2009, el libro *Unos pocos peligros sensatos. La Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires frente a las instituciones judías de la ciudad de La Plata*, por la Editorial de la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente es becario posdoctoral de CONICET.

**Laura Schenquer** es Licencianda en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Rosario. Actualmente es Doctoranda en Ciencias Sociales (UBA) y becaria de CONICET. Es fundadora y miembro del Núcleo de Estudios Judíos del Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES) y participa de grupos de investigación sobre la última dictadura militar argentina dirigidos por Claudia Feld, Emilio Crenzel y Ana Longoni. Recibió una beca de estudio que le permitió realizar una estadía de investigación en el Instituto de Judaísmo Contemporáneo de la Universidad Hebrea de Jerusalén, bajo la dirección de Leonardo Senkman. Actualmente se encuentra finalizando su tesis doctoral sobre la vida cotidiana en los espacios de socialización judía durante la Dictadura.

**Alejandro Dujovne** es Doctor en Ciencias Sociales (IDES-UNGS), y en la actualidad se desempeña como becario posdoctoral de CONICET. Es fundador y miembro del *Núcleo de Estudios Judíos* del *Instituto de Desarrollo Económico y Social* (IDES) en Buenos Aires e integrante del programa de investigación *Cultura Escrita, Mundo Impreso y Campo Intelectual* de la Universidad Nacional de Córdoba. Fue coordinador entre los años 2003 y 2004 del *Programa de Postgrado de Estudios Judíos* de la Universidad Nacional de Córdoba dirigido por el Dr. Ricardo Forster. Y desde 2006 es miembro de la mesa directiva de la *Asociación de Estudios Judíos Latinoamericanos* (LAJSA).

**Damian Setton** es sociólogo y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es becario posdoctoral del CONICET y en 2010 fue seleccionado para ingresar a la carrera de investigador en dicho organismo. Ejerce actividades docentes en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Ha escrito su tesis doctoral sobre el movimiento Jabad Lubavitch y ha publicado varios artículos sobre el tema en revistas académicas.



[ventas@edicioneslumiere.com](mailto:ventas@edicioneslumiere.com)

Diseño de tapa  
**e2** estudios  
comunicación visual

Pensar lo judío como una puerta de entrada al estudio de la sociedad argentina y a la vez como objeto en sí mismo. Este desafío atraviesa la presente compilación de artículos escritos por una nueva generación de investigadores de la Argentina y el exterior. Las páginas de este libro recorren una larga historia que se remonta a la fundación de las colonias agrícolas y llega hasta las recientes transformaciones en el mundo judío, aportando a los actuales debates en el ámbito de las ciencias sociales con un lenguaje ameno destinado al público en general.

Entre la marginación y la consagración, afianzando particularismos, formando parte del entramado nacional e integrando organizaciones transnacionales, los judíos argentinos constituyen una población heterogénea cuya fisonomía expresa la compleja sociedad argentina que este libro apunta a comprender.

[www.edicioneslumiere.com](http://www.edicioneslumiere.com)

Emmanuel Kahan - Laura Schenquer  
Damián Setton - Alejandro Dujovne  
(Compiladores)

# Marginados y consagrados

Nuevos estudios sobre  
la vida judía en la Argentina

UNIVERSIDAD DE TELAVIV



Cátedra Sourasky de Estudios Iberoamericanos



Diseño de tapa: [estudio dos] comunicación visual  
Composición y armado: [estudio dos] comunicación visual  
Corrección: Eduardo Bisso

Marginados y consagrados : nuevos estudios sobre la vida judía en la Argentina / compilado por Emmanuel Nicolás Kahan ... [et.al.] - 1a ed. - Buenos Aires : Lumiere, 2011.  
416 p. ; 23x16 cm.

ISBN 978-987-603-082-3

1. Historiografía . I. Kahan, Emmanuel Nicolás, comp.  
CDD 907.2

Imagen de tapa: Imagen de la presencia judía en el barrio del Once. Foto cedida por el Centro de Documentación e Información sobre Judaísmo Argentino "Marc Turkow" de AMIA.

© 2011 Alejandro Dujovne - Laura Schenquer - Damián Setton - Emmanuel Kahan

© 2011 Ediciones Lumiere SA  
info@edicioneslumiere.com  
www.edicioneslumiere.com

Printed and made in Argentina  
Hecho e impreso en la República Argentina

ISBN: 978-987-603-082-3

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723.

Prohibida la reproducción total o parcial de este libro, o su almacenamiento en un sistema informático, su transmisión por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia, registro u otros medios sin el permiso previo por escrito de los titulares del copyright.

Todos los derechos de esta edición reservados por Ediciones Lumiere, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, República Argentina.



## ***Comité de referato***

Andrés Bisso  
Daniel Lvovich  
Elizabeth Jelin  
Emilio Crenzel  
Judith Freidenberg  
Silvia Schenkolewsky-Kroll  
Verónica Giménez Beliveau

# Índice

Agradecimientos .....	7
Comité de referato .....	9
Prólogo .....	15
La cuestión judía como paradoja de la inclusión y la diferencia .....	15
<i>Elizabeth Jelin</i>	
Presentación .....	21
Historiografía judeo-latinoamericana: desafíos y propuestas .....	27
<i>Raanan Rein</i>	
La faz ideológica del conflicto colonos/jca: el discurso del ideal agrario en las memorias de Colonia Mauricio .....	47
<i>Iván Cherjovsky</i>	
Prosopografía proxeneta: Inmigración judía, socorros mutuos y comercio sexual en la Argentina, 1906-1930 .....	67
<i>Mir Yafitz</i>	
De textiles robados y juegos ilegales: judíos, crimen e historias étnicas en Buenos Aires, 1905-1930 .....	93
<i>Mollie Nouwen Lewis</i>	

- En busca de un *pogrom* perdido: memoria en torno  
de la Semana Trágica de 1919 (1919-1999) ..... 121  
*Marcelo Dimentstein*
- “Judeocomunismo”: aproximaciones y derivaciones  
de una identidad política en conflicto ..... 143  
*Daniel Kersffeld*
- Judíos oriundos de Polonia en la Argentina:  
Construcciones identitarias y asociacionismo  
étnico hasta la segunda posguerra ..... 165  
*Daniel Bargman*
- Las identidades judeoalemanas. Alemanes antinazis  
y judíos de habla alemana en Buenos Aires  
durante la Segunda Guerra Mundial ..... 191  
*Germán C. Friedmann*
- Un catálogo en memoria del judaísmo polaco:  
la colección *Dos poylishe yidntum*, Buenos Aires,  
1946-1966 ..... 213  
*Malena Chinski*
- “Los libros que no deben faltar en ningún hogar judío”  
La traducción como política cultural, 1919-1938 ..... 239  
*Alejandro Dujovne*
- Discursos sobre la identidad nacional y la política  
en el debate entre los semanarios *Tribuna*  
y *Mundo Israelita* (1952-1954) ..... 263  
*Claudia Andrea Bacci*
- La creación de un judaísmo politizado. *Mundo Israelita*,  
identidades colectivas y una propuesta política  
judeo-argentina, 1960-1970 ..... 287  
*Beatrice Gurwitz*
- Cuando camino al *kibbutz* vieron pasar al Che.  
Radicalización política y juventud judía:  
Argentina 1966-1976 ..... 311  
*Adrián Krupnik*

- (Re)ligión, política y 'comunidad' judía:  
representaciones e imaginarios sociales  
en el contexto de la dictadura argentina ..... 329  
*Laura Schenquer*
- Discursos y representaciones en conflicto sobre la actuación  
de la comunidad judía durante la última dictadura militar:  
análisis de los Informes sobre "los detenidos-desaparecidos  
de origen judío", 1984-2007 ..... 351  
*Emmanuel N. Kahan*
- Representaciones y sentidos sobre la militancia religiosa:  
el caso de Jabad Lubavitch de la Argentina ..... 379  
*Damián Setton*



## Prólogo

### La cuestión judía como paradoja de la inclusión y la diferencia

*Elizabeth Jelin*  
CONICET-IDES

En su libro *Modernidad y Holocausto*, Zygmunt Bauman se plantea como objetivo superar la disociación a la que se había llegado en relación con el Holocausto. Parte de constatar que la memoria del Holocausto había sedimentado como “una tragedia que ocurrió a los judíos y solamente a los judíos y, en consecuencia, los demás podían expresar pesar, conmiseración, quizás inclusive intentar una apología, pero no mucho más que eso” (Bauman 1989, p. viii). Sostiene que concebir al Holocausto como propiedad de los judíos llevó a una producción especializada, con sus propias instituciones científicas, fundaciones y circuitos de conferencias, producción que se estableció con una mínima y tenue relación con las instituciones y los desarrollos de las ciencias sociales. Particularizada y marginalizada, esta producción ligada con el Holocausto nunca llegó a estar en el centro de las disciplinas, aunque les permitió verse libres y aun absueltas de preocuparse por el tema. Ésta es la justificación para su intención de interrogarse sobre las lecciones sociales, políticas y culturales que el Holocausto puede ofrecer a las sociedades contemporáneas. El intento consiste en “poner los resultados de los especialistas a disposición del uso general de las ciencias sociales, interpretarlos de una manera que muestre su pertinencia para los principales temas de la investigación sociológica..., sacarlos de su estatus marginal actual

y llevarlos hacia el área central de la teoría social y de la práctica sociológica" (Bauman 1989, p. xiii).

Empiezo este prólogo con esta referencia porque creo que, en ese extraordinario y muy premiado libro, Bauman nos está indicando un camino y nos está marcando una agenda intelectual que permita superar la segmentación y fragmentación de los campos del saber. En efecto, la investigación y la atención sobre temas judíos no sólo es llevada adelante principalmente por investigadores e investigadoras que se identifican como judíos, convirtiéndose en "propiedad" de los/as judíos/as. También tienden a quedar encerradas en la "especialidad" (enclaustrada) a la que se refiere Bauman. De ahí el desafío de reubicar esta investigación en otro lado, en el núcleo de las preocupaciones de las ciencias sociales contemporáneas, sin perder su especificidad.

En efecto, la indagación sobre lo judío tiene necesariamente que transitar permanentemente, de ida y de vuelta, sobre un puente que vincula lo propio de la comunidad con las diversas sociedades donde los/as judíos/as vivieron en sus múltiples escalas, desde una comunidad local pequeña hasta la sociedad mundial, y todas las escalas intermedias.

No es que no haya habido reflexión y análisis sobre las modalidades de vinculación entre lo judío y las sociedades en que los/as judíos/as han vivido. Todo lo contrario. La comunidad cuenta con una larga tradición de intelectuales letrados que han reflexionado permanentemente sobre el tema. En verdad, el dilema de la integración/separación de los/as judíos/as en las sociedades donde les tocó vivir fue una cuestión permanente, que hubo que resolver de manera práctica y política en cada contexto histórico. También fue tema de debate ideológico y político persistente entre los intelectuales judíos. Al menos desde la Ilustración, los grandes pensadores judíos se preocuparon por reflexionar intelectualmente acerca del lugar que el pueblo judío ocupaba o debía ocupar dentro de los Estados-nación europeos, tomando en cuenta cada circunstancia histórica específica en que les tocó vivir. El tema fue el eje de debate filosófico y político de la intelectualidad judía. Como muestra Dujovne (2008), la cuestión puede ser planteada como maneras de abordar la paradoja entre igualdad y diferencia –en pos de salidas que permitan encarar una igualdad con el resto de la humanidad y al mismo tiempo poder mantener la especificidad del "pueblo judío". Esta paradoja, que teóricamente fue desarrollada por pensadoras feministas, implica ver cómo de

manera reiterada a lo largo de la historia, cuando las mujeres demandan igualdad ciudadana, lo tienen que hacer en tanto mujeres, o sea marcando y reivindicando su especificidad y la diferencia de género (Scott 1996; Fraser 1997). Aplicar este modelo de análisis a las demandas de las comunidades judías, como lo hace Dujovne, constituye un paso en la dirección que Bauman nos invita a transitar.

Este libro se inserta en esa tradición "puente", con los dos referentes permanentemente presentes: la propia comunidad judía y la sociedad más amplia, en este caso la sociedad argentina. Acertadamente en mi visión, los y las autores/as de este libro trabajan sobre las prácticas e ideas de judíos y no judíos en su interacción, directa o simbólica. Esta frase parece sencilla y casi banal, pero esconde una estrategia de trabajo muy especial. En una época en que las preguntas acerca de la identidad étnica y grupal están a la orden del día –de moda, diría–, en este libro no se va a encontrar respuestas a la pregunta ¿qué es ser judío? si se las busca en respuestas verbales o en textos elaborados sobre ese tema. La pregunta tampoco es sobre la delimitación de las fronteras o límites entre lo judío y lo no judío, sobre quiénes quedan adentro y quiénes afuera. Más bien, se trabaja sobre prácticas concretas que ostensivamente "son" o "fueron" desarrolladas por judíos y judías –desde la publicación de libros hasta los enfrentamientos callejeros, desde la politización de la juventud hasta el comercio sexual, desde la actuación de las instituciones durante la dictadura hasta la manera de organizar una práctica religiosa y comunitaria específica–, cubriendo experiencias a lo largo de todo el siglo xx y comienzos del xxi. Y se lo hace con la intención de transitar también el puente entre los saberes especializados en lo judío y los paradigmas y conceptualizaciones de las ciencias sociales contemporáneas.

Esta estrategia rinde frutos, y permite insertar a este conjunto de trabajos en ese punto de convergencia de abordajes en el campo académico. Dentro del campo de estudios socioculturales –campo transdisciplinario, que ancla en temas y preguntas de la interacción social entre personas y grupos aprovechando herramientas analíticas que provienen de tradiciones disciplinarias (sea alguna de las líneas prevaletentes en las investigaciones históricas, antropológicas, sociológicas, políticas o psicológicas, para nombrar algunas de las disciplinas a las que los trabajos apelan)–, estos trabajos sobre lo judío en la Argentina dialogan

con los estudios sobre otras comunidades construidas alrededor de nociones de etnicidad, históricas o contemporáneas. Muestra de ello es que algunos fueron presentados en el **Coloquio "Comunidades Locales, Relaciones Transnacionales"** organizado por el Instituto de Relaciones Internacionales, UNLP, y el Instituto de Desarrollo Económico y Social, realizado en el IDES, Buenos Aires, 12 y 13 de mayo de 2009.

La mayor parte de los trabajos incorporados en este volumen se desarrollaron en un contexto institucional específico. No son artículos sueltos, sino que tienen algo de creación colectiva –ya que fueron discutidos en reuniones del Núcleo de Estudios Judíos que integra el Programa de Investigaciones Socioculturales del IDES –Instituto de Desarrollo Económico y Social– de Buenos Aires. Se trata de un marco institucional que estimula el diálogo y la interacción intelectual en un clima de autonomía académica y de desarrollo de capacidades críticas, que impulsa a jóvenes investigadores e investigadoras a desarrollar su potencial de innovación académica. El resultado son investigaciones que no son complacientes, que a veces muestran rasgos que activistas y líderes comunitarios gustarían no hacer tan visibles, que ponen en cuestión algunos de los sobreentendidos y supuestos del sentido en que una comunidad se piensa a sí misma y se presenta en la esfera pública. La autonomía de este grupo le permite a cada autor/a una mirada analítica que, haciendo uso de las herramientas conceptuales que ofrecen las ciencias sociales, desarrolle una indagación centrada en temas diversos, pero que en su conjunto ayudan a entender la ubicación de los/as judíos/as en la sociedad argentina, sus avatares y sus prácticas a lo largo de un siglo.

Cabe resaltar que no se trata de una obra integrada temáticamente, que cubra de manera sistemática todas las dimensiones pertinentes en todos los períodos históricos considerados. No es un rompecabezas completado con todas sus piezas. En verdad, no es un rompecabezas predefinido, sino una serie de hilos que parecen estar sueltos, pero que cuando se los va siguiendo van formando un entramado flojo, abierto a la posibilidad de seguir indagando y encontrando vínculos entre hilachas y nudos.

Como ya se mencionó más arriba, hay diversidad de temas. Algunos artículos están más centrados en el interior de la comunidad judía, otros transitan las tensiones y conflictos entre el ser judío y las inserciones (especialmente políticas)



en la sociedad argentina más amplia. Hay también importantes ausencias, que imagino marcan la agenda para el trabajo futuro. El desafío, sin embargo, sigue en pie: incorporar los temas ligados con lo judío en las tradiciones académicas de las ciencias sociales, donde género, clase y etnicidad/religión se combinan para definir modos de vida cotidiana, de organización social y política y de creación cultural.

en la sociedad argentina más amplia. Hay también importantes ausencias, que imagino marcan la agenda para el trabajo futuro. El desafío, sin embargo, sigue en pie: incorporar los temas ligados con lo judío en las tradiciones académicas de las ciencias sociales, donde género, clase y etnicidad/religión se combinan para definir modos de vida cotidiana, de organización social y política y de creación cultural.

### **Referencias bibliográficas**

- Bauman, Zygmunt, 1989. *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press. Traducción al español: *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur, 1997.
- Dujovne, Alejandro, 2008. "Entre el Iluminismo y la Shoá: paradojas del encuentro entre los judíos y la modernidad". *Prácticas de Oficio* N° 2, julio.
- Fraser, Nancy, 1997. *Iustitia interrupta: Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Scott, Joan W., 1996. *Only paradoxes to offer: French feminists and the rights of man*. Cambridge: Harvard University Press.

## Presentación

El presente libro reúne una serie de artículos producidos por investigadores de universidades nacionales y extranjeras vinculados en su mayor parte con el Núcleo de Estudios Judíos (NEJ) del Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Dicho Núcleo tiene por objetivo construir un área de estudios académicos sobre el colectivo judío argentino que contribuya tanto a analizarlo en su especificidad y en el marco de la más amplia diáspora judía, como a pensarlo como puerta de entrada al estudio de la sociedad argentina. Los textos buscan aproximarse a este objeto de estudio a través de la exploración de diferentes temas y períodos y desde diversos ángulos de análisis. No obstante ello, y como es evidente frente a un objeto complejo y multifacético, sus variadas expresiones están lejos de poder ser agotadas en un solo volumen. La riqueza de las experiencias identitarias de la historia de los judíos argentinos en el siglo xx da cuenta de un colectivo plural desarrollado en un intercambio permanente con el entorno social. En su seno encontramos liberales y comunista, sionistas y bundistas, peronistas y radicales, religiosos reformistas, conservadores y ortodoxos. La amplitud y complejidad del colectivo social judeo-argentino demanda la profundización de su estudio desde la perspectiva académica. El presente libro constituye un inicio y una apuesta a futuras iniciativas.

Los artículos reunidos en este libro se agrupan en tres secciones que se corresponden con tres momentos históricos sucesivos de la presencia judía en la Argentina. La primera parte, "El proceso formativo y la incorporación de los judíos a la vida argentina", nos muestra, a través de distintos acercamientos y casos, que la integración de los judíos al país durante las primeras tres décadas del siglo veinte no siguió un recorrido uniforme ni lineal, sino que, por el contrario, fue un proceso complejo que tuvo expresiones históricas muy disímiles.



La experiencia de la colonización agraria judía, una de las manifestaciones fundantes de la presencia judía en el país, es abordada por el texto de Iván Cherjovsky que da inicio a este trabajo colectivo. El autor hace foco sobre las contradicciones y tensiones culturales e ideológicas entre los colonos y los administradores de la sociedad filantrópica que financió y organizó estos asentamientos, la *Jewish Colonization Association* (Asociación de Colonización Judía). Esta aproximación, sustentada en memorias de colonos y en el estudio del discurso y las prácticas de esta asociación, ofrece al lector un punto de vista muy productivo para conocer la complejidad del universo social y cultural judío y las dificultades y desafíos materiales que debieron afrontar los inmigrantes y sus hijos.

Los dos artículos que le siguen, que corresponden a Mir Yarfitz y Mollie Lewis, nos invitan a recorrer los primeros años de la vida judía de Buenos Aires a través de un territorio marginado de los relatos épicos y celebratorios con que la comunidad judía se narró para sí y para otros su inserción al país. El texto de Yarfitz se adentra en una porción de la historia judía argentina que la memoria colectiva ha buscado reprimir u ocultar: la participación judía en la trata de blancas durante las primeras décadas del sig'o xx. Tanto durante la existencia de la Zwi Migdal, organización que llevó adelante esta actividad, como luego de su desaparición en 1930, las instituciones centrales de la vida judía procuraron aislarla. Primero de su vida comunitaria, y luego del recuerdo colectivo. No obstante, a pesar de la exclusión y la negación, es indudable que fueron parte del proceso de inmigración e integración al país. En su caracterización, Yarfitz logra reponer tramas sociales desconocidas y, en esa misma acción, cuestionar los presupuestos más arraigados de las perspectivas que han dominado el análisis hasta aquí. El artículo de Mollie Lewis nos propone un ángulo inusual para acercarnos a la interacción social de los judíos en la ciudad de Buenos Aires. Sigue las huellas de individuos judíos, hombres y mujeres, actuando como delincuentes o siendo víctima de ellos, descubriendo en esos márgenes de los periódicos y de los archivos policiales formas cotidianas de interacción social. Donde judíos y no judíos pugnaban por ser parte de una sociedad en formación. En esta presentación, el análisis del proceso social de inclusión de los judíos prescinde de los marcos institucionales comunitarios, lugares habitualmente recorridos por la mirada histórica.

Los artículos de Marcelo Dimentstein y Daniel Kersffeld nos presentan una dimensión central en el proceso de incorporación de los judíos al país, la política, a través de dos de sus posibles caras. El primer texto aborda la Semana Trágica y la memoria construida en torno de ella. Su abordaje, tal como lo demuestra el autor, se convierte en crucial para cualquier intento de pensar la larga historia de prejuicio y de violencia contra judíos. El artículo rastrea las alusiones a la Semana Trágica vertidas por diversos sectores políticos así como también su presencia en manifestaciones literarias. En lo tocante al colectivo judío, diferentes coyunturas históricas permitieron "activar" la memoria en torno de dichos sucesos entre diversos actores hacia el interior de la comunidad. Así, la memoria de la Semana Trágica devino, a lo largo del siglo xx, no sólo en una referencia ineludible para intentar comprender las raíces de la ola creciente de antisemitismo experimentada a partir de los años '50, sino también en una forma de posicionarse políticamente en la arena comunitaria. Por su parte, Kersffeld nos acerca a la relación entre judíos y política desde un ángulo distinto. En su artículo nos descubre la significativa presencia de hombres y mujeres de origen judío en los momentos iniciales del Partido Comunista Argentino. Esta constatación, mencionada por la historiografía pero apenas problematizada, se despliega en el texto a través de un recorrido sociológico por las trayectorias de los referentes más notables. Tras el análisis de la presencia de judíos en la escena política argentina, las páginas de ambos textos tejen en filigrana el problema sociológico acerca de la incidencia de la dimensión étnica en la vida política. Cuestión que, en un país marcado por la inmigración y por fuertes y muy disímiles tradiciones políticas, aún espera un tratamiento más detenido.

La segunda sección del libro pivotea sobre la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto. Los artículos que componen esta sección rastrean y abordan un conjunto de fenómenos sociales y culturales que de uno u otro modo son definidos por el ascenso del antisemitismo en Europa y la Argentina primero y el Holocausto después. Los primeros dos artículos exploran los modos en que la identidad judía se fue construyendo en la interpenetración de referentes identitarios religiosos, étnicos, nacionales, regionales, de clase e ideológicos. De esta manera, Daniel Bargman muestra en su texto cómo el proceso de construcción identitaria de los judíos provenientes de Polonia se realizó en el entramado de imágenes de sí

que remitían no sólo a lo "polonidad" sino a la región particular de procedencia de estos migrantes, a la identificación con el subgrupo ashkenazí y a los estigmas provenientes de la mirada de otros contingentes judíos, de los representantes diplomáticos de Polonia y de la sociedad argentina. El caso de los judíos provenientes de Alemania en el contexto de ascenso del nazismo, estudiado a continuación por Germán Friedmann, muestra tensiones similares donde se ponen en juego la pertenencia al espacio identitario judío y alemán. El autor analiza la problemática identitaria que recorrió las estrategias de autodefinition de grupos sociales penetrados por discursos provenientes de diferentes instancias de producción del sentido. ¿Cómo ser judío y alemán en el contexto de auge del nazismo?, ¿qué discursos se producían en ese entonces y qué identidades reivindicaban?

El ascenso del nazismo y el exterminio de millones de judíos en Europa no podía dejar de impactar en la construcción de la identidad dentro de la judeidad argentina. Así, tanto Bargman como Malena Chinski se concentran en los procesos identitarios vinculados con la memoria de esta tragedia. El artículo de Chinski explora esta problemática en detalle al analizar la producción editorial vinculada con el deber de memoria de quienes sobrevivieron a la matanza. Resulta interesante constatar: la reivindicación de una memoria judeo-polaca particular, es decir, la reproducción de un espacio identitario que particulariza, en términos de referentes nacionales y étnicos, la identidad judía. Distinto parece haber sido el objetivo de quienes, imbuidos en el liberalismo integracionista de las primeras décadas del siglo veinte y que comenzó a fracturarse con el ascenso del nazismo y el crecimiento del antisemitismo vernáculo, dieron forma a un proyecto editorial vinculado con la traducción al castellano y edición de libros de temática judía. El artículo de Alejandro Dujovne analiza la labor de producción editorial desplegada por Salomón Resnick y la Sociedad Hebraica Argentina en el período que va de fines de la Primera Guerra Mundial hasta el final del consenso liberal y comienzos de la Segunda Guerra. El trabajo se concentra en las problemáticas definidas por los emprendedores culturales, problemáticas relacionadas con la continuidad de la vida judía en el país y con la integración nacional en la sociedad argentina.

Este debate no se agota en el período estudiado por Dujovne, sino que cobra relevancia en la década del cincuenta, cuando se enfrentan dos proyectos identitarios que compitieron por detentar

la definición legítima del judaísmo: el sionismo y el comunismo (expresado en el progresismo icufista). El artículo de Claudia Bacci muestra la dinámica de estos conflictos a través del análisis de los artículos y editoriales publicados en los semanarios *Tribuna* y *Mundo Israelita* en el momento en el cual las instituciones judías vinculadas con el comunismo son expulsadas de los espacios centrales de la comunidad judía a raíz de los acontecimientos de Praga y Moscú en 1952 y 1953. Ambos proyectos tendieron a construir sus respectivos modelos identitarios en la confluencia de cuestiones relativas a la lengua, la ideología política y el debate entre integración y emigración a Israel. Si bien el conflicto entre sionistas y progresistas se puede remontar a los años '20, la configuración política de la postguerra, con la creación del Estado de Israel y la constitución de una estructura de poder mundial basada en la existencia de dos bloques, repercutirán en las particularidades locales bajo las que se expresará la dinámica de confrontación entre dichos proyectos identitarios.

La tercera y última sección del libro se compone de cinco artículos que ensayan distintas aproximaciones al pasado reciente argentino a través de las cuales el lector podrá observar las posiciones políticas y culturales que ordenaron y reordenaron la vida judía de Buenos Aires. Una manifestación clara de estos procesos fueron las tensiones que tuvieron lugar en el interior del campo judío en la década de 1960 con la emergencia en el país de lo que se conoce como "nueva izquierda". Así lo demuestran Bea Gurwitz y Adrián Krupnik, quienes abordan esta cuestión de manera complementaria. Gurwitz nos acerca al tema recorriendo el periódico *Mundo Israelita*. Allí, la autora encuentra un discurso producido por una elite responsable de los espacios judíos, la que se inquieta frente a la radicalización de los jóvenes judíos y, en consecuencia, plantea de qué manera atraer el interés de los mismos. A su vez, Krupnik estudia a las agrupaciones sionistas atravesadas por la conflictividad social del período y la decisión de muchos jóvenes de participar en política nacional. Frente a ellos, el autor nos presenta a un grupo sionista que exploró insertarse en política nacional sin eliminar sus reivindicaciones como grupo étnico particular.

Los dos artículos que le siguen exponen cómo estas discusiones y reconversiones dentro del universo judío se esfuman a partir del Golpe de Estado de 1976. El régimen militar controló incluso aquellos lugares en los que nunca intervino. Como señala

Schenquer, que en su trabajo exploró el caso de una pequeña congregación judía que optó por adscribir a una corriente religiosa, para alejar una posible relación con las organizaciones de izquierda prohibidas durante el período de la dictadura. Por su parte, Emmanuel Kahan analiza el mismo período pero desde una perspectiva diferente. A través de los documentos publicados por la DAIA (Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas) con posterioridad al período dictatorial, el autor descubre qué representaciones tenía esta entidad judía sobre el régimen *de facto*. La comparación de los sucesivos documentos le permiten identificar los desplazamientos de la memoria institucional sobre la dictadura en función de sus intereses presentes.

El artículo que cierra este libro pertenece a Damián Setton. El autor analizó el crecimiento en las últimas décadas del movimiento religioso ortodoxo *Jabad Lubavitch* en el contexto argentino. Setton realiza un recorrido histórico que alcanza hasta el presente, deteniéndose en particular en las estrategias de legitimación de este grupo religioso *jasídico* frente a otras propuestas identitarias judías que participan de la escena judía en el país. Para ello, son indagados los diferentes componentes identitarios de los *lubavitcher*. Especialmente, aquellos que son reconocidos como elementos "controvertidos" tanto por los actores sociales que sienten amenazada su identidad judía, como por otros investigadores que desde el saber científico analizan el fenómeno de este grupo religioso.

Como el lector podrá rápidamente apreciar al recorrer las páginas de la obra, los artículos en conjunto presentan un cuadro heterogéneo de la vida judía argentina. Y no es casual que así sea. El libro pretende proponer, a través de distintos casos, una mirada renovadora que contribuya a complejizar nuestra comprensión de la experiencia judía en el país.

# Historiografía judeo-latinoamericana: desafíos y propuestas

Raanan Rein<sup>1</sup>

## Presentación

A pesar de su relativa juventud, los estudios sobre el judaísmo de América Latina se han convertido en un área muy dinámica y diversificada de investigación académica, y ya cuentan con una amplia gama de escuelas, disciplinas y tendencias que extienden claramente los límites de este creciente campo.<sup>2</sup> En el proceso, y no por casualidad, varios aspectos de la vida judía en diversos países han recibido mucha atención de los investigadores, en detrimento de otros aspectos y distintos países que no fueron objeto de estudios tan profundos. Este desequilibrio debe ser abordado y subsanado, a medida que ampliemos las fronteras disciplinarias, temáticas y geográficas de nuestro campo.

<sup>1</sup> Quisiera agradecer al S. Daniel Abraham Center for International and Regional Studies y a la Cátedra Sourasky para Estudios Iberoamericanos, ambos de la Universidad de Tel Aviv, por su apoyo constante a mis investigaciones y publicaciones. Una versión preliminar de este ensayo está por publicarse en Jean A. Cahan y Amalia Ran (eds.), *Returning to Babel: Jewish Latin American Experiences and Representations*, Nebraska University Press, 2010.

<sup>2</sup> En 1982 tuvo lugar en Estados Unidos el primer congreso de estudios judíos-latinoamericanos. Ver Judith Laikin Elkin, ed., *Resources for Latin American Jewish Studies: Proceedings of the First Research Conference of the Latin American Jewish Studies Association*, Latin American Jewish Studies Association Cincinnati, 1984. Ver asimismo Judith Laikin Elkin, "Exploring the Jewish Archipelago in Latin America", *Latin American Research Review* 30, N° 3, 1995, pp. 224-38; Robert M. Levine, "Research on Brazilian Jewry: An Overview", *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* 20, N° 39-40, 1995, pp. 227-237; Naomi Lindstrom, "Recent Tendencies in Latin American Jewish Studies", *Shofar* 19, N° 3, 2001, pp. 23-32; Gilbert Merkx "Jewish Studies as a Subject of Latin American Studies", en Judith Laikin Elkin y Gilbert W. Merkx (eds.), *Jewish presence in Latin America*, Allen & Unwin, Boston, 1987, pp. 3-10.

Los breves relatos que traigo a colación seguidamente ilustran las cuestiones centrales que me gustaría brevemente tratar en este ensayo, en un intento preliminar de trazar un mapa de algunos de estos temas negligidos, tales como el mosaico de identidades de los judíos en América Latina y de aquellos judíos latinoamericanos que emigraron a Israel, los Estados Unidos y Europa.

**Relato N° 1:** hace un par de años asistí a una ceremonia de *bar mitzvá* en una comunidad reformista en Tel Aviv, donde ofició uno de sus dirigentes, el actor argentino-israelí Esteban Gottfried, quien entre otras cosas encarnó el personaje principal de una película sobre inmigrantes argentinos en Israel, titulada *Como peces fuera del agua*.<sup>3</sup> Gottfried habló aquel sábado por la mañana en hebreo con apenas un ligero acento que dejaba traslucir su español, una mezcla bastante similar a la de la mayoría de los presentes aquel día. Otro punto concomitante con lo latinoamericano fue que el *Sefer Torá*, los pergaminos con el texto del Pentateuco que utiliza dicha comunidad, fue donado por la comunidad Bet-El de Buenos Aires. Cuando la ceremonia terminó y la mayoría de los participantes se trasladó a la sala contigua para *kidush*, Gottfried cantó, ya en español y acompañado por el pianista, "El día que me quieras", uno de los tangos más famosos de Carlos Gardel, del que existe también versión en hebreo.

**Relato N° 2:** unos años antes estuve en Buenos Aires durante *Pesaj*, la Pascua hebrea. Fui invitado para la tradicional cena del *seder* a la casa de los primos de mi esposa. Alrededor de la mesa estábamos reunidos judíos y no judíos, askenazíes y sefaradíes. Las variadas fuentes servidas ofrecían a los comensales una combinación de manjares de la cocina judía de Europa Oriental con platos típicos argentinos, alimentos *kosher* para esa festividad, que tiene una legislación culinaria peculiar donde además de las leyes habituales no deben contener nada leudado, junto con alimentos *no kosher*. Como sonido de fondo, a lo largo de la cena, estaba el relato televisivo de un importante partido de fútbol que se disputaba esa noche. De vez en cuando, varios de los invitados, sobre todo algunos de los hombres, aunque no sólo ellos, desviaba su mirada hacia la pantalla para estar al tanto del resultado parcial como mínimo. En un momento

<sup>3</sup> *Like Fish Out of Water*. Dirigida por Yochanan Jorge Weller, Israel, 2007.

transnacionales y de identidades de todos los tipos, debemos ampliar los límites territoriales de nuestro campo para que permita la inclusión de latinoamericanos judíos que emigraron a otros lugares, tales como Israel, Estados Unidos y Europa, o sea "abrir fronteras rígidas y definiciones de lo que constituye 'lo latinoamericano'".<sup>5</sup>

¿Cuánto sabemos realmente acerca de las experiencias judías en el siglo xx en América Latina en general y en la Argentina en particular? Quisiera argumentar que, si bien se han formulado nuevas preguntas y temas que parecían haber sido ampliamente estudiados por los historiadores, nuestra relación con este campo deja no obstante mucho que desear. Esto se debe a varios hechos: la historiografía hasta ahora ha excluido las experiencias de la mayor parte de los judíos en América Latina, y tendió a mirar siempre a los judíos como víctimas en cualquier contexto dado. Los judíos han sido, de hecho, uno de los grupos de inmigrantes con mayor éxito en América Latina, y fueron parte integral en la formación de países como la Argentina. Habitualmente fueron colocados en la categoría de "blanco" en sociedades en las que se suele dar especial importancia a la gama entre negro y blanco. La experiencia urbana de los inmigrantes judíos podría suministrar material para estudios comparativos a una variedad de historiadores sociales. Además, un sesgo ideológico claro, sionista, condujo a evitar algunas cuestiones que podrían, Dios libre y guarde, deteriorar la imagen del Estado de Israel en esta región; por último, recientemente directores de películas de ficción y de documentales, novelistas y cantantes han extendido los límites del debate sobre los judíos latinoamericanos mucho más que historiadores, sociólogos o politólogos.

### **Hacia una normalización de la historiografía de los judíos-latinoamericanos**

Algunos años atrás Paula Hyman publicó un ensayo titulado "The Normalization of American Jewish History". Allí comienza relatando su propia experiencia con el programa de doctorado en la neoyorquina universidad de Columbia a fines de la década de los '60. Por aquel entonces, afirma, "era claro que la historia ju-

<sup>5</sup> Edna Aizenberg, "How a Samovar Helped Me Theorize Latin American Writing", *Shofar* 19, N° 3, 2001, pp. 33-40.



día estadounidense no cuadraba en los parámetros del campo”.<sup>6</sup> El argumento era que

“la vivencia judía en los Estados Unidos no era para nada parte integral de los estudios de la historia judía. Una razón era que optar por residir en Norteamérica significaba abandonar idiomas judíos... Otra razón, según se sostenía, era que los judíos en Estados Unidos no habían producido grandes filósofos que hayan enriquecido lo que se consideraba una tradición continua de la cultura judía. La comunidad judía estadounidense era también demasiado nueva para poder justificar un reclamo de un significado histórico duradero”.

Todo esto suena familiar a la mayor parte de los que nos dedicamos a estudiar la experiencia judía en América Latina. No obstante, mientras que Hyman puede afirmar que actualmente la historia judía estadounidense es ya un subcampo reconocido tanto dentro de la historia judía como de la historia contemporánea de los Estados Unidos, nosotros, o sea los investigadores de asuntos judíos latinoamericanos, estamos aún luchando para que se nos reconozca tal esta<sup>t</sup> us. No nos consideran marginales o exóticos como solían vernos hasta los años '70 u '80 del siglo pasado, pero nos queda un largo camino por recorrer. El eurocentrismo de los estudios judaicos fue reemplazado por un centrismo euro-estadounidense.

Este ensayo es en parte también una especie de manifiesto, un llamado o una convocatoria para normalizar la historia judía latinoamericana, así como para la desesencialización de los estudios judeo-latinoamericanos. En términos generales, la historiografía judía actual se caracteriza a veces precisamente por su esencialismo y su parroquialismo, o sea una naturaleza introspectiva, o endospectiva, junto a una falta de capacidad o de voluntad de analizar eventos y procesos en el contexto de las experiencias de otras comunidades con antecedentes y tradiciones similares, aunque no idénticos.

“Esencializar” significa atribuir una cualidad constitutiva fundamental e imprescindible a una persona, a una categoría social, un grupo étnico, una comunidad religiosa o a una nación. El esencialismo, pues, significa cualquier forma de análisis que hace caso omiso de los aspectos relacionales de la cultura o de la identidad del grupo y

<sup>6</sup> Paula E. Hyman, “The normalization of American Jewish History”, *American Jewish History* 91.3-4, 2003, pp. 353-359.

valora, en cambio, al sujeto mismo como una entidad autónoma, separada e internamente coherente que no se encuentra fragmentada ni ha sido tocada por fuerzas externas.<sup>7</sup> La esencialización se convierte inevitablemente en una representación que distorsiona y enmascara los rasgos característicos del grupo social o étnico en cuestión y tiende a silenciar inconsistencias internas.

La deconstrucción realizada por Homi K. Bhabha de la "nación" como un acto de "narración" revela la forma en la que las interpretaciones esencialistas del concepto de nación presuponen falsamente una continuidad independiente del tiempo y una unidad orgánica, al mismo tiempo que asumen la igualdad entre pares hacia adentro y la diferencia con lo externo o la alteridad.<sup>8</sup> De esta forma, el esencialismo garantiza la comodidad de la pertenencia social y el poder de la afiliación política, enfatizando la potencia de culturas distintivas para definir la experiencia en lazos fuertes, "sobrentendidos de por sí", en lo sentimental y cultural. La autoesencialización, como dispositivo retórico, se convierte en parte y en continente de comunidades imaginadas a las que convierte en entidades superiores desde el punto de vista "moral" o "religioso" que, en un nivel político, representa el desplazamiento y la devaluación total del "otro".<sup>9</sup> Como estrategia puede manipularse fácilmente para movilizar grupos para que entren en acción cuando haya competencia por territorios, recursos, poder político, prestigio o legitimación ideológica. Una de las características que distinguen los nuevos enfoques de los estudios judíos latinoamericanos que ofrecen diversos investigadores es el esfuerzo por desafiar el esencialismo que caracteriza a muchos de los estudios sobre la experiencia judía en este continente.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Véase Pnina Webner, "Essentialising Essentialism, Essentialising Silence: Ambivalence and Multiplicity in the Construction of Racism and Ethnicity," en Pnina Webner y Tariq Modood (eds.), *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Zed Books, Londres, 1997, pp. 226-256.

<sup>8</sup> Homi K. Bhabha, *Introduction to Nation and Narration*, Routledge, London, 1990, pp. 1-7.

<sup>9</sup> Edward W. Said, *Orientalism*, Vintage Books, Londres, 1978, pp. 22.

<sup>10</sup> Véase, por ejemplo, el número especial "The Jewish Diaspora of Latin America," *Shofar* 19, N° 3, 2001, director invitado: Nelson Viera; asimismo, el número especial "Gender, Ethnicity, and Politics: Latin American Jewry Revisited," *Jewish History* 18, N° 1, 2004, director invitado: Raanan Rein.

A mediados de 2008, la revista judía *The Forward* publicó un artículo titulado “¿Es Adam Sandler nuestra mejor mente judía?” El editor de la página web del *Forward*, Daniel Treiman, respondió con un enfático ‘sí’. Se refería allí a la película *Como si fuera la primera vez*, donde además del nombre del personaje principal, Henry Roth, no hay ninguna mención a judíos o la identidad judía. Sin embargo, al final del largometraje, en forma completamente inesperada, Sandler está de pie bajo un *jupá*, luciendo un *kípá* y un *talit*.<sup>11</sup>

Treiman afirma que “ser hoy en día un judío estadounidense es ser, como Sandler, una parte de la corriente, no algo fuera de ella. En nuestras vidas cotidianas, la mayoría de nosotros”, dice, “no somos diferentes de nuestros vecinos no judíos... Al mismo tiempo, no estamos avergonzados cuando se trata de expresar nuestro judaísmo. Quedar clavado bajo una *jupá* ya no es algo tan exótico”. Yo diría que mucho de esto es relevante también para judíos en América Latina, pero muy poco de esto puede encontrarse en la historiografía. En este sentido, podría preguntar, por ejemplo, si Daniel Burman y Marcelo Birmajer son las más grandes mentes de los judíos en la Argentina. En sus diversas películas, y muy particularmente en la galardonada: *El abrazo partido*, Burman se opone a la particularidad de la experiencia judía, ya que representa la vida de los judíos, italianos, asiáticos y otros grupos de inmigrantes de clase media que viven juntos, trabajan juntos y cada uno mantiene una relación de amor-odio con los demás.<sup>12</sup> La experiencia de los diversos grupos étnicos parece ser similar en muchos aspectos, así como sus estrategias para convertirse en argentinos. Incluso la condición diaspórica no aparece como un fenómeno exclusivamente judío en la película; en cambio destaca la contribución judía a los esfuerzos para modelar “la argentinidad”, la identidad colectiva de la Argentina.

<sup>11</sup> Daniel Treiman, “Is Adam Sandler our greatest Jewish mind?”, *Forward*, 27.6.2008.

<sup>12</sup> Sobre las películas de Burman, véase Carolina Rocha, “Identidad masculina y judía en la trilogía de Daniel Burman.” *Letras Hispanas* V. 4, 2007, <http://letrahispanas.unlv.edu/Vol4iss2/RochaF07.pdf>; idem, “Cine despolitizado de principio de siglo: *Bar El Chino* y *El abrazo partido*”. *Bulletin of Spanish Studies* 85, 3, 2008, pp. 335-349.

## La tensión entre etnicidad y nación

En el ensayo que publiqué hace algunos años junto con Jeffrey Lesser sosteníamos que la mayoría de los estudios sobre etnicidad hace hincapié en la excepcionalidad.<sup>13</sup> La asunción de la singularidad como una categoría de análisis *a priori* se manifiesta en los estudios en los que los puntos de referencia historiográficos son las experiencias de los miembros del mismo grupo en diferentes países. Esto sugiere que los judíos, por ejemplo, son una minoría diferente de otras y por lo tanto, cuando se estudia a judíos de la Argentina o de Brasil, uno sólo debería estar familiarizado con las experiencias de los judíos en Sudáfrica, por ejemplo, Canadá o Australia.

El excepcionalismo sugiere que la etnicidad es un fenómeno no-nacional y que los miembros del grupo étnico se encuentran separados de la cultura nacional o bien son sus víctimas. Esta tendencia no es exclusiva en los estudios académicos sobre judíos. La investigación sobre los latinoamericanos descendientes de japoneses, chinos y de libaneses, por ejemplo, solía presentar al grupo en primer y casi exclusivo lugar por su condición diaspórica.

De hecho, la etnicidad transnacional no es necesariamente un componente identitario más dominante que la identidad nacional. La investigación sobre judíos latinoamericanos podría concentrarse en la inserción en el contexto nacional a los efectos de poder comparar y tal vez crear zonas de contacto con otras minorías étnicas, como ser los inmigrantes con ascendencia polaca, japonesa, china, armenia, siria y libanesa. Un libro publicado recientemente en Buenos Aires puso de relieve, por ejemplo, la interacción social, cultural y económica entre inmigrantes judíos, cristianos y musulmanes llegados de Siria a la Argentina, al menos hasta los años '50 del siglo xx.<sup>14</sup>

En la introducción a la edición de 1997 de su libro *Comparing Jewish Societies*, Todd Endelman lamentaba el hecho de que historiadores de los judíos y su religión han sido un bloque conservador

<sup>13</sup> Raanan Rein y Jeffrey Lesser, "Nuevas aproximaciones a los conceptos de etnicidad y diáspora en América Latina: la perspectiva judía", *Estudios Sociales*, N° 32, 2007, pág. 11-30; Anthony D. Smith, *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, Oxford University Press, Nueva York, 2004.

<sup>14</sup> Susana Brauner, *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político: los judíos de origen sirio*, Lumiere, Buenos Aires 2009.

en la manera en que llevan a cabo su trabajo, renuentes, si no directamente contrarios, a introducir una dimensión comparativa a sus obras.<sup>15</sup> Al final de cuentas, dado su carácter diaspórico, la historia y las experiencias judías están mejor adecuadas para ser tratadas en forma comparativa que los campos más convencionales que se concentran en lo territorial.

En cualquier caso, no conozco ningún proyecto de investigación que haya sometido a prueba la relación interrelacionada y fluida entre la identidad nacional y la presunta primacía de la solidaridad diaspórica entre los judíos. Como escribiera en una ocasión Jorge Luis Borges refiriéndose al escritor Carlos M. Grünberg, se podría decir que los judíos argentinos siempre han luchado por ser "inequívocamente argentinos"<sup>16</sup>. De hecho, la tensión entre la etnicidad y la nación que revela este comentario bien podría ser un punto de partida para la investigación. Parece que los antropólogos, más que los historiadores, están empezando a adoptar este camino.

La investigación sobre la etnicidad en América Latina parte a menudo de la suposición de que los hijos y los nietos de los inmigrantes expresan una relación especial con el lugar de nacimiento de sus ancestros o con su patria imaginada. Implícita en esta hipótesis se encuentra la idea de que a las minorías étnicas no les corresponde un papel importante en la formación de una identidad nacional. Los estudios de judíos latinoamericanos, por ejemplo, asumen con frecuencia que la afiliación y el apoyo a organizaciones sionistas han sido sobre todo un apoyo al Estado de Israel.

Ya es hora de que los investigadores pregunten si la participación en la actividad sionista es necesariamente sobre la supuesta patria de Israel. Dicho de otra manera, ¿a qué patria se refiere en realidad la actividad sionista en América Latina? Eso y más, ¿constituye el apoyo a Israel un ingrediente principal de la identidad de los judíos de América Latina? Se trata de una posición muchas veces anunciada, pero que rara vez fue puesta a

<sup>15</sup> Todd M. Endelman (ed.), *Comparing Jewish Societies.*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1997).

<sup>16</sup> Jorge Luis Borges, "Prólogo", en C. M. Grünberg (ed.), *Mester de judería; prólogo de Jorge Luis Borges*, Editorial Argirópolis, Buenos Aires, 1940.

prueba.<sup>17</sup> Mi propia investigación realizada junto con Mollie Lewis sugiere que ser sionista en Argentina, por ejemplo, frecuentemente tuvo poco que ver con el Estado de Israel. Más a menudo, en cambio, se trataba de una parte de las estrategias adoptadas por judíos para convertirse en argentinos. Como todas las demás comunidades de inmigrantes, los judíos de la Argentina o de Brasil necesitaban tener su Madre Patria. Tal como los inmigrantes italianos contaban con Italia y los inmigrantes españoles con España, los judíos tenían su propia madre patria imaginada, Sión o Israel. Esta variante del sionismo era parte de los esfuerzos para modelar identidades nuevas y convertir a la Argentina en un hogar, enfatizando más la idea de una nación de origen que un proyecto político para garantizar el futuro.<sup>18</sup> Convertirse en argentino mientras se conserva la condición judía, sin necesidad de mudarse a Palestina, tal fue el objetivo principal de numerosos judíos. Un trabajo sociológico recientemente publicado por Arnd Schneider que trata sobre ciudadanos argentinos que han obtenido pasaportes italianos sugiere que la titularidad de un pasaporte extranjero es un punto fundamental para la identidad de la clase media **argentina** contemporánea.<sup>19</sup>

Además, debido a que los partidos políticos sionistas conquistaron las comunidades organizadas a comienzos de la década de 1950, la historiografía tendió a prestar poca atención a no-sionistas en América Latina, sea individualmente o como corriente. Sus experiencias y sus esfuerzos por integrarse a la sociedad argentina o mexicana se encontraron en los márgenes de las narrativas actualmente dominantes o hegemónicas de la judería latinoamericana. Entre las excepciones recientes encontramos algunos de los trabajos de los miembros del Núcleo de Estudio Judíos que despliega sus tareas en el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES).

<sup>17</sup> Amalia Ran, "Israel: An Abstract Concept or Concrete Reality in Recent Judeo-Argentinean Narrative?" en D. W. Foster (ed.), *Latin American Jewish Cultural Production*, Vanderbilt University Press, Nashville, 2009, pp. 24-40; ver también su tesis doctoral, "Hechos de orillas: Nuevos modos de expresar la identidad judeo-argentina contemporánea", UMD, 2007.

<sup>18</sup> Raanan Rein y Mollie Lewis, "Judíos, árabes, sefardíes, sionistas y argentinos: el caso del periódico *Israel*" en R. Rein (coord.), *Árabes y judíos en Iberoamérica - Similitudes, diferencias y tensiones.*, Tres Culturas, Sevilla, 2008, pp. 83-115.

<sup>19</sup> Arnd Schneider, *Futures Lost: Nostalgia and Identity among Italian immigrants in Argentina.*, Peter Lang, Nueva York, 2000.

Numerosos investigadores sugieren que la "patria" étnica tiene un compromiso con sus comunidades en la diáspora. Esto resulta de la suposición, que con frecuencia no fue sometida a prueba, de que el centro de la identidad colectiva étnica debe estar fuera del país de residencia. Refleja asimismo una relativa falta de debate acerca de la ubicación del centro de la diáspora y de su periferia. Los estudiosos suelen suponer que Israel tiene un compromiso particularmente profundo para con los judíos latinoamericanos y que sus intereses son similares o complementarios a los suyos.

Trabajos recientes desafían esta hipótesis y sugieren que el vínculo entre la diáspora judía y el Estado de Israel, al menos en las últimas décadas, es similar a otros vínculos entre diásporas y naciones.<sup>20</sup> De hecho, muchos israelíes consideran la diáspora judía con cierto desdén, y los modeladores de la política del Estado hebreo demuestran muchas veces poca sensibilidad hacia las necesidades y sensibilidades de comunidades judías en América Latina vistas en forma particular. Esta actitud se ha visto reflejada, por ejemplo, en la decisión del gobierno israelí de limitar la ayuda extendida a judíos argentinos que eran víctimas de la dictadura argentina, a los efectos de continuar manteniendo buenas relaciones con la junta gobernante.<sup>21</sup> Esta actitud de "realpolitik" combina el fundamento sionista de "negación de la diáspora" con una convicción contemporánea en Israel de que los judíos de la diáspora deben mantener una conexión unidireccional que incluya la lealtad, el apoyo moral y político y la asistencia financiera a Israel.

Los estudiosos de la etnicidad en América Latina suponen con frecuencia que el legado convierte a una persona en miembro de una comunidad étnica. Esta escuela refleja así la posición de muchos latinoamericanos que creen lo mismo. Sin embargo, cuando uno examina la exogamia, las tasas son a menudo superiores al cincuenta por ciento y muchas personas no se consideran (o quieren ser consideradas como) miembros de una comunidad étnica

<sup>20</sup> Véase, por ejemplo, Gabriel Sheffer, "Is the Jewish Diaspora Unique? Reflections on the Diaspora's Current Situation." *Israel Studies* 10, 1, 2005, pp. 1-35.

<sup>21</sup> Véase Raanan Rein y Efraim Davidi, "A Jewish Hero Becomes an Enemy of the People of Israel: The Timerman Affaire, the Israeli Establishment and the Hebrew Press", *Israel (Studies in Zionism and the State of Israel)*, N° 15, 2009, pp. 167-191.

formalmente constituida. Hay numerosos estudios de los líderes y las instituciones de comunidades étnicas, pero muy pocos sobre lo que podría denominarse "carentes de afiliación étnica".

Esta tendencia general se repite en los estudios de judíos latinoamericanos. La investigación ha ignorado al cincuenta por ciento (o más, en muchos lugares) de judíos que estaban o no están afiliados a instituciones judías. El término frecuentemente utilizado "comunidad judía" es engañoso si se refiere sólo a aquellos afiliados a las organizaciones judías, sinagogas, clubes sociales o movimientos juveniles. La documentación de las historias de vida y la recuperación de la memoria de judíos no afiliados nos proporcionará lecciones importantes sobre la índole de la identidad nacional y la identidad étnica. Podrían investigarse temas como casos de matrimonios entre judíos y no-judíos, o individuos que expresan una identidad judía basada en la cultura y no en la religión o la etnia, y los autores que no manifiestan explícitamente su judaísmo.

### **De los discursos públicos a las prácticas sociales o el trecho entre dichos y hechos**

Buena parte de los estudios sobre la etnicidad latinoamericana señala acertadamente que los discursos de las mayorías dominantes son frecuentemente racistas. Sin embargo, a menudo existe una brecha gigantesca entre la retórica y la práctica social. Como se sabe, las expresiones racistas no han impedido a muchos grupos étnicos de América Latina entrar en los sectores políticos, culturales, económicos y sociales dominantes. Sin embargo, los investigadores que se concentran en el discurso tienden a encontrar víctimas, sugiriendo muchas veces que el racismo representa una estructura absolutamente hegemónica. Por lo tanto, la formación de la identidad étnica parece basarse fundamentalmente en la lucha contra la discriminación y la exclusión. En cambio, aquellos que ponen el foco en el estatus social llegan a una conclusión diferente. Ellos sugieren que el éxito entre latinoamericanos de origen asiático, mesoriental y judío los coloca en la categoría de "blancos".

El caso de los estudios sobre judíos latinoamericanos es digno ejemplo de ello. La literatura es casi uniforme al sugerir que el antisemitismo en América Latina es más fuerte que en otras regiones del mundo. Uno puede tener la impresión de que la vida de los judíos en el continente ha sido insoportable, una pesadilla



continua. Sin embargo, incluso Haim Avni, cuyo trabajo se centra a menudo en el antisemitismo, ha indicado acertadamente el “foco sobredesarrollado de la energía investigativa [sobre] el antisemitismo”.<sup>22</sup>

En su cuento “Con todo lo que soy...”, Ana María Shua relata el viaje que hizo con su familia a Estados Unidos en la década de 1960:

Los tíos y primos yanquis se sorprenden de que podamos vivir cómodamente en un país nazi como la Argentina. Tratamos de persuadirlos de todas las formas posibles de que Argentina no es un país nazi, aunque haya algunos grupos antisemitas,... Tratamos de persuadirlos de que nuestra colectividad judía, una de las más grandes del mundo, vive cómodamente integrada en la Argentina, (...) tratamos de persuadirlos de que tanto mis padres como nosotras fuimos siempre a la escuela y la universidad pública sin sufrir la más mínima discriminación, pero ellos nos miran compasivamente y no nos creen. Ellos han leído que nuestro país es nazi, lo leyeron en libros, en diarios y en revistas, y están convencidos de que nosotros estamos tan acostumbrados a la persecución y al maltrato que ya no los notamos.<sup>23</sup>

Al mismo tiempo, la historiografía descuidó la rica cultura de la vida cotidiana creada por inmigrantes judíos (en su mayoría, aunque no exclusivamente, de la Europa del Este), y especialmente por sus hijos. Surge la necesidad urgente de cambiar el enfoque hacia una nueva historia social y cultural que explore el

<sup>22</sup> Haim Avni, “Post-War Latin American Jewry: An Agenda for the Study of the last Five Decades,” en Sheinin y Barr (eds.), *The Jewish Diaspora in Latin America: New Studies on History and Literature*, Garland, Nueva York, 1996, pág.: 3-19. En sus trabajos recientes, Bernardo Sorj definió la mayor parte de los estudios sobre el antisemitismo en Brasil como sumamente inflados y exagerados. Véase, por ejemplo, Bernardo Sorj, “Brazilian Non-Anti-Semite Sociability and Jewish Identity” en Judit Bokser Liwerant, Eliezer Ben-Rafael, Yossi Gorny, y Raanan Rein (eds.), *Jewish Identities in an Era of Globalization and Multiculturalism: Latin America in the Jewish World.*, Brill, Leiden y Boston, 2008, pp. 151-169.

<sup>23</sup> Ana María Shua, “With All that I Am”, in Marjorie Agosin, ed., *Talking Root: Narratives of Jewish Women in Latin America.*, Ohio University Press, Athens-Ohio, 2002, pp. 259-60.

papel activo desempeñado por estos judíos en la modelación de su mundo y sus relaciones con las poblaciones mayoritarias; será una historia que incorpore gamas considerablemente más amplias de las experiencias vividas y se refiera a las formas en que la gente concibió los acontecimientos sociales circundantes. Esta concepción se refleja en la definición de cultura ofrecida por el historiador Peter Burke, en su *Popular Culture in Early Modern Europe*: "un sistema de significados, actitudes y valores compartidos y las formas simbólicas en las que se manifiestan".<sup>24</sup> Ése es el material de vidas cotidianas, con sus comprensiones, sus sentimientos y sus respuestas comunes.<sup>25</sup>

Gran parte de la literatura da la impresión equivocada de comunidades étnicas de descendientes de inmigrantes homogéneas y no estratificadas. Latinoamericanos originarios de Asia y de Medio Oriente parecen estar de manera uniforme en la clase media o superior, una posición enfatizada por el foco puesto por investigadores en historias de éxito como Alberto Fujimori (Perú), Celso Lafer (Brasil) o Carlos Saúl Menem (Argentina). Esta imagen resulta aún más acentuada cuando se trata de judíos latinoamericanos, que aparecen en los estudios como si en forma exclusiva y rápida pasaron a formar parte de las clases medias a medias-altas. La sensación al leer dichos textos es como si todos los judíos en el continente fuesen siempre blancos y ricos.

Esta premisa errónea lleva a muchos estudiosos a no considerar siquiera la investigación sobre la clase obrera judía o de judíos pobres. ¿Podría ser que simplemente no cumplieran con nuestro mito de celebración del éxito de los judíos que se trasladaron de la zona de residencia en Europa Oriental a las Pampas y muy rápidamente se convirtieron en una comunidad de clase media? Éste fue, sin duda, el caso de muchos judíos argentinos, pero no el de todos ellos. En un estudio reciente que publiqué sobre la segunda línea del liderazgo peronista,<sup>26</sup> me sorprendí al ver la

<sup>24</sup> Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Temple Smith, Londres, 1978, pág. xi.

<sup>25</sup> Raymond Williams lo llamó "una estructura de sentimientos" en su famosa obra *The Country and the City*, Oxford University Press, Nueva York, 1975, pág. 158.

<sup>26</sup> Raanan Rein, *Juan Atilio Bramuglia: Bajo la sombra del líder. La segunda línea de liderazgo peronista*, Lumiere, Buenos Aires 2006.

importancia del papel desempeñado por judíos en el movimiento obrero organizado, y cuántos de ellos se convirtieron en seguidores de Juan D. Perón, aunque casi nadie parece haberse interesado en ellos hasta ahora.

Hay, sin embargo, otros enfoques. En primer lugar, podemos aprender una lección de los estudiosos del cine que han señalado acertadamente que en Hollywood, por ejemplo, un apellido "no judío" no es necesariamente una persona no judía. ¿Quién sabe lo que aprenderíamos acerca de etnicidad con la biografía del periodista y político argentino Emilio Perina, nacido Moisés Konstantinovsky? ¿O la del popular periodista deportivo del mismo país, Luis Elías Sojit, nacido con el apellido Shojjet? En segundo lugar, los discursos del antisemitismo, incluso cuando emergen desde centros de gran poder político, no siempre se traducen en opresión absoluta. Discutir los discursos racistas, junto con la movilidad social individual y grupal puede llegar a cambiar nuestra comprensión tanto acerca de la naturaleza de la opresión como de la del éxito. En tercer lugar, cabe preguntarse si efectivamente la identidad de un grupo minoritario es ante todo una reacción a la intolerancia de la sociedad. Los estereotipos funcionan a menudo por sus supuestos positivos y hay una distinción entre judeófobos (aquellos que odian a todos los judíos) y antisemitas (aquellos que tienen algunas o muchas nociones grupales estereotipadas negativas sobre judíos). Por otra parte, aquellos que expresan los estereotipos negativos acerca de judíos (o de cualquier otro grupo étnico) pueden sostener también los estereotipos positivos.

### **Lagunas en la historiografía contemporánea**

Hay un número de otras áreas de los estudios étnicos latinoamericanos en general y en los estudios judíos latinoamericanos en particular, que han sido investigados por debajo de su potencial. Entre ellas se destaca la cuestión de género. Las investigaciones sobre mujeres judías en América Latina de los siglos *xx* y *xx* se centran frecuentemente en prostitutas o en novelistas, aunque evidentemente las mujeres judías han desempeñado papeles fundamentales en todos los aspectos de la sociedad. Como lo ha puesto de relieve Sandra McGee Deutsch en el caso argentino, "las mujeres judías están prácticamente ausentes de las fuentes históricas

secundarias. Su estudio es vital por su propio bien, para recuperar las voces y relatar las historias no contadas de la mitad de la población judía a la que no se oyó aún".<sup>27</sup> La misma afirmación es válida para los niños y las minorías sexuales.

Otra cuestión se refiere a la presentación de comunidades étnicas homogéneas (es decir, la comunidad "judía", la comunidad "árabe", la comunidad "asiática"). Si bien las diferencias son a veces más refinadas (japoneses, chinos o indios; sirios, libaneses o palestinos), la literatura es básicamente monolítica y centrada en la comunidad colectiva. El examen de grupos étnicos *a grosso modo* ignora divisiones intraétnicas que frecuentemente se han repetido durante muchas generaciones. El número de oriundos de Okinawa entre los nikkei de América Latina es muy grande, como lo es el número de musulmanes entre los inmigrantes de Oriente Medio, quienes son presentados a menudo por investigadores como mayormente cristianos.

Entre los judíos latinoamericanos existe una relativa falta de investigación sobre los sefaradíes. Cuantitativamente menos en número, más tradicionalistas y menos activamente sionistas, los sefaradíes no siempre son considerados una parte importante de la historia. Su condición de minoría dentro de una minoría hace suponer que su historia es menos crucial para nuestra comprensión de la experiencia judía en el continente. El trabajo de Adriana Brodsky es una importante contribución en este sentido.<sup>28</sup>

Como fuera, los investigadores han exagerado probablemente en sus descripciones de las diferencias religiosas y culturales entre los askenazíes y sefaradíes, así como en lo que respecta a su supuesta falta de interacción. En todo caso, los judíos sefaradíes se han dividido (como los askenazíes) por país y ciudad de origen.

El tamaño de un grupo minoritario no debería ser un criterio a la hora de decidir la atención que se debe invertir en su investigación. Algunas comunidades y subcomunidades numéricamente pequeñas nos pueden enseñar mucho sobre las relaciones

<sup>27</sup> Sandra McGee Deutsch, "Changing the Landscape: The Study of Argentine Jewish Women and New Historical Vistas", *Jewish History* 18, N° 1, 2004, pp. 49-73.

<sup>28</sup> Adriana Brodsky, "The Contours of Identity: Sephardic Jews and the Construction of Jewish Communities in Argentina, 1880 to the Present", Tesis doctoral, Duke University, 2004.

étnicas, como fue el caso del estudio de Leo Spitzer acerca de los judíos en la nación virtualmente ignorada de Bolivia, que se ha convertido en un modelo para el estudio de la etnicidad, la diáspora y la memoria.<sup>29</sup>

Además de la necesidad de trascender los límites disciplinares, también debemos considerar la posibilidad de ampliar el territorio geográfico estudiado. Hace unos años hubo un debate entre los miembros de la Asociación de Estudios Judaicos Latinoamericanos (LAJSA) acerca del programa de una de sus conferencias en cuanto a si era legítimo incluir ponencias dedicadas a judíos latinoamericanos que vivían en Israel. Mi respuesta a esa pregunta es clara. Creo que los judíos-israelíes originarios de América Latina deben incluirse en este campo de investigación. Durante las primeras décadas desde la creación del Estado, estos israelíes trataron de ocultar o reprimir el componente latinoamericano de su identidad. Sin embargo, la sociedad israelí ha pasado por un profundo cambio, en parte debido a la inmigración masiva procedente de la ex Unión Soviética en la década de 1990. Seguir utilizando el nombre diaspórico, la lengua materna y manteniendo características culturales de su país de origen es algo socialmente mucho más legítimo hoy en día.

Los israelíes que emigraron recientemente de América Latina aprovechan este nuevo clima cultural e intelectual y ya no dudan en mostrar públicamente (o, en el caso de los inmigrantes mayores, de reafirmar) el componente latinoamericano de su identidad.<sup>30</sup> En el verano de 2009 fui con mi esposa al así llamado "Festival de la Argentina en Israel" en la ciudad de Rishon Le-Zion. Alrededor de 3.000 israelíes latinoamericanos se habían reunido allí. Algunos de ellos vinieron a escuchar al cantante León Gieco, pero para la mayoría de ellos era un acto de afirmación de la diáspora y la visualización de su identidad latinoamericana. El mismo argumento puede ser utilizado con el fin de incluir en nuestro análisis a la creciente población de judíos latinoamericanos en los Estados Unidos.

<sup>29</sup> Leo Spitzer, *Hotel Bolivia: The Culture of Memory in a Refuge from Nazism*, Hill and Wang, Nueva York, 1998.

<sup>30</sup> Luis Roniger y Deby Babis, "Latin American Israelis: The Collective Identity of an Invisible Community," en Judit Bokser Liwerant *et al.* (eds.), *Jewish Identities in an Era of Globalization and Multiculturalism*, Brill, Leiden, 2009, pp. 297-320.

## Conclusión

Si uno analiza los programas de congresos recientes sobre estudios judíos de América Latina se dará cuenta de la dedicación a determinados temas y la falta de investigaciones en otros. El antisemitismo, el Holocausto, el sionismo y el Estado de Israel son a menudo importantes.

La Argentina, Brasil y México pasan a ocupar el centro del escenario. Los judíos askenazíes atraen la mayor parte de la atención de la investigación. Todos los temas tratados en estos encuentros fueron de importancia, pero la impresión con la que salí de ellos era que estábamos muy lejos del proceso de normalización como el que pasaron los estudios de los judíos norteamericanos. Mientras Paula Hyman podría mencionar en su ensayo diversos estudios comparativos de la vivencia italiana, la irlandesa, polaca o judía en los Estados Unidos, no se podría decir lo mismo en el caso de los estudios judíos latinoamericanos. También brillan por su ausencia estudios de historia social, cultura popular y cuestiones de género.

Me gustaría hacerme eco del llamado de Edna Aizenberg a "una pluralización de nuestra disciplina para lograr una diversidad caleidoscópica dentro de una unidad envolvente",<sup>31</sup> pero al mismo tiempo me gustaría ir un paso adelante y sugerir que todas las premisas comúnmente admitidas se conviertan en temas de investigación que se cuestionen y sean vueltos a examinar por especialistas que no dan nada por sentado. Tal como comentaba con mi colega Jeffrey Lesser, hay una necesidad de "nuevos estudios étnicos para América Latina" y el estudio de los judíos latinoamericanos puede servir como una lente, o al menos como un ejemplo de cómo podría hacerse.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Aizenberg, "How a Samovar Helped Me Theorize Latin American Writing".

<sup>32</sup> Jeffrey Lesser y Raanan Rein (eds.), *Rethinking Jewish-Latin Americans.*, University of New Mexico Press, Albuquerque, NM, 2008.

## Glosario

*Kidush*: santificación. Bendición que se recita sobre el vino.

*Seder*. Lit. orden. El término refiere a la ceremonia correspondiente a la cena de Pesaj, festividad que conmemora el éxodo de los hebreos de Egipto.

*Kosher*: "apto para el consumo". Alimento que responde a las leyes bíblicas y posteriores estipulaciones rabínicas respecto de la distinción entre alimentos permitidos y prohibidos y a sus combinaciones.

Jupá: palio nupcial.

*Kipá*: gorra.

*Talit*: manto con el cual los hombres se cubren durante la plegaria matutina. En el judaísmo reformista, a las mujeres les está permitido usarlo, no así en el judaísmo ortodoxo. En la ceremonia de casamiento, el *talit* es utilizado para cubrir a la pareja.

(Glosario confeccionado por comité editorial)

# **La faz ideológica del conflicto colonos/JCA: el discurso del ideal agrario en las memorias de Colonia Mauricio**

*Iván Cherjovsky*

## **Introducción**

Pasados dos años de la llegada del Wesser con los pioneros de Podolia a bordo, y luego de haber estudiado las condiciones del país con el objeto de iniciar en él su tarea filantrópica, en 1891 se establece en la Argentina la Jewish Colonization Association (JCA), la singular empresa de colonización agrícola creada por el barón Mauricio de Hirsch en consonancia con el ideal de productivización de los judíos que fuera signo de la época. Ideada durante la coyuntura expulsora de la Rusia zarista, la JCA brindó a miles de personas la posibilidad de dejar el convulsionado este europeo para recomenzar sus vidas como agricultores en la pampa. Sin embargo, a pesar de su carácter de emprendimiento étnico y filantrópico, y aun cuando su economía era sólida, las relaciones entre colonos y colonizadores estuvieron signadas por un arduo conflicto que derivó en la disolución temprana de la colonia. Abordaremos los pormenores del conflicto en la segunda sección de este trabajo. Antes, permítasenos echar una mirada a sus posibles causas, aún no del todo claras.

Uno de los argumentos esgrimidos es que la compañía perjudicó a los colonos al cometer errores de planificación y desempeño debidos a su inexperiencia en materia de colonización. Si bien esto parece haber sido cierto, resulta al menos curioso. Aunque los contratiempos climatológicos de sus primeros cinco años en el campo, sumados a la crisis económica que vivió el país a comienzos de la década de 1890, causaron zozobra al proyecto, no cabe duda de que, al momento del arribo de la JCA al país, la colonización agrícola era una actividad económica consolidada, que había gozado incluso de una suerte de "edad de oro" durante el decenio anterior. Merced a la experiencia de emprendimientos desarrollados principalmente en las provincias de Santa Fe y Entre



Ríos desde la década del cincuenta, para 1891 varios de los inconvenientes iniciales en materia de colonización habían sido sorteados. Las empresas colonizadoras habían capitalizado esa experiencia y mejorado su rendimiento en múltiples aspectos, desde el perfeccionamiento en la selección de colonos, tierras y cultivos, hasta la redacción de contratos razonablemente beneficiosos para todas las partes involucradas. Además, el país contaba con una legislación adecuada en materia de inmigración y con una red ferroviaria capaz de transportar la producción agrícola hasta los puertos de ultramar. Varios colonos italianos, suizos o alemanes habían progresado rápidamente, ampliando y diversificando sus explotaciones, y algunos de ellos hasta habían montado sus propias empresas colonizadoras en sociedad con firmas extranjeras. Por otra parte, hacía tiempo que la agricultura había perdido su estigma colonial de tarea primitiva, que conviene "dejar en manos de los esclavos". Ahora, en cambio, era considerada por la elite dirigente como una actividad con dones civilizatorios, y como el camino idóneo para combatir el latifundio e impulsar la formación de una clase media rural sólida y duradera.<sup>1</sup>

Investigadores como Haim Avni, Judith Laikin-Elkin, Boleslao Lewin, Leonardo Senkman y Susana Carioli coinciden en cuanto a la centralidad del conflicto en la agenda de problemas que debió enfrentar la JCA, pero suelen resaltar una causa menos coyuntural: las marcadas diferencias socioculturales e identitarias que separaban a ambos grupos. En efecto, muchos de los colonos eran inmigrantes empobrecidos que, a diferencia de los administradores, europeos seculares de clase media oriundos de los países occidentales, provenían de regiones rezagadas aún en materia de desarrollo político y económico. Desde el punto de vista del culto, llevaban todavía una forma de vida religiosa tradicional, y aun los numerosos colonos *maskilim*, partidarios de la modernización, eran conocedores y respetuosos de la liturgia. No resulta extraño entonces que, en un contexto histórico signado por la idea de progreso, parte del personal de la JCA los considerara gente primitiva o atrasada. Para peor, había problemas de comunicación, ya que

<sup>1</sup> Véase al respecto E. Gallo, *La pampa gringa*, Edhasa, Buenos Aires, 2004; J. Djenderedjian, *Gringos en las pampas*, Sudamericana, Buenos Aires, 2008; G. Gori, *Inmigración y colonización en la Argentina*, Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1964.

fueron pocos los administradores hablantes de ídish, la lengua intracomunitaria que compartían los colonos más allá del origen geográfico particular de los distintos grupos. Por supuesto, hubo excepciones. Algunos administradores fueron muy queridos, e incluso mostraron una eficiencia notable, como en el caso de Miguel Cohen, quien llegó a desafiar a la compañía con tal de impulsar el desarrollo económico de Moisés Ville, volcando la producción de la colonia al cultivo de forrajes. En resumen, según este punto de vista, el tema de fondo en el conflicto se relaciona con la tensión existente entre ambos grupos en virtud del encuentro entre una identidad judía tradicional y otra moderna. Dicha tensión entre judíos tradicionalistas y seculares excedió el campo al que se refiere este artículo, y se relaciona con el largo proceso de emancipación en la Europa del siglo XIX.

Nuestro enfoque avanza en esta misma dirección, y se interna en los terrenos de la identidad y la ideología. La hipótesis que presentamos sugiere que, dentro de una pluralidad de causas, el conflicto se vio exacerbado por la contradicción entre el espíritu filantrópico y el ideal productivista, es decir, entre los fines humanitarios de la compañía y su postura ideológica respecto de cómo debía resolverse el problema de la identidad judía en el mundo del estado nación moderno. En esta línea, y visto a la distancia, el proyecto de colonización de la JCA se inscribe dentro del abanico de respuestas ideadas por los judíos ante la situación expulsora de fines del siglo XIX y, de modo más extenso, ante el problema de la secularización y de la asimilación cultural. En el plano identitario, esas respuestas fluctuaron entre la búsqueda individual de una completa asimilación a las sociedades receptoras y la elaboración de proyectos colectivos tendientes a reconfigurar la etnicidad. Es entre estos últimos, de los que quizás el sionismo sea el ejemplo mejor conocido, que se ubica el plan de la JCA, por lo que cabe aquí preguntarnos: ¿en qué consistió su propuesta con respecto al problema de la identidad judía? Si bien los colonos fueron instalados en comunidades étnicamente cerradas, la compañía siempre manifestó el deseo de impulsar su rápida integración en la sociedad local. Aun cuando esto pueda parecer contradictorio, lo cierto es que el aislamiento fue relativo, ya que, como se aprecia en las memorias y en la literatura de los colonos, éstos mantenían trato cotidiano con agricultores e inmigrantes de otras nacionalidades, con criollos, con gauchos y hasta con algunos indios. Además, la JCA se ocupó de que al menos sus hijos aprendieran el

castellano, y también de que recibieran una educación argentina que, acorde con los programas oficiales del Estado, les inculcara sentimientos de pertenencia a la comunidad nacional. Esta inquietud llevó a la compañía a crear una red de más de setenta escuelas rurales, y a "importar" maestros judíos con conocimientos del español provistos por la Alliance Israélite Universelle. Al mismo tiempo, la JCA también veló por el mantenimiento de cierto grado básico de continuidad cultural e identitaria, para lo cual incluyó en sus programas escolares contenidos históricos y religiosos hebreos, a la vez que proveyó a los colonos de los elementos básicos necesarios para el culto, como sinagogas, baños rituales o libros de oración. El hecho mismo de haber creado colonias exclusivamente judías puede interpretarse también en esta dirección, ya que el proyecto original preveía la existencia de asentamientos mixtos, cosa que luego no se concretó.

Pero además de impulsar lo que James Brow llamaría un proceso de doble comunalización<sup>2</sup>, la compañía propiciaba un significativo cambio identitario relacionado con la actividad laboral y con el estilo de vida de los inmigrantes. Para la JCA, resolver el problema de la etnicidad era sinónimo de productivizar a las masas judías. Desde el punto de vista antropológico, el solo hecho de reubicar en tierras de frontera a inmigrantes sin experiencia agrícola habituados a vivir en ciudades y pueblos, que guardaban importantes diferencias idiomáticas y religiosas con sus nuevos vecinos, propició procesos de hibridación cultural sumamente interesantes, a la vez que desencadenó innumerables situaciones y aventuras de vida que van de la comedia a la tragedia. Aquí nos ocuparemos precisamente de este aspecto de la colonización: la búsqueda de productivización de los judíos mediante el trabajo agrícola. Creemos que una mayor atención al tema del ideal productivista ayudará a comprender mejor la dinámica del conflicto que enfrentó a los colonos con la empresa durante décadas.

Varios de los trabajos históricos sobre la colonización judía señalan la relevancia del ideal de productivización como una de las metas axiomáticas de la JCA. A la vez, destacan la centralidad del conflicto en la vida cotidiana en las colonias y mencionan su

<sup>2</sup> J. Brow, "Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past", en *Anthropological Quarterly* 63, 1990, pp. 1-6.

incidencia en lo que se podría llamar el "fracaso cuantitativo" de la colonización, esto es, el hecho de que el número total de inmigrantes asentados fuera bastante menor del que la empresa habría podido colonizar de acuerdo con sus objetivos y potencialidades. Sin embargo, creemos que la relación existente entre el conflicto y la productivización ha sido hasta ahora desatendida. Quizá la excepción sea un artículo de Haim Avni en el que el autor manifiesta que "los conflictos se debieron en gran medida a las contradicciones básicas entre los intereses *personales* de los colonos que querían extraer ventajas de las oportunidades no agrarias que les ofrecía el desarrollo argentino y los principios de productividad que los directores del proyecto trataban de imponerles"<sup>3</sup>. Una postura similar, aunque para el caso de la Colonia Barón Hirsch, y apenas esbozada en el cuerpo del texto, puede encontrarse en *Rivera, afán de medio siglo*, de Gregorio Verbitsky. Nuestro propósito será avanzar en esta línea y profundizarla. Tomaremos para ello el caso de Colonia Mauricio, donde el conflicto se exacerbó hasta determinar el temprano abandono de los campos desde la década de 1910 y, luego, el también temprano retiro de la administración de la JCA en 1922. El trabajo se apoya principalmente en dos memorias que, si bien han sido revisadas antes por otros autores, presentan aún aspectos reveladores acerca del tema en cuestión. Nos referimos a las de los colonos Marcos Alpersohn y Boris Garfunkel. Además, en el caso de la memoria de Alpersohn, incluimos la lectura del texto completo, con sus tomos segundo y tercero incluidos, aún inéditos en castellano.<sup>4</sup>

### **La Jewish Colonization Association, los colonos y el conflicto**

La JCA fue creada como compañía transnacional en la ciudad de Londres; su cede central fue instalada en París, y sus oficinas administrativas en las distintas regiones de emigración y colonización. Aunque operó en varios países, la mayor parte de los colonos

<sup>3</sup> H. Avni, "Agricultura judía en la Argentina, ¿éxito o fracaso?", en *Desarrollo Económico*, v. 22, N° 88, 1983, p. 545 (itálica en el original).

<sup>4</sup> Agradecemos muy especialmente a su traductor, Eliahu Tokor, quien nos facilitó los textos, por su gentileza y generosidad.

fueron orientados hacia la Argentina, considerada entonces un destino óptimo en virtud de la tolerancia religiosa, de la buena receptividad hacia la inmigración y de las excelentes condiciones para la agricultura. Insidió también en la elección de la Argentina como "centro de operaciones" el caso de los fundadores de la colonia Moisés Ville. La experiencia de aquel grupo pionero de colonos judíos arribados a la provincia de Santa Fe a fines de 1889, resistente a varios contratiempos, cumplió el papel de ensayo espontáneo y resultó fuente de inspiración para el proyecto de Hirsch, quien por ese entonces buscaba dar forma a un gran emprendimiento filantrópico capaz de mejorar la situación de los judíos en la Rusia zarista. Una vez organizada, la JCA estableció su primera colonia oficial en campos de la provincia de Buenos Aires, en el actual partido bonaerense de Carlos Casares. La colonia fue bautizada con el nombre del barón: Colonia Mauricio.

Si bien la JCA se presentaba como empresa filantrópica, los contratos de colonización estipulaban que el colono debía pagar, en veinte cuotas anuales, tanto la tierra como los gastos de instalación (vivienda, animales de tiro, implementos de labranza, semillas, subsidios en efectivo para los primeros años, etc.) Esta política tenía por objeto fomentar el espíritu de trabajo y de ahorro a partir de una actividad económica productiva; a su vez, la renta permitiría costear el traslado de nuevos inmigrantes hasta alcanzar una cifra que, de manera optimista, se calculó inicialmente en tres millones y medio de personas.

Luego de un comienzo marcado por años azarosos, los colonos se afianzaron y lograron perdurar en campos de las provincias de Santa Fe, Entre Ríos, La Pampa, Buenos Aires y Chaco, y alcanzaron una cifra estimada en unas 30.000 personas entre las décadas de 1920 y 1940. Allí, pese a la distancia que los separaba de las metrópolis, desarrollaron una rica vida cultural sustentada en instituciones comunitarias: edificaron escuelas, sinagogas, bibliotecas, clubes y teatros, editaron periódicos, crearon cooperativas agrarias, abrieron filiales de las organizaciones sionistas y se mantuvieron conectados con el resto del mundo por medio de la circulación de diarios, revistas y libros, así como de la convocatoria a artistas y conferencistas llegados de Europa y Buenos Aires. En la actualidad, cumplido su 120 aniversario (celebrado en noviembre de 2009 en Moisés Ville), la colonización ocupa un lugar relevante en la memoria colectiva de la comunidad judía argentina.

Sin embargo, aunque en el momento de su aparición la JCA generó grandes expectativas y entusiasmo, algunos inconvenientes entorpecieron prematuramente su funcionamiento, de modo que la cantidad de inmigrantes colonizados terminó siendo mucho menor a la prevista<sup>5</sup>. Si nos atuviésemos a la fría realidad de los números, llegaríamos a una conclusión contundente: la empresa sólo llegó a colonizar un 1% del número propuesto originalmente<sup>6</sup>. Más allá de lo exagerada que pueda parecer, desde la perspectiva histórica, la intención de colonizar a tres millones y medio de personas (se trataba, en ese entonces, de un tercio de la población judía mundial), una investigación realizada por Haim Avni<sup>7</sup> muestra que las condiciones generales habrían permitido el asentamiento de un número bastante mayor de colonos. Sin descuidar la incidencia de otros factores, Avni señala al conflicto como uno de los problemas centrales de la colonización, y como la circunstancia que llevó a Hirsch a pensar en cancelar su proyecto en el año 1895 y, a la JCA, a operar un cambio significativo en su política colonizadora desde 1896: los nuevos colonos debían contar con capital propio.

Las malas relaciones se iniciaban a veces en Europa, en los comités de selección de colonos, y continuaban en la Argentina debido al apuro y a la desorganización. En general, tal como se aprecia en las memorias escritas por agricultores de distintas colonias, éstos se quejaban del trato despótico de los administradores, de sus decisiones contradictorias -como la casi constante negativa a colonizar a los hijos- y de la poca transparencia en el manejo de los recursos económicos. Por su parte, los administradores tildaban a los colonos de oportunistas que sólo deseaban aprovechar la ayuda del barón para progresar individualmente, y se lamentaban de su escaso compromiso con la colonización en tanto proyecto orientado a productivizar al pueblo judío.

En el caso particular de Colonia Mauricio (aunque luego hubo situaciones similares en otras colonias de la JCA), apenas arribados al

<sup>5</sup> Para una lectura detallada de los desaciertos cometidos por la JCA, ver H. Avni, "El proyecto del Barón de Hirsch: La gran visión y sus resultados", en *Índice*, número 3, segunda época, DAIA, 1990; también H. Avni, *Argentina y las migraciones judías*, Milá, Buenos Aires, 2005.

<sup>6</sup> Aun considerando la población de las demás colonias americanas, la cifra no varía significativamente.

<sup>7</sup> H. Avni, "El proyecto del Barón de Hirsch: La gran visión y sus resultados", en *Índice*, número 3, segunda época, DAIA, 1990.

campo, los colonos permanecieron ociosos durante ocho largos meses en tiendas de lona, a la espera de que la empresa tomara posesión de la colonia y loteara las tierras. Esta situación aumentó su incertidumbre y exacerbó la tensión con el administrador. Más tarde, varios contrataremos ocasionaron protestas e incluso revueltas, como por ejemplo el hecho de que los contratos fueran presentados por la compañía pasados algunos años de trabajo: varios colonos mal informados se escandalizaron al enterarse de que las tierras no eran un obsequio del barón, sino que tendrían que pagarlas, y con intereses.

Transcurrida una década de aprendizaje en materia de agricultura y de malas relaciones con la JCA, que debió expulsar de Mauricio a varias familias conflictivas, las penurias económicas menguaron. El cambio de siglo trajo años prósperos. Las tierras, destinadas *a priori* por los agrónomos de la compañía a la producción de cereales, resultaron excelentes para el cultivo de alfalfa, con lo que el engorde de ganado y la producción de leche cobraron importancia. Fue justamente durante la época de mayor prosperidad, en la década de 1910, cuando, aún con la economía estabilizada, el conflicto llegó a su punto de mayor intensidad: la empresa se negaba a colonizar a los hijos de la primera generación de colonos. Luego de varias gestiones, éstos lograron que la JCA comprara tierras linderas, pero pocos de sus hijos obtuvieron lotes, ya que la administración finalmente prefirió instalar allí a colonos nuevos, algunos de los cuales parecen haber sido especuladores que buscaban invertir en campos cuyo precio iba en aumento. Los viejos colonos propusieron entonces adelantar el pago de las anualidades pendientes a cambio de los títulos de propiedad, de manera de desvincularse definitivamente de la JCA, pero la empresa se negó, amparada en los contratos. Los colonos dieron entonces un paso más e iniciaron juicios que fueron luego ganados por la empresa. Sin embargo, la JCA cedió finalmente a la presión y consintió en entregar los títulos contra la cancelación del capital total. Dado que la mayoría de los colonos vendió o arrendó los campos, mudándose a Carlos Casares, a los pueblos vecinos o bien fuera de la zona, en este caso el conflicto ocasionó la disgregación de la colonia.<sup>8</sup> Por otra parte,

<sup>8</sup> Véase al respecto M. Alpersohn, *Colonia Mauricio. Treinta años en la Argentina. Memorias de un colono judío*, tomos II y III (inéditos en castellano); S. Carioli, *Colonia Mauricio. Génesis y desarrollo de un ideal*, Editora del Archivo, Carlos Casares, 1969, donde hay un relato pormenorizado de los sucesos en la colonia durante la década de 1910, basado en actas de la cooperativa.

cabe señalar que, mientras que en varias de las otras colonias la creación de cooperativas agrícolas ayudó a los colonos a enfrentar a la JCA en forma "gremial", excepto por la breve experiencia del Centro Agrícola, en Mauricio no se desarrolló un cooperativismo fuerte. Sin duda, esta circunstancia también colaboró con su temprana disgregación.<sup>9</sup>

### El discurso del ideal agrario

Al hablar de un *discurso del ideal agrario* nos referimos a un campo discursivo específico, conformado por un conjunto de representaciones cuyo denominador común es la ponderación de la agricultura y de la ruralidad en tanto formas de vida idóneas para el grupo étnico. Antes de sumergirnos en las memorias de Colonia Mauricio, veamos un ejemplo más general. La polémica acerca del idealismo o la falta de idealismo de los colonos suscitó un largo debate en el interior de la comunidad judía. Como dijimos, la JCA acusaba a los colonos de anteponer sus intereses individuales o familiares por sobre el compromiso con el ideal de productivización agrícola. Analicemos entonces una breve cita tomada de un artículo aparecido en 1938 en la revista *Judaica*:

"¿En qué ha consistido y en qué consiste el idealismo de los colonos de la Argentina? Ante todo, atraviesa a toda la colonización israelita de nuestro país, cual hilo rojo, el ansia de productivizarse. ¿No es un idealismo el deseo de convertirse en elemento útil para sí mismo, para el pueblo al que se pertenece y para la sociedad en medio de la cual se vive?"<sup>10</sup>

Más allá de la postura particular del autor respecto del debate, aquí se aprecia una de las ideas centrales del discurso en cuestión: merced a su desempeño productivo en la agricultura,

<sup>9</sup> Existieron organizaciones de colonos que impulsaban la colonización de los hijos por fuera de la JCA, como el Fomento Agrario Israelita Argentino (institución dedicada a recaudar dinero para comprar tierras), y la Organización Juvenil Agraria, ambas desarrolladas en el marco del cooperativismo agrario.

<sup>10</sup> M. Bursuk, "¿Hubo idealismo en la colonización judía argentina?", en *Judaica* N° 62, 1938.



los judíos lograrían redimirse de su estatus social inferior y ser aceptados como pares en el mundo del Estado-nación moderno.<sup>11</sup> Las memorias de Marcos Alpersohn y Boris Garfunkel, ambos llegados a Mauricio en 1891, contienen fragmentos discursivos que muestran la influencia del discurso del ideal agrario en la vida diaria de la colonia.<sup>12</sup> Dichos fragmentos consisten, a veces, en alusiones directas. Alpersohn, por ejemplo, ferviente impulsor de la productivización, cuenta que en Mauricio había “un puñado de

<sup>11</sup> Si bien consideramos que el discurso del ideal agrario cumplió un papel ideológico, utilizamos el término *ideal* (agrario) en lugar de *ideología* (agraria) por dos motivos. En primer lugar, el concepto *ideología* abarca un campo semántico demasiado amplio, en cuya marea de significados lo específico del presente caso podría perderse de vista (ver N. Fairclough, *Discourse and Social Change*, Polity Press, Cambridge, 1992). En segundo lugar, hablar de *ideología agraria* podría sugerir la existencia de una doctrina elaborada *ex profeso* por determinado agente histórico y social con la intención de sustentar el emprendimiento colonizador desde un plano simbólico, cosa que sólo aportaría confusión (Zizek, 2003).

<sup>12</sup> Nos referimos a Colonia Mauricio. *Treinta años en la Argentina. Memorias de un colono judío*, de Marcos Alpersohn y a *Narro mi vida*, de Boris Garfunkel. *Colonia Mauricio* fue publicado en tres volúmenes de los que sólo el primero ha sido editado en castellano (1992). Alpersohn (1860-1947) llegó al país a los 31 años, proveniente de Kamenetz (Podolia, actual Ucrania), donde era maestro de hebreo, y vivió en Mauricio 43 años. Además de agricultor, fue periodista aficionado y autor de obras de teatro, novelas y cuentos. *Colonia Mauricio* se publicó en la Argentina en 1922, en idish, su lengua original. Un año más tarde, a instancias del escritor H. D. Nomberg, apareció también en Berlín, y luego, en 1930, en la entonces Palestina (traducido al hebreo). Alpersohn se destacó como un importante referente de los colonos en su relación con la JCA, y su obra es una crónica pormenorizada de la vida en la colonia. Sólo el primer volumen se encuentra editado en español. La obra de Boris Garfunkel, si bien en el tono de una memoria familiar, también es de gran valor testimonial. Garfunkel (1866-1959) provenía de Krilivetz, un pueblo de la gobernación de Podolia (al igual que el antes mencionado Kamenetz, de Alpersohn), y pertenecía a una familia adinerada venida a menos. Llegado con el primer grupo de colonos de 1891, en la década de 1910 decidió dejar Mauricio y trasladarse a Buenos Aires, para lo que debió enfrentar judicialmente a la JCA. Ya instalado en la Capital Federal, se dedicó a la fabricación de muebles y más tarde fundó la empresa BGH (Boris Garfunkel e Hijos), que produce electrodomésticos. A los noventa años, Garfunkel dictó sus memorias al poeta César Tiempo (Israel Zeitlin), de ahí el refinamiento de su prosa. Contamos también con dos relatos de menor extensión y profundidad: la crónica del colono José Winderman, contemporáneo de Alpersohn y de Garfunkel, y de la reseña histórica escrita por el Dr. Demetrio Aranovich, médico de la colonia contratado por la JCA durante parte de la década de 1900. Ambos trabajos llevan el mismo título: *Breve historia de la Colonia Mauricio*.

idealistas que simplemente se sacrificaba por el elevado ideal de transformar a los judíos en agricultores".<sup>13</sup> Elegido como orador en el oficio fúnebre celebrado por la muerte de Hirsch en 1896, instó a su audiencia a esforzarse para mantener y proseguir la colonización y para "educar una generación de verdaderos, dedicados, fieles agricultores judíos".<sup>14</sup> De este modo, los colonos mantendrían viva la máxima aspiración del barón: "devolver a los judíos la posibilidad de trabajar honradamente la tierra".<sup>15</sup>

Más allá de las alusiones directas, otros pasajes permiten apreciar la gama de matices contenidos en el discurso del ideal agrario. Comencemos por aquellos que transmiten una valoración positiva de la agricultura y de la vida rural en contraposición con el comercio y el estilo de vida urbano. En el siguiente pasaje, la mujer campesina es contrapuesta a la mujer urbana:

"¡El corazón gozaba observando a esas hijas judías venidas de las urbes, acostumbradas a sedas y terciopelos, a guantes y sombreritos, vistiendo ahora oxford y percal, trabajando en el campo a la par de sus maridos!

¡La mujer judía dio prueba de su abnegación y de su lealtad a la decente vida de familia y a la honorable tarea agrícola! ¡El lugar de la verdadera mujer judía no es la taberna, el comercio o la feria, entre vendedores, compradores y comerciantes; su lugar es el campo o la huerta, trabajando la tierra!"<sup>16</sup>

Resulta llamativa, tanto en este como en otros pasajes de las memorias, la fuerte condena del lujo en una colonia que, por momentos, vivía al límite de la subsistencia. Por ejemplo, luego de haber recibido la visita del director de la JCA, quien pronunció un

<sup>13</sup> M. Alpersohn, *Colonia Mauricio. Treinta años en la Argentina. Memorias de un colono judío* (primera parte), editado por la "Comisión centenario de la colonización judía en Colonia Mauricio", Carlos Casares, 1992, p. 108.

<sup>14</sup> M. Alpersohn, *Colonia Mauricio. Treinta años en la Argentina. Memorias de un colono judío* (primera parte), editado por la "Comisión centenario de la colonización judía en Colonia Mauricio", Carlos Casares, 1992, p. 395.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> M. Alpersohn, *Colonia Mauricio. Treinta años en la Argentina. Memorias de un colono judío* (primera parte), editado por la "Comisión centenario de la colonización judía en Colonia Mauricio", Carlos Casares, 1992, capítulo "Nuestras mujeres".

discurso en el que instó a los colonos a apartarse de la vida lujosa, éstos decidieron prohibir el uso de ropa de seda y terciopelo en la colonia. El mismo Alpersohn se jacta de haber impedido, años más tarde de aquel episodio, que su hija confeccionara su vestido de casamiento con los materiales *prohibidos*, e incluso de haberse opuesto a la compra de un piano cuando, más tarde aún, la situación económica de la familia lo habría permitido. La contradicción se acentúa al leer que, en la misma época, debido a la escasez de recursos algunas mujeres enviaban a sus hijos a la escuela descalzos y con un delantal confeccionado con la tela de sus propios vestidos de boda, o que la JCA fomentaba el cultivo de leguminosas para paliar el hambre. La valoración positiva de la vida rural puede apreciarse también en la repetida alusión a las canciones del poeta popular Eliakum Tzunzer (1836-1913), pionero de la literatura ídich. En varios pasajes de *Colonia Mauricio* los colonos cantan o recuerdan sus canciones, en las que se alaba la vida libre del campesino y se la contrapone a la "terrible ansiedad propia del judío urbano".<sup>17</sup>

Otra de las representaciones que conforman el discurso del ideal agrario es el anhelo de demostrar al mundo que los judíos podían ser buenos agricultores. Según este punto de vista, la colonización debía cambiar la estructura ocupacional del grupo étnico, considerada entonces anormal. En la siguiente cita, uno de los colonos alude a un presunto rumor que nunca se concretó:

"... —¡[El Barón] Invitó a los más grandes antisemitas de Europa; les paga pensión durante seis meses con la condición de que lo acompañen a la Argentina y vean con sus propios ojos cómo los mercachifles, esos judíos que ellos desprecian, trabajan la tierra con sus propias manos".<sup>18</sup>

En su primera visita a Colonia Mauricio, Albert Goldschmidt, segundo director de la JCA en la Argentina, instó a los colonos a

<sup>17</sup> M. Alpersohn, *Colonia Mauricio. Treinta años en la Argentina. Memorias de un colono judío* (primera parte), editado por la "Comisión centenario de la colonización judía en Colonia Mauricio", Carlos Casares, 1992. Véase las notas al pie de Eliau Tokor.

<sup>18</sup> M. Alpersohn, *Colonia Mauricio. Treinta años en la Argentina. Memorias de un colono judío* (primera parte), editado por la "Comisión centenario de la colonización judía en Colonia Mauricio", Carlos Casares, 1992, p. 376.

educar a una generación de labradores para que desapareciera el oprobioso apelativo con el que los antisemitas calificaban al judío: "comerciante de negocios turbios".<sup>19</sup> Goldschmidt dio pautas al administrador para que, de ser necesario, expulsara a los colonos conflictivos e hiciera cumplir la máxima aspiración del barón Hirsch: "demostrar al mundo que los judíos saben ser buenos agricultores".<sup>20</sup> La búsqueda de desestigmatización llevó incluso a algunos a ver en la colonización una suerte de experimento sociológico que pondría a prueba a todo el grupo étnico. En el siguiente párrafo, Alpersohn da voz a un administrador sensibilizado por las carencias de los colonos y sus familias:

"Ustedes son las víctimas de la ignorancia. Con ustedes se están realizando experimentos. A través de ustedes se prueba al pueblo judío todo para saber si es apto para el trabajo de la tierra... En realidad nadie piensa en ustedes sino en vuestros hijos; que ellos por lo menos sean ya buenos agricultores".<sup>21</sup>

El tercer tipo de representaciones que señalaremos aquí es la recurrente asociación entre la colonización y la memoria colectiva religiosa, asociación que, mediante la resignificación de relatos y pasajes bíblicos, permitió a los colonos imaginarse continuadores de la tradición agrícola de los hebreos del Antiguo Testamento.<sup>22</sup> Esta idea aparece condensada en el siguiente pasaje de la memoria de Boris Garfunkel:

"... acudía inevitablemente a nuestra memoria la visión que en nuestra infancia nos habíamos formado de la Tierra Santa bajo dominio judío. En ocasiones nos parecía que con nuestros esfuerzos estábamos reeditando aquellas épocas remotas, lo cual

<sup>19</sup> M. Alpersohn, *Colonia Mauricio. Treinta años en la Argentina. Memorias de un colono judío* (primera parte), editado por la "Comisión centenario de la colonización judía en Colonia Mauricio", Carlos Casares, 1992, pp. 161-162.

<sup>20</sup> B. Garfunkel, *Narro mi vida*, edición familiar, 1960, p. 254.

<sup>21</sup> M. Alpersohn, *Colonia Mauricio. Treinta años en la Argentina. Memorias de un colono judío* (primera parte), editado por la "Comisión centenario de la colonización judía en Colonia Mauricio", Carlos Casares, 1992, pp. 259-260.

<sup>22</sup> El epitome de esta concepción fue, claro está, *Los gauchos judíos*. Gerchunoff fue un hábil modelador de la imagen judía, presentando a los colonos como prístinos personajes bíblicos antes que como inmigrantes pobres y exóticos que huían de Rusia. Ver al respecto el análisis de Senkman, 1983.

nos alentaba aún más a proseguir sin desmayos la obra que habíamos iniciado, obra que para nosotros era casi sagrada".<sup>23</sup>

O en este otro de *Colonia Mauricio*, donde uno de los directores de la JCA arenga a los colonos recordándoles su vínculo genealógico con dos de las tribus de la época de los Jueces:

"¡Yo les pido, hermanos! ¡Muéstrenle al mundo entero que ustedes son pioneros hechos a la medida de esta tarea, que por vuestras venas corre la sangre de los hijos de las tribus de Reubén y de Gad".<sup>24</sup>

Quizás el caso más interesante de este tipo de representaciones sea el uso de la analogía entre la colonización y el libro del Éxodo. En dicho relato, el barón Hirsch es visto como el nuevo Moisés que liberará a los judíos de la esclavitud en la Rusia Zarista, versión actualizada del Antiguo Egipto. Como ha señalado Leonardo Senkman al analizar la literatura de los inmigrantes judíos, esta resignificación asigna a la Argentina el rol de una nueva Tierra Prometida.<sup>25</sup> De este modo, el imaginario religioso entronca con el ideal agrario: como en el relato bíblico, los colonos/esclavos se convertirían en labradores libres.

Pero, a su vez, la analogía bíblica tuvo como contraparte una versión crítica de la JCA en la que los actores y sus roles aparecen trastocados: el Antiguo Egipto no es la Rusia de los zares, sino la misma Colonia Mauricio. Esta versión paródica determinó, por ejemplo, que el administrador de turno fuera apodado "el egipcio", o que los colonos contratados para la edificación de la sede administrativa en la colonia asociaran al edificio con Pitom y Ramsés, las dos ciudades construidas por los judíos del Antiguo Testamento para el Faraón. Por lo visto, los colonos resignificaron ciertas representaciones ligadas con la memoria colectiva religiosa según sus posicionamientos particulares en el terreno de sus relaciones con la JCA.

<sup>23</sup> B. Garfunkel, *Narro mi vida*, edición familiar, 1960, p. 326.

<sup>24</sup> M. Alpersohn, *Colonia Mauricio. Treinta años en la Argentina. Memorias de un colono judío* (primera parte), editado por la "Comisión centenario de la colonización judía en Colonia Mauricio", Carlos Casares, 1992, pp. 161-162 (comillas en el original).

<sup>25</sup> L. Senkman, *La identidad judía en la literatura argentina*, Paredes, Buenos Aires, 1983.

### Genealogía del ideal agrario: el tema de la regeneración judía

Como decíamos en la introducción, el proyecto de colonización buscaba responder a la problemática experimentada a fines del siglo XIX. El discurso del ideal agrario debe ser analizado teniendo en cuenta ese contexto histórico particular. En primer lugar, cabe señalar que el ideal de productivización de las masas remite a un campo discursivo más amplio, cuyo tema central puede resumirse en la afirmación de que los judíos constituían un pueblo anómalo que debía ser *regenerado*. Esta idea circuló en los países europeos que decidieron emancipar e integrar a las comunidades judías asentadas en sus territorios, liberándolos del característico estatus social inferior que poseían en el mundo cristiano feudal.<sup>26</sup> El anhelo de regeneración surgió tanto desde dentro como desde fuera del grupo étnico, cuando la necesidad de homogeneizar a la ciudadanía llevó a los sectores ilustrados a percibir que la distancia social que mediaba entre judíos y cristianos era una cuestión problemática. Según Vicki Caron, "tal como lo demuestran los debates iluministas sobre la emancipación, los intelectuales europeos generalmente coincidían en que los judíos eran cultural, religiosa y económicamente degenerados".<sup>27</sup> Por lo tanto, como contrapartida de los derechos civiles se les exigió llevar adelante una autotransformación que implicaba cierto grado de aculturación: "los judíos fueron instados a renunciar a aquellos aspectos de la ley talmúdica que podrían entrar en conflicto con sus deberes civiles, en especial, el servicio militar. Se esperaba también que renunciaran al aspecto de la tradición mesiánica que perseguía la restauración de un Estado político judío en su antiguo hogar bíblico. El idish también debía ser abandonado, ya

<sup>26</sup> El primer logro en la lucha por la emancipación fue el reconocimiento del derecho de residencia, es decir, la garantía de que no serían en el futuro expulsados del país que habitaban. Sin embargo, en esa primera instancia quedaron postergadas la igualdad jurídica y social, por lo que la emancipación "se convirtió en la consigna de los combatientes liberales [judíos o no] por la causa judía, que arguyeron que la emancipación judía significaba dejar sin efecto las limitaciones políticas impuestas a una minoría religiosa" (J. Katz, "La emancipación y los estudios judaicos", en *Dispersión y Unidad*, N° 15, Departamento de organización de la OSM, Jerusalén, 1975, p. 121).

<sup>27</sup> V. Caron, "The Ambivalent Legacy: The Impact of Enlightenment and Emancipation on Zionism", en *Judaism*, issue 152, vol. 38, N° 4, 1989 (traducción nuestra).

que reforzaba la segregación de los judíos, dificultando la confraternización con sus conciudadanos cristianos. Finalmente, los partidarios del Iluminismo instaron a los judíos a reformar radicalmente su comportamiento económico; debían abandonar sus ocupaciones "parasitarias" e "improductivas", especialmente las de pequeños comerciantes y prestamistas, para devenir ciudadanos "útiles" y "productivos", en tanto artesanos o agricultores".<sup>28</sup> En otras palabras: el acortamiento de la distancia social que separaba a los judíos del resto de la sociedad implicaba tanto una regeneración cultural (cambio lingüístico, abandono de prácticas tradicionales) como ocupacional (productivización económica), a la vez que el abandono de los sentidos de pertenencia religioso-nacionales.<sup>29</sup> El discurso del ideal agrario retoma, como se ve, representaciones del discurso de la regeneración judía vinculadas con la normalización económica u ocupacional.

La cuestión de la regeneración judía, también parte medular del ideario sionista, estuvo firmemente arraigada en el proyecto de la JCA, tal como se aprecia, por ejemplo, en "Mi visión acerca de la filantropía", artículo escrito por el barón Hirsch en 1891: "¿qué es más natural que encontrar mi propósito más elevado en brindar a los seguidores del judaísmo, quienes han vivido oprimidos durante miles de años y viven en la miseria, la posibilidad de regeneración física y moral; que yo intente liberarlos, convertirlos en ciudadanos capaces, y de ese modo aportar a la humanidad material nuevo y valioso?"<sup>30</sup>

### **El discurso del ideal agrario y su influencia en el conflicto**

Como vimos, un importante grupo de colonos de Mauricio compartía la orientación productivista de la JCA, lo que sugiere que, al menos en ese plano, no hubo dos posturas antagónicas entre aquellos y la administración. En esta y otras colonias, los colonos "no idealistas" fueron expulsados, o abandonaron el proyecto por su propia voluntad. Debemos, entonces, considerar la influencia del discurso

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Sobre las distintas posturas de la época en relación con estos temas, J. Katz, *Out of the Getto. The social Background of Jewish Emancipation 1770-1870*, Schocken Books, Nueva York, 1978.

<sup>30</sup> M. Hirsch, "My Views on Philanthropy", en *The North American review*, Volume 153, Issue 416, julio 1891.

del ideal agrario en el conflicto desde otra perspectiva. Retomemos ahora la hipótesis que propusimos más arriba, a saber, que entre la ideología productivista y los fines filantrópicos surgieron contradicciones que los actores no fueron capaces de resolver del todo. En efecto, si bien la compañía había sido creada para ayudar a los emigrantes a reorganizar sus vidas e integrarse en sus países receptores, desde el punto de vista ideológico pretendía que éstos fueran los pioneros de una generación de agricultores que propiciara la normalización del pueblo judío y erradicara el estigma del judío comerciante, usurero, parasitario. Dicho de otro modo, puesto que la JCA se hallaba comprometida con la desestigmatización de la identidad judía, cualquier manifestación por parte de los colonos que implicara salirse del libreto de la agricultura sería considerada transgresora: aquéllos debían atenerse *sine qua non* a las pautas de economía moral dictadas por la empresa. Un extracto del informe anual de la JCA de 1910 permite apreciar la postura de la compañía ante el reclamo de cancelación anticipada de los colonos que derivó en los juicios:

“... Varios colonos de Mauricio han pedido a nuestra Asociación, ya hace algún tiempo, la entrega de los títulos de propiedad de sus terrenos mediante el pago anticipado de las anualidades no vencidas. Según nuestros contratos con los colonos, éstos tienen veinte años para saldar su deuda con la sociedad [la JCA], y el pago anticipado no puede tener lugar, salvo con nuestro consentimiento. Esta cláusula, se comprende, figura en el contrato para impedir a los colonos que hagan de su tierra un objeto de especulación (...). En Mauricio, por ejemplo, el precio de las tierras casi se ha decuplicado. Especuladores de toda especie quisieran posesionarse de esos terrenos; ellos excitan a los colonos a reclamar sus títulos de propiedad ofreciendo adelantarles el dinero necesario para el pago de las anualidades que aún se deben a la Asociación. Nosotros no conocemos las condiciones que ellos ofrecen a los colonos, pero es permitido creer que no son bien ventajosas para éstos. Una vez que sus terrenos sean vendidos o empeñados, se vería a una parte de los cultivadores israelitas largarse a las ciudades y ocuparse de negocios: sus esfuerzos de veinte años serían perdidos al mismo tiempo que los nuestros”.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> D. Aranovich, *Breve historia de la Colonia Mauricio*, editado por el Archivo Histórico Antonio Maya, Carlos Casares, 2002.



El médico Demetrio Aranovich, contratado por la JCA para atender a los colonos de Mauricio por un breve período en los primeros años del siglo xx, comparte esta opinión. Según él, al haberse basado en un mal cálculo del potencial productivo de los campos, la compañía se habría equivocado en otorgar lotes demasiado grandes, de unas 150 ha promedio.<sup>32</sup> El posterior incremento del valor original de los campos permitió entonces a los colonos vivir holgadamente del arrendamiento, con lo cual “se ha torcido la idea de la colonización judía, cuyo objetivo era no sólo venir en ayuda del inmigrante en una situación angustiada, sino tratar de transformar al pequeño comerciante israelita en agricultor, entendiéndose bien: en agricultor y no en un terrateniente”.<sup>33</sup>

Según Garfunkel, debido a esa cláusula, el colono y sus hijos quedaban “virtualmente esclavizados al campo y no podían dejarlo de ninguna manera”. Cuenta incluso que el director Cazés les hizo saber que la finalidad era “alentar al colono a resistir las tentaciones inevitables”, y que la JCA intentaría “disuadir a los colonos, desde el principio, de toda intención de aprovechar comercialmente, a corto plazo, la indudable valorización progresiva de las tierras cedidas”.<sup>34</sup> Su contemporáneo, el colono José Winderman, quien dejara una breve memoria inédita, coincide: “Había cláusulas que impedían arrendar o vender y que además obligaban a cada colono a vivir en su correspondiente chacra”.<sup>35</sup>

Más allá de lo estipulado en los contratos, las memorias muestran que la JCA intentó mantener a sus colonos dentro de un nivel económico bajo que les impidiera abandonar la agricultura, tal como se aprecia en la prohibición de contratar jornaleros y en el rechazo inicial a la ganadería. Respecto de la prohibición de contratar mano de obra, cuenta Alpersohn que “en tiempos de Lapin, prácticamente no existían entre nosotros trabajadores de afuera. ¡Los colonos tienen que hacerlo todo con sus propias manos! era

<sup>32</sup> D. Aranovich, *Breve historia de la Colonia Mauricio*, editado por el Archivo Histórico Antonio Maya, Carlos Casares, 2002, p. 21.

<sup>33</sup> D. Aranovich, *Breve historia de la Colonia Mauricio*, editado por el Archivo Histórico Antonio Maya, Carlos Casares, 2002, p. 18 (itálica nuestra).

<sup>34</sup> B. Garfunkel, *Narro mi vida*, edición familiar, 1960, p. 283.

<sup>35</sup> J. Winderman, *Breve historia de la Colonia Mauricio* (inédito), Archivo Histórico Antonio Maya, Carlos Casares.

su lema".<sup>36</sup> La medida resultó perjudicial para la educación de los hijos, ya que a veces les impidió completar los estudios (la primaria se cursaba en tres años, de modo de liberarlos rápidamente para que ayudaran a sus padres; y no había colegios secundarios). Dice Garfunkel:

"... mis vástagos no pudieron terminar todos los grados [de la escuela primaria] debido a las imperiosas exigencias de las faenas agrícolas (...). Como veis, un precio demasiado alto por el ideal de querer ser labrador cabal. Pero de mí nadie podrá decir que no acostumbé a mis hijos al trabajo de la tierra, esa tierra que durante tantos años estuviera vedada al judío...".<sup>37</sup>

La ganadería fue considerada inicialmente una actividad contraria al proyecto por su carácter especulativo: al adquirir las tierras de Colonia Mauricio, excepto por las vacas lecheras que eran entregadas a cada familia, la hacienda chúcara que pastaba en los campos no fue repartida entre los colonos, sino rematada a compradores externos. Por supuesto, la posibilidad de ejercer el comercio estaba completamente vedada para los colonos. Según recuerda Garfunkel, todo aquel sospechado de "desviarse del camino" fue sometido a una estricta vigilancia, como le sucedió cuando el administrador supo que había costeado los pasajes de barco para él y su familia sin ayuda de la JCA, y se manifestó preocupado por la posibilidad de que "pudiéramos burlarles en cuanto a nuestros objetivos, dedicándonos al comercio y no a la agricultura".<sup>38</sup> Garfunkel fue cuestionado una vez más cuando, ante la escasez de artículos de consumo cotidiano acaecida durante los primeros meses, decidió montar un almacén, para lo que viajó a Buenos Aires y compró mercadería que luego revendería casi al costo. De inmediato, los empleados de la JCA le confiscaron los bienes en forma brutal, argumentando que toda forma de comercio estaba prohibida.

<sup>36</sup> M. Alpersohn, Colonia Mauricio. *Treinta años en la Argentina. Memorias de un colono judío* (primera parte), editado por la "Comisión centenario de la colonización judía en Colonia Mauricio", Carlos Casares, 1992, p. 381.

<sup>37</sup> B. Garfunkel, *Narro mi vida*, edición familiar, 1960, p. 278.

<sup>38</sup> B. Garfunkel, *Narro mi vida*, edición familiar, 1960, p. 179.

## Conclusiones

En las memorias de Colonia Mauricio observamos un conjunto de representaciones que pueden agruparse en: (1) los sentidos de pertenencia a la vida rural y a la agricultura, asociados a la condena del lujo y a la desvalorización de la forma de vida urbana, (2) la voluntad de luchar por la desestigmatización del grupo étnico en tanto colectivo señalado como parasitario e improductivo, y (3) el paralelismo entre los colonos y los judíos del Antiguo Testamento a partir de la resignificación de relatos tomados de la memoria colectiva religiosa. Estas representaciones informan sobre la convicción ideológica de los colonos favorable a la productivización. A su vez, muestran retazos discursivos provenientes de un campo cronológicamente anterior y semánticamente más amplio, vinculado con la idea de normalización de los judíos. El denominador común es la manifiesta necesidad de un cambio ocupacional en la base del grupo étnico que posibilitara su integración como ciudadanos igualitarios en el mundo moderno. Dicho en términos teóricos, entre los discursos de la regeneración judía y del ideal agrario existe una relación de interdiscursividad.<sup>39</sup>

Yendo del mundo de las representaciones al de las prácticas, la autoexigencia de la empresa en tanto *factotum* de la transformación ocupacional que imponían sus propios preceptos parece haber influido en el conflicto: sus políticas restrictivas respecto de toda actividad no agrícola cercenaron las posibilidades de crecimiento económico de colonos emprendedores e idealistas, creándoles no pocas contradicciones en relación con la compañía y con el proyecto. Según este punto de vista, la doble finalidad filantrópico/ideológica debería ser considerada un elemento central en relación con el conflicto y con la historia de la colonización judía en general. Profundizaremos este enfoque en próximos trabajos que contemplen mayor diversidad de casos y fuentes documentales. Por ahora, nos permitiremos conjeturar que tal vez uno de los desaciertos de la JCA haya sido reclutar a sus primeros colonos con espíritu filantrópico, y luego esperar de ellos la actitud propia de pioneros en una cruzada ideológica.

<sup>39</sup> La interdiscursividad, o intertextualidad constitutiva, da cuenta de la presencia en un determinado texto de cierto discurso, ya sea en función del uso del vocabulario, estilo, representaciones o demás elementos típicos de ese discurso en cuestión (ver N. Fairclough, *Discourse and Social Change*, Polity Press, Cambridge, 1992).

# Prosopografía proxeneta: Inmigración judía, socorros mutuos y comercio sexual en Argentina, 1906-1930<sup>1</sup>

Mir Yafitz

## Presentación

A mediados de mayo de 1930, la policía de Buenos Aires, bajo las órdenes del juez Rodríguez Ocampo, llevó a cabo una serie de allanamientos relámpago en burdeles y otros domicilios asociados con la Sociedad Zwi Migdal. De los casi 450 individuos para los cuales se expidieron órdenes de detención, aproximadamente 100 hombres y 20 mujeres fueron aprehendidos, mientras que el resto logró escapar a un lugar seguro.<sup>2</sup> La *Sociedad de Socorros Mutuos, Sinagoga y Cementerio Zwi Migdal* rápidamente se hizo conocida en el resto del mundo gracias a la publicidad sensacionalista local e internacional que rodeó a este caso como un conciábulo nefasto de tráfico de personas y trata de blancas, una asociación de *caftenes* judíos despojados al fin de su posición asegurada por la coima en el sistema de burdeles regulado legalmente en la Argentina.<sup>3</sup> Aunque muchas veces se ha exagerado para lograr un efecto antisemita, los barrios de Buenos Aires han tenido burdeles, prostitutas callejeras y asociaciones poderosas de proxenetas judíos y traficantes desde los primeros años de la inmigración masiva.

<sup>1</sup> Traducción al español realizada por Roxana Ritvo.

<sup>2</sup> J. Alsogaray, *Trilogía de la trata de blancas: rufianes, policía, municipalidad*, L. J. Rosso, Buenos Aires, 1933, pp. 190-92. Dado que las listas de las cuales se sacaron los nombres para hacer las órdenes de detención eran listas desactualizadas de la Sociedad, una buena cantidad ya habían fallecido o no estaban en la región.

<sup>3</sup> *Caften* era un término lunfardo para "proxeneta" derivado del tapado largo vestido tradicionalmente por los judíos ashkenazíes. Algunos ejemplos de la extensa cobertura mediática son: "El Camino de Buenos Aires' es una dolorosa realidad: Se ha descubierto una vasta asociación de 'caftens' israelitas", en *La Última Hora*, Año 23, N° 9108, 20 de mayo 1930, pp. 3 y 16; "Ha sido puesto en descubierto el funcionamiento de una sociedad de tratantes de

La Zwi Migdal fue fundada originariamente como la *Sociedad Israelita de Socorros Mutuos "Varsovia"*, la cual fue incorporada legalmente a los suburbios de Buenos Aires de Avellaneda el 7 de mayo de 1906.<sup>4</sup>

A pesar de que siempre fue un "secreto bien guardado", este círculo ha tenido triste fama durante un siglo entre los judíos argentinos.<sup>5</sup>

Los analistas contemporáneos y los historiadores más recientes que han estudiado a esta organización, han puesto énfasis en el impacto negativo que ésta tuvo sobre la reputación de la comunidad judía argentina y en la consiguiente respuesta organizada de los judíos "respetables" en contra de los *t'meyim*, o "impuros".<sup>6</sup> La

blancas en el país", en *El Diario*, Año 49, N° 14978, 20 de mayo 1930, p. 16; "Se Descubrió otra Organización de Tratantes de Blancas", en *La Crítica*, Año 17, N° 6054, 20 de mayo 1930, pp. 8; "Pursued by Police: Midnight Hunt for White Slavers", en *Buenos Aires Herald*, Año 54, N° 8480, 20 de mayo 1930, pp. 1; "White Slave Band Seized: Organization Exposed in Argentina After Years of Investigation", en *New York Times*, 21 de mayo 1930, p.10.

<sup>4</sup> La organización cambió su nombre de Varsovia a Zwi Migdal en 1927. Este artículo utilizará el nombre original cuando haga referencia al período anterior a 1927 y el segundo cuando refiera al período posterior. Sobre la fundación de la organización véase: J. Alsogaray, *Trilogía De La Trata De Blancas: Rufianes, Policía, Municipalidad*, op. cit., p. 123; y "Juzgados de Instrucción: Número 3 - Asociación Ilícita," en *Gaceta de Foro*, V. 15, N° 4729, 1 de noviembre 1930, pp. 6, que menciona el nombre completo de la organización como la Sociedad Israelita de Socorros Mutuos Varsovia, Barrancas - Buenos Aires. Ver también V. L. Bessero, *Los tratantes de blancas en Buenos Aires: el escándalo de la pseudo sociedad "Varsovia" o "Migdal"*, Editorial Aspasia, Buenos Aires, 1930.

<sup>5</sup> Existen trabajos sustanciales de periodistas e intelectuales que dan marco a este relato como una historia no contada: N. Glickman, *The Jewish White Slave Trade and the Untold Story of Raquel Liberman*, Garland, Nueva York, 2000; I. Vincent, *Bodies and Souls: The Tragic Plight of Three Jewish Women Forced into Prostitution in the Americas*, William Morrow, Nueva York, 2005; y un libro reciente, sólo disponible en idioma hebreo del poeta y periodista israelí Ilan Sheinfeld y publicitado como una "historia silenciada", "un oscuro secreto de la judería argentina". Numerosos trabajos de ficción y drama han sido inspirados por esta historia, pero no serán considerados aquí.

<sup>6</sup> Las consideraciones historiográficas más sustanciales de esta organización pueden encontrarse en las siguientes obras: H. Avni, *Argentina & the Jews: A History of Jewish Immigration*, University of Alabama Press, Tuscaloosa, 1991, pp. 77-78, y el trabajo de Avni recientemente publicado en hebreo que compara las experiencias argentinas e israelíes; E. Bristow, *Prostitution and Prejudice: the Jewish fight against white slavery, 1870-1939*, 2da ed., Schocken Books, Nueva York, 1983, pp. 111-45; R. Feierstein, *Historia de los Judíos*

Asociación Hebrea para la Protección de Niñas y Mujeres, una organización contra la trata de blancas con sede en Londres, fue una de las primeras y más importantes entidades creadas para este propósito. Estableció su primera filial fuera de Europa en Buenos Aires a principios del año 1901 y era conocida en la región como *Ezras Noschim* (literalmente, "la división femenina").<sup>7</sup> Los dirigentes comunitarios judíos trabajaron junto a esta y otras organizaciones para combatir a aquellos correligionarios, con los cuales intentaban desesperadamente no quedar asociados, y cooperaron estrechamente con las autoridades externas en el enjuiciamiento de 1930 de la Zwi Migdal.

Los investigadores de la Zwi Migdal generalmente han considerado su figura legal de Sociedad de Socorros Mutuos y Cementerio una farsa, una "nefasta parodia sobre el compromiso judaico por el bienestar social y la responsabilidad comunitaria".<sup>8</sup> El inspector Julio L. Alsogaray, cuyo diario de su participación en la investigación y los procedimientos para el juicio contra Zwi Migdal de 1930 se ha convertido en una fuente historiográfica principal para posteriores historiadores, argumentaba en 1933 que no era posible que la organización funcionase como una sociedad de socorros mutuos ya que "no existe absolutamente ningún sentimiento humanitario ni de solidaridad" entre sus miembros.<sup>9</sup> No es la intención de este artículo discurrir sobre esta última afirmación; no obstante se sostiene a partir del análisis de fuentes de primera mano que aún no han sido elaboradas, que el comportamiento

---

Argentinos, 3ra. ed., Galerna, Buenos Aires, 2006, pp. 266-303; V. Mirelman, *Jewish Buenos Aires, 1890-1930: In Search of an Identity*, Wayne State University Press, Detroit, 1990; Y. Trochon, *Las Rutas de Eros: La trata de blancas en el Atlántico Sur: Argentina, Brasil y Uruguay*, Ediciones Santillana/Taurus, Montevideo, 2006, pp. 265-358; R. Weisbrot, *The Jews of Argentina: From the Inquisition to Perón*, Jewish Publication Society of America, Filadelfia, 1979, pp. 59-66. Aunque falto de sistematización académica y de cantidad de fuentes citadas, G. Bra, *La Organización Negra: La increíble historia de la Zwi Migdal*, Corregidor, Buenos Aires, 1982, también debe ser considerado aquí.

<sup>7</sup> A. R. Moro, Letter to the Jewish Colonization Association from the Jewish Association for the Protection of Girls and Women, 9 de abril 1901, p. 4. Archivos YIVO - HIAS-HICEM, Nueva York, Serie 1, Lista MKM 15.169, Legajos 32-35.

<sup>8</sup> Véase por ejemplo R. Weisbrot, *The Jews of Argentina: From the Inquisition to Perón*, op. cit., p. 62.

<sup>9</sup> J. Alsogaray, *Trilogía de la trata de blancas: rufianes, policía, municipalidad*, op. cit., p. 80.

de los miembros de esta sociedad es sorprendentemente similar al de otros inmigrantes. Si se deja a un lado el estigma de su ocupación, estos hombres y mujeres se parecen mucho a los otros recién llegados en su búsqueda de lazos comunitarios, seguridad financiera y estabilidad religiosa.

En la Sociedad Varsovia, al menos veinte mujeres trabajaban a la par de los hombres en el manejo de la prostitución en esferas más altas, contradiciendo de esta manera la narrativa común del hombre explotador y la mujer víctima. Este trabajo intenta dar cuenta de las mujeres involucradas liberándolas de un discurso de victimización y mostrándoles las elecciones que realizaron voluntariamente, aunque dentro de unos límites muy estrechos, con la esperanza de convertirse, en el mejor de los casos, en la famosa "Ester la millonaria" del Zwi Migdal, quien no sólo se independizó, sino que también se hizo rica.<sup>10</sup> Los hombres de la asociación también merecen ser estudiados, no para justificar sus acciones a menudo violentas y sin duda explotadoras, sino para observarlos como inmigrantes y empresarios, como seguramente ellos se veían a sí mismos. La corriente más reciente sobre "trabajo sexual" sugiere un rango de experiencias vividas por estos hombres y mujeres que trascienden las dicotomías entre proxenetas y prostitutas,

<sup>10</sup> El innovador trabajo de Donna Guy sobre prostitución en la Argentina ubica a estas mujeres como miembros de una clase trabajadora ampliada. D. Guy, *Sex and Danger in Buenos Aires: Prostitution, Family, and Nation in Argentina*, 2da. ed., University of Nebraska Press, Lincoln, 1991. Este enfoque no implica la negación de la existencia de mujeres forzadas al trabajo sexual, tanto en el pasado como en el presente, que no debe minimizarse sino castigarse y a toda costa prevenirse. Sin embargo, algunas historias de explotación han empezado a cobrar vida propia para servir a otras causas, tal como argumento en mi tesis doctoral sobre el concepto de "trata de blancas". Por ejemplo, en los supuestos casos de violación de mujeres blancas por hombres negros en los Estados Unidos se justificó el linchamiento como una práctica común durante muchos años. La mayoría de los intelectuales y periodistas que han escrito sobre este tema han enfatizado la victimización de las mujeres explotadas por hombres depredadores. Los opositores actuales a la trata de personas muchas veces repiten este enfoque, el cual casi siempre niega a los sujetos la posibilidad de elección o dominio sobre sus vidas, como se trata en el artículo de H. Schwenken, "Beautiful victims and sacrificing heroines: Exploring the role of gender knowledge in migration policies", en *Signs*, V. 33, Nº 4, 2008, pp. 770-776. La agencia de estas mujeres no debe sobreestimarse sino considerarse dentro de un conjunto de opciones limitadas, tal como lo indica, la literatura historiográfica sobre la esclavitud transatlántica.

o entre hombres traficantes y mujeres traficadas. Las mujeres (y los hombres) van realizando trabajos relacionados con el sexo durante el transcurso de sus vidas; y los observadores, desde Engels hasta las feministas contemporáneas, han criticado la limitada capacidad de las mujeres para dar o no consentimiento en diferentes intercambios económicos con contenidos o aristas sexuales, desde el matrimonio hasta en un trabajo de camarera.<sup>11</sup> En este caso, entre las primeras generaciones de inmigrantes judíos en Buenos Aires, estas complejidades también se manifestaban en las vidas de las mujeres llamadas esclavas sexuales y los hombres llamados *rufianes*, ambos grupos desterrados por "impuros" por los otros judíos, mientras que, de hecho, su comportamiento se parecía bastante al de otros inmigrantes.

### Fuentes

Como se puede deducir con facilidad, las fuentes documentales para realizar una historia detallada de este grupo fueron difíciles de encontrar.<sup>12</sup> La eliminación de pruebas con propósitos políticos por parte de la policía argentina y los líderes militares y la vergüenza autodefensiva de la comunidad judía, ejemplificada en los nombres limados de las lápidas para proteger a los descendientes, han eliminado casi por completo cualquier evidencia. El juicio de 1930 en el que se desbarató a la organización Zwi Migdal

<sup>11</sup> Los ejemplos históricos incluyen los "intercambios" sexuales, un término de la era victoriana para referirse al trueque de comida o actividades recreativas por favores sexuales durante las citas. Para este tema consultar: E. Clement, *Love for Sale: Courting, Treating, and Prostitution in New York City, 1900-1945*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2006.

<sup>12</sup> Esta investigación no hubiese sido posible sin la invaluable ayuda de las siguientes instituciones e individuos, que hicieron un esfuerzo mucho más grande del que les correspondía: Silvia Hansman, Débora Kacowicz, Lara Milier y Jana Powazek en La Fundación IWO; Monica Testa en El Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos (CEMLA); Adolfo Willy Covi y Adriana Graciela Muñoz en El Centro de Estudios Históricos de la Policía Federal y Eugenio Zappietro en el Museo Policial de la Policía Federal Argentina. También estoy sumamente agradecido al Instituto Latinoamericano de la facultad de Historia de la UCLA por su apoyo financiero. Gracias a José C. Moya, Daniel Lvovich, Janet Afary y Ben Cowan por sus comentarios alentadores, y a Roxana Ritvo, Laura Schenquer y Gastón Weinberger por su apoyo con la traducción.



tuvo una cobertura periodística nacional e internacional exhaustiva, pero debido al tono muchas veces melodramático y la diversidad de intereses en juego, este cuerpo de evidencias se debe considerar de manera independiente.<sup>13</sup> Desde 1926 se ha preservado un documento emanado de la misma sociedad "infame", que ha sido guardado junto a otros registros comprometedores bajo cerrojo en un archivo local. Una cuidadosa lectura de esta fuente inédita proporciona una variedad de datos útiles sobre el funcionamiento diario de esta organización, sobre la cual la especulación ha sido convincente pero no verificable.

Este informe financiero anual de treinta y seis páginas con prefacio del presidente Zacarías Zytnitzky en *yidish* y en español, muestra los nombres de casi trescientos miembros y los pagos discriminados que hicieron a la asociación entre el 1 de julio de 1925 y el 30 de octubre de 1926.<sup>14</sup> Utilizando sólo esta fuente se puede esclarecer: la estructura directiva de encargados y administradores del grupo, los nombres de los contribuyentes y cuánto pagaba cada uno según distintas categorías como cuota de ingreso, cuota mensual, cementerio, templo, tasa inmobiliaria y beneficencia; donaciones aisladas que se hacían aparentemente durante los servicios de Yom Kipur; algunos de los costos e inventario del mobiliario de la lujosa sede de Avenida Córdoba 3280 en Buenos Aires; y ciertos datos relacionados con la sinagoga y el cementerio.

Desde esta base, se puede construir una prosopografía de la nómina de socios pertenecientes a la organización recurriendo a otras fuentes que hayan sido poco o no utilizadas previamente. Nueve o diez de los miembros que aparecen en la lista de la Sociedad de Varsovia en 1926, ya eran conocidos aparentemente por la policía en los años 1893 y 1894. La policía de la ciudad capital mantenía volúmenes encuadernados de fotos y descripciones de

<sup>13</sup> Mi tesis doctoral incluye una investigación detallada de la cobertura mediática del juicio de 1930 y sus conclusiones en publicaciones en idioma español, inglés e *idish*, así como los comentarios en EE UU y Gran Bretaña. La cobertura de la prensa en *idish* presagió el juicio y es un material que nunca antes se había considerado en forma sistemática.

<sup>14</sup> Este documento de la Sociedad de Varsovia de 1926 se encontró en la caja 2 de la colección de Ezras Noschim, y las referencias de las páginas serán citadas de ahora en adelante utilizando citas entre paréntesis.

las características personales de los sospechosos. Para ese entonces, este registro contenía una cantidad sorprendente de nombres que aparentemente eran judíos (157 de 164), todos identificados con la profesión de *rufián* o *alcahuete*, ambos términos sinónimos de "proxeneta".<sup>15</sup> Cada uno de estos archivos incluye una foto de frente y de perfil y los datos personales que van desde los nombres de los padres y el tiempo de residencia en la Argentina hasta características físicas detalladas como el largo de los brazos, orejas y dedos, probablemente como datos de identificación y para uso criminológico. Si bien es probable que la policía haya señalado a estos hombres judíos como indeseables y los haya rotulado como proxenetes por motivos antisemitas, puede que, para ese entonces, una cantidad relativamente importante de judíos haya estado involucrada en el tráfico de mujeres hacia la Argentina para prostituirlas. Esta fuente proporciona información física y estadística detallada de algunos de los miembros más antiguos de la Sociedad de Varsovia, y la nómina completa de los que fueron arrestados también sirve como una interesante comparación con el grupo arrestado treinta y cinco años más tarde.

Los manifiestos de los barcos transatlánticos que llegaron a Buenos Aires proporcionan otra fuente inexplorada de información estadística sobre estos inmigrantes. Las diferencias en el delecteo causan enormes complicaciones para la utilización de estos datos, pero aun interpretándolos de manera conservadora, alrededor de noventa miembros de esta organización pueden ser reconocidos por referencia cruzada.<sup>16</sup> Esta información contiene: fechas y puertos de los que partían y a los que arribaban, edad a la fecha del arribo, nacionalidad, estado civil, profesión declarada y en algunos

<sup>15</sup> Policía de la Capital, Galería de Sospechosos, Tomo I, Imprenta y Encuadernación de la Policía de la Capital, Buenos Aires, 1894. Esta identificación judía se basa en nombres y nacionalidades (las últimas analizadas más adelante en este trabajo). Estos individuos y sus padres tienen nombres ashkenazies como Juda, Aarón y Saúl y apellidos como Rosenthal, Caplan y Leivi. Sus lugares de nacimiento eran generalmente Rusia, Rumania o Austria, desde donde la mayoría de los emigrantes hacia la Argentina eran judíos en ese entonces.

<sup>16</sup> En este análisis de la información sobre inmigración del CEMLA, aquellos nombres y apellidos con varias opciones u homónimos han sido descartados, a menos que hayan tenido alguna fecha en común con otros datos. Los nombres que aparentan ser los mismos sólo se consideran si son consistentes con otra información.

casos el lugar de nacimiento. De esta información es posible deducir si los miembros de un grupo viajaban juntos, hacían varios viajes o viajaban junto con otras personas del mismo apellido.

La última fuente, invaluable para la construcción de esta prosopografía, proviene de un sumario detallado de 1930 sobre la Sociedad Zwi Migdal.<sup>17</sup> Este documento de cuatro columnas en veinte páginas, sumado a un resumen minucioso de la evidencia, el avance y los testimonios de los testigos, nombra a aquellos que fueron perseguidos y arrestados por la fiscalía. De los 112 individuos arrestados, se consignan los siguientes datos: nacionalidad, edad, estado civil y de naturalización, profesión declarada, tiempo de residencia, los cargos en su contra y cantidad de arrestos (desafortunadamente, no se conservaron los legajos donde estos datos están respaldados en los archivos de la policía). También hay una lista de 326 nombres que figuran como buscados y no capturados, con ninguna información más que una escritura alternativa de los apellidos y un posible alias. Esto se puede verificar con las *Órdenes del Día* u órdenes de arresto del departamento de policía de Buenos Aires a partir del 26 de mayo de 1930.<sup>18</sup> Aparentemente estos nombres fueron extraídos de los propios archivos de la Sociedad, ya que en el sumario se describe la confiscación de los mismos.<sup>19</sup> Esto se confirma con el hecho de que todos menos doce de los nombres que figuraban en el informe anual de 1926 de la Sociedad aparecen en la lista del sumario.<sup>20</sup> Las diferencias en la escritura de los apellidos y el hecho de que se encuentran más nombres sugiere que se utilizaron otros archivos de la Sociedad para elaborar la lista de los buscados.

Para ilustrar este método de análisis prosopográfico, destacaremos algunos elementos que se conocen a través de la biografía de uno de los miembros. Bernardo Gutvein, uno de los firmantes

<sup>17</sup> "Juzgados de Instrucción: Número 3 - Asociación Ilícita", en *Gaceta de Foro*, *op. cit.*

<sup>18</sup> Policía de la Capital Federal, Orden Del Día, V. 49, Año 1930, Servicio de Aprovisionamiento, Buenos Aires, 1936, pp. 305-7.

<sup>19</sup> "Juzgados de Instrucción: Número 3 - Asociación Ilícita", en *Gaceta de Foro*, *op. cit.*, p. 6.

<sup>20</sup> El número exacto de miembros listados en este documento es difícil de asegurar, debido a la variedad de nombres y de su escritura. Aparentemente entre 275 y 280 miembros han sido nombrados en uno o más lugares en este documento.

del acta fundacional de la Sociedad de Varsovia, fue asentado como un alcahuete el 10 de agosto de 1894 por la policía de Buenos Aires.<sup>21</sup> En este registro policial se observa que nació en Varsovia, hijo de Isaac y María Gutfein<sup>22</sup> alrededor del año 1864, y ha vivido en Buenos Aires por cuatro años al momento de la inscripción.<sup>23</sup> Los archivos de inmigraciones muestran que arribó a Buenos Aires tres veces: Desde Bremen en 1890, desde Amsterdam en 1924, y desde Villafranca en 1928. Para este tercer viaje registrado por las autoridades, su nacionalidad ya no era anotada como rusa sino como argentina, lo que indica que de manera legal o ilegal obtuvo la ciudadanía argentina. Mientras que en su primer arribo la profesión declarada fue "joyero", en los viajes que realizó a los sesenta años, se lo anota como *comerciante*. También se lo denomina comerciante en el acta del arresto por asociación ilícita en 1930 junto a los otros miembros de la Zwi Migdal. Todas estas fuentes, a excepción del archivo policial, lo registran como casa-

<sup>21</sup> F. R. Carles, *Los judíos y la trata de blancas en Argentina*, Instituto de Investigaciones Sobre la Cuestión Judía, Buenos Aires, 1986, pp. 31. Aunque profundamente antisemita, este texto, disponible en la mayoría de los kioscos de Buenos Aires a principios de la década del '80, resume con mucha precisión el primer volumen de Galería de Sospechosos desde 1894. Como el segundo volumen ya no está disponible en los archivos de la policía, asume que Carles proporciona un resumen preciso de esta información. De todos modos para hacer una clara distinción con el texto citado que destaca que estos individuos compartían muchas características con otros inmigrantes judíos, argumentaré que no hay algo inherentemente judío en la trata de personas o el trabajo sexual. Las estadísticas generales son difíciles de interpretar en esta área, dado que los judíos están ligeramente sobrerrepresentados en este período en Buenos Aires. Otros grupos de inmigrantes, aunque aquí no se investigan, ciertamente agrupan a la mayoría de los involucrados en esta actividad, incluso en el apogeo de la organización Sociedad de Varsovia.

<sup>22</sup> Este documento es un ejemplo de la falta de uniformidad en el modo de escritura de los apellidos para una misma familia, tal como se mencionó anteriormente.

<sup>23</sup> Respecto de los ejemplos de nombres de pila hispanizados encontrados en este grupo, los grupos de inmigrantes que se asimilaban frecuentemente cambiaban los nombres "distintivos de un grupo" por apodos más comunes en sus nuevos lugares de residencia. Entre la primera generación de inmigrantes al Nuevo Mundo, los judíos han sido especialmente proclives a adoptar nombres de pila nuevos. S. C. Watkins y A. S. London, "Personal Names and Cultural Change: A Study of the Naming Patterns of Italians and Jews in the United States in 1910", en *Social Science History*, V. 18, N° 2, 1994, pp. 169-209; especialmente pp. 180-89.

do. En el informe de la Sociedad de Varsovia de 1926, se lo designa uno de los tres miembros del órgano judicial de la asociación y figura dentro del diez por ciento que más contribuía a las arcas de la agrupación.

### La Sociedad de Varsovia en 1926

La mayoría de las asociaciones de socorros mutuos en la Argentina a principios del siglo xx cumplían las mismas funciones que sus equivalentes en otros lugares: principalmente de los servicios exequiales y de salud, con alguna cobertura de pensiones y gastos de emergencia y a veces ofrecían actividades culturales.<sup>24</sup> Las sociedades de socorro mutuo eran la forma más común de asociación voluntaria en el nuevo mundo antes de la Segunda Guerra Mundial; según un estimativo, más del 60% de los trabajadores en 1913 estaban afiliados a alguna.<sup>25</sup> Los inmigrantes judíos, generalmente estructuraban sus asociaciones sobre la base de su lugar de origen, creando *landsmanshaftn*, sociedades de inmigrantes judíos basadas en el lugar de origen y diseñadas según las instituciones del "viejo mundo", aunque las estructuras de socorros mutuos de otros grupos étnicos en sus nuevos hogares también influían en el funcionamiento de estas agrupaciones voluntarias.<sup>26</sup> Las prioridades, la estructura y los beneficios de la Sociedad de Varsovia, como se expresa en sus propios textos, se parecen mucho a las asociaciones voluntarias creadas por otros inmigrantes.

<sup>24</sup> R. Munck, "Mutual Benefit Societies in Argentina: Workers, Nationality, Social Security and Trade Unionism" en *Journal of Latin American Studies*, V. 30, N° 3, 1998, p. 578. Ver también S. L. Baily, "Mutual Assistance Societies and the Development of the Italian Community in Buenos Aires, 1858-1918", en *Desarrollo Económico*, Vol. 21, N° 84, 1982, pp. 485-514.

<sup>25</sup> R. Munck, "Mutual Benefit Societies in Argentina: Workers, Nationality, Social Security and Trade Unionism", *ibid.*, p. 579. La discusión de la aparente "manía" de los recién llegados en este período al 'nuevo mundo' de formar asociaciones voluntarias. Una categorización de los términos y tendencias asociativos en la literatura puede encontrarse en J. C. Moya, "Immigrants and associations: A global and historical perspective", en *Journal of Ethnic and Migration Studies*, V. 31, N° 5, sept. 2005, pp. 834-39.

<sup>26</sup> D. Soyer, *Jewish Immigrant Associations and American Identity in New York, 1880-1939*, Harvard University Press, Cambridge, 1997. Ver también L. Dinnerstein, "Jewish immigrant associations and American identity in New

En 1926, la Sociedad de Varsovia hacía veinte años que estaba establecida en la provincia de Buenos Aires y estaba en la cumbre de su éxito económico. La publicación del mencionado informe anual para los socios, que parece ser el primero de su tipo, representaba –según el presidente Zacarías Zytnitzky– fielmente la situación económica, la cual mejoraba continuamente, con los detalles financieros respaldados por comprobantes que eran guardados en la sede y estaban a disposición de los miembros que desearan consultarlos. Cabe destacar la compra que realizó el grupo durante ese período de la mansión de Avenida Córdoba, por la suma de \$150.000 pesos argentinos con una hipoteca de \$45.000 pesos argentinos (estos montos serían equivalentes en el año 2010 a \$1.600.000 US\$ o \$6.000.000 de pesos argentinos).<sup>27</sup> Al parecer, Zytnitzky fue el presidente de la organización, junto con el vicepresidente Felipe Shoon, desde 1926 hasta 1928, de acuerdo con una placa en su honor colgada en la pared del hall principal (fotografiada por los periodistas gráficos que invadieron la mansión al suscitarse los arrestos altamente publicitados de 1930).<sup>28</sup>

Según las listas de nombres de los encargados en idish y en castellano en las tapas y contratapas de este documento, la estructura institucional formal de la Sociedad de Varsovia a ese momento, estaba conformada como sigue: una Comisión Directiva con cinco directivos y veintisiete miembros; un órgano judicial de cinco miembros y varios funcionarios dedicados a llevar los libros, y al mantenimiento de la sinagoga y el cementerio. Los cargos de la Comisión Directiva eran: presidente, vicepresidente,

---

York, 1880-1939”, en *Historian*, V. 61, N° 4, 1999, pp. 923-924 y M. R. Weisser, *A Brotherhood of Memory: Jewish Landsmanshaftn in the New World*, Basic Books, Nueva York, 1985.

<sup>27</sup> Estas cifras son bastante aproximadas, ya que al análisis histórico de la inflación y las tasas de cambio es complejo y controvertido. Estos cálculos se basaron en las tasas de cambio y los comúnmente utilizados índices de inflación del Índice de Precios al Consumidor y el valor del consumo promedio anual. S. Williamson, “Six Ways to Compute the Relative Value of a U.S. Dollar Amount, 1790 to Present”, *MeasuringWorth*, 2009, <http://www.measuringworth.com/uscompare/>; y en el mismo sitio, L. H. Officer, “Exchange Rates Between the United States Dollar and Forty-one Currencies”, *MeasuringWorth*, 2009.

<sup>28</sup> Fotografía en “Se hace difícil la búsqueda de los componentes de la ‘Zwi Migdal’”, en *La Última Hora*, Año 23, N° 9111, 23 de mayo 1930, pp. 3-4.

secretario, prosecretario y tesorero. El órgano judicial, llamado *geshvoirene*, "jurado" en *yidish*, también tenía un presidente y un secretario, y tres miembros del jurado; conformando una estructura reminiscente al Beit Din judío tradicional, o corte rabinica. Otros cargos que figuraban eran: dos revisores de cuentas, un inspector, un *gabay* o cuidador de la sinagoga, y dos *mloshes* o administradores del cementerio. Según parece, estos directivos y los veintisiete miembros de la Comisión directiva, estaban más involucrados que el resto en muchas de las funciones de la Sociedad, ya que tenían una participación financiera relativamente mayor y se mencionan más veces en el texto; las contribuciones de estos cuarenta y tres directivos conformaban un tercio de los ingresos recaudados en ese período (\$46,370 de \$143,016).

Estos líderes y miembros, estaban involucrados en una gama de actividades de la organización. Dado que contaban con un órgano judicial, el "jurado" probablemente mediaba en disputas internas. Aparentemente habían realizado una especie de afiliación masiva ya que el presidente Zynitzky agradece a los miembros de la Comisión directiva por la "publicidad y actividad" que redundó en la inscripción de treinta y cuatro nuevos miembros durante el año (pág. 1). Estos nuevos miembros pueden identificarse dentro del informe, ya que son los únicos que debían pagar "cuotas de ingreso", generalmente de \$5. Se pagaban pensiones mensuales en concepto de seguro de salud, respaldada con los tratamientos y recuperación de "varios" miembros durante los dieciséis meses anteriores (pág. 1). Algunos conceptos pagados por los socios parecían ser obligatorios y otros voluntarios.

Los directivos y posiblemente todos los socios tenían evidentemente algún sistema de votación por medio del cual fue donada una "urna de caoba tallada" (pág. 33). También tenían diferentes tipos de reuniones, que incluía la "asamblea extraordinaria", la cual autorizó la compra de la propiedad en Córdoba 3280 (pág. 2). También operaban bajo un sistema de estatutos, los cuales habían sido reformados recientemente por una "comisión técnica" de siete miembros y directivos que formaban parte de la Comisión Directiva (pág. 2). Al parecer se sostenían varias asambleas al año y la reunión en que se nombró a la comisión que revisaría el estatuto fue la número 95, lo que indica que durante los veinte años que precedieron hubo otras 94 reuniones del mismo tenor.

La mansión de Avenida Córdoba funcionaba como sede de la organización, albergando las oficinas de la administración, salas

de reuniones, un espacio para la sinagoga, un suntuoso bar y por lo menos un salón de fiestas, donde daban esplendorosos convites, se celebraban bodas y, de acuerdo con el fiscal, se hacían las presentaciones formales de las recién llegadas en una versión clandestina de bailes de iniciación.<sup>29</sup> Como se puede confirmar por las fotografías tomadas cuatro años más tarde del interior y del exterior de la propiedad de Avda. Córdoba (la construcción ya no existe), era un enorme y lujoso edificio con patios y jardines.<sup>30</sup> El mobiliario que se describe, donado por los socios, da una pauta de la magnificencia del interior (págs. 33 y 34). Se adquirieron dos candelabros de \$5000 para el salón de fiestas y el "toilette" de las damas, además de otros nueve candeleros de metal. También fueron donados un balcón de teatro y un palco con enrejado, que quizás aparecían en fotos posteriores de algún salón de baile. Una estufa y barios floreros de bronce con diseños orientales. Entre los muebles más prosaicos se encontraban: roperos, sillas, espejos, alfombras, mesas y rinconeros pequeños y una cama. El informe anual de la Sociedad, indica que ésta mantenía una *mikvah* o casa de baño ritual, lo que remite a la pregunta sobre cómo se trataba el tema de la purificación ritual con todo lo que sucedía alrededor (pág. 3).

Los compradores de la mansión eran seis individuos y no la Sociedad de Varsovia, pero se utilizaron las contribuciones de los socios con ese fin; se recaudaron casi \$70.000 durante el período que cubrió el informe anual (pág. 1). Luego de haber sido confiscada en el juicio de 1930, la propiedad fue adquirida por el Consejo Nacional de Educación, que presionó a la corte para que fuese formalmente declarada sin propietario, para que su posterior venta beneficiara al Consejo.<sup>31</sup> La Sociedad de Varsovia fue fundada originariamente en gran parte para proveer un entierro judío a sus

<sup>29</sup> Alsogaray critica estas celebraciones, las cuales describe como más vergonzosas al ser llevadas a cabo en los feriados nacionales. J. Alsogaray, *Trilogía de la trata de blancas: rufianes, policía, municipalidad*, op. cit., pp. 62-63.

<sup>30</sup> Véase por ejemplo la foto publicada en "Los Tenebrosos de la 'Migdal' Gustan del Confort: Hace tres meses el fiscal Barberis solicitó que se allanara la Migdal," en *La Crítica*, Año 17, N° 6061, 27 de mayo 1930, p. 8.

<sup>31</sup> "El Consejo Nacional de Educación reclama los bienes de la Migdal," en *La Nación*, Año 61, N° 21.112, 6 de junio 1930, p. 30; "Zwi Migdal Case: Board of Education Takes a Hand", en *Buenos Aires Herald*, Año 54, N° 8493, 6 de junio 1930, p. 3.



miembros, a quienes se les negaba el acceso a los cementerios del resto de las comunidades judías por razones morales.<sup>32</sup> Las fotografías tomadas del cementerio de Avellaneda, probablemente a fin de la década del treinta, muestran lápidas de mujeres y hombres con inscripciones tradicionales en hebreo e ídish del año 1904; entre ellas, está la tumba del fundador y primer presidente de la organización que luego llevó su nombre: Luis Migdal, fallecido el tres de febrero de 1908.<sup>33</sup> Aquellos que fueron enterrados antes de la fundación legal de la Sociedad en el año 1906 podrían haber formado parte de una asociación similar conocida como "el Club de los 40".<sup>34</sup> Los socios interrogados como testigos en el caso de 1930 que negaron estar involucrados en la prostitución o tener conocimiento de que la asociación haya tenido esa conexión declaraban que se habían asociado meramente por los servicios exequiales.

Se ofrecían servicios fúnebres tanto a los asociados como a no-socios que la sociedad apadrinaba. Al parecer los servicios eran suntuosos, ya que se gastaron aproximadamente \$20.000 en estas ceremonias durante los dieciséis meses que abarca el informe. Esta evidencia corrobora que los servicios de entierro no eran una mera pantalla para las actividades más oscuras. Entre el mobiliario descrito, figuran cincuenta "bancos petisos" (presumiblemente para hacer *shivah*, el ritual tradicional judío de duelo) y una "alfombra fúnebra negra con puntillas" (págs. 33 y 34). Los treinta y cuatro miembros más nuevos habían realizado las mayores donaciones para el cementerio, lo que sugiere que para este fin se exigía una cuota mayor al momento de asociarse. Casi todos los otros miembros hacían contribuciones ininterrumpidas para este fondo. Durante el período que cubre el informe anual de 1926, la Sociedad agrandó el cementerio con la compra de un terreno de aproximadamente 3000 metros cuadrados bajo la propiedad conjunta de la

<sup>32</sup> J. Alsogaray, *Trilogía de la trata de blancas: rufianes, policía, municipalidad*, op. cit., p. 123; "Juzgados de Instrucción: Número 3 - Asociación Ilicita", en *Gaceta de Foro*, op. cit., p. 6.

<sup>33</sup> Fotografías en la caja 3 de la colección Ezras Noschim. Hoy, el cementerio está bajo llave y vigilancia y ha sufrido de daños y vandalismo, quizás en una campaña intencional de borrar los nombres de las tumbas del registro público.

<sup>34</sup> D. Guy, *Sex and Danger in Buenos Aires: Prostitution, Family, and Nation in Argentina*, op. cit., p. 17.

*Sociedad Israelita de Socorros Mutuos Ashqenasum* (pág. 2). Esta información también confirma que la Sociedad Ashqenasum existía como una entidad independiente antes del cambio de nombre de Varsovia a Zwi Migdal en 1927, año en el cual muchos observadores contemporáneos y posteriores han asegurado que la Ashqenasum surgió de un grupo de disidentes.<sup>35</sup>

La sinagoga que pertenecía a la Sociedad de Varsovia provocaba indignación entre los críticos. Pocos años después de la fundación de la sociedad, este aparente oxímoron fue discutido en Londres en la conferencia de la Asociación Judía para la Protección de Niñas y Mujeres en 1910. El líder sionista Israel Zangwill expresó la indignación ampliamente compartida de que esta vergonzosa sociedad de Buenos Aires tuviese la audacia de "¡tener una sinagoga propia y a la vez dirigir casas de mala fama!"<sup>36</sup> El Gran Rabino Dr. Herman Adler respondió, desde una perspectiva inusualmente optimista, que aquella sinagoga representaba una extraordinaria evidencia a favor de la ortodoxia. Las congregaciones ortodoxas los boicotean, pero aún están ansiosas por ofrecerles redención, y deberíamos alegrarnos de saber que no han perdido todo sentido religioso... tenemos aún oportunidad de apelar a su bondad."<sup>37</sup> Los religiosos practicantes tendían a burlarse de la observancia religiosa de los miembros de la asociación, enfatizando la farsa de sus bodas, supuestamente practicadas para introducir engañadas a las mujeres en los burdeles. Esa sinagoga era generalmente asociada por los críticos con el *shtile klupe*, literalmente "boda silenciosa", se arguye que era a través de esta ceremonia religiosa sin validez legal en lo civil que se embaucaba a las jóvenes de Europa del Este para prostituirlas.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Esta teoría de que el Ashqenasum se separó de la Sociedad de Varsovia en 1927 se formula en J. Alsogaray, *Trilogía De La Trata De Blancas: Rufianes, Policía, Municipalidad*, op. cit., p. 139; y en "Juzgados de Instrucción: Número 3 - Asociación Ilícita", en *Gaceta de Foro*, op. cit., p. 11.

<sup>36</sup> Jewish Association for the Protection of Girls and Women (JAPGW), *Official Report of the Jewish International Conference on the Suppression of the Traffic in Girls and Women Held on April 5th, 6th, and 7th, 1910, en London*, Convened by the Jewish Association for the Protection of Girls and Women, Oficina central de la JAPGW, Londres, 1910, p. 67.

<sup>37</sup> JAPGW, *Official Report*, *ibid.*, p. 69.

<sup>38</sup> Los subtítulos de los periódicos relacionados debajo de las fotografías

Las fotografías tomadas por los periodistas en 1930 del interior de este lugar revelan muchos elementos de un espacio ritual judío con todos los componentes. Unas telas decorativas enmarcan un pasillo central que desemboca en un altar cubierto según las costumbres, como aquellos utilizados para la lectura de la Torah. Un "arca" finalmente tallada, que normalmente albergaría un rollo de Torah, está cerrada con una cortina decorada con leones y una estrella de David, y rodeada de pilas de libros y un candelabro de siete brazos.<sup>39</sup> Otra imagen del periódico confirma estos elementos tradicionales y muestra el espacio más grande que contiene filas de bancos de madera oscura.<sup>40</sup> Al parecer, estos muebles se recibieron en calidad de donaciones para el Templo en 1926, e incluían: dos escritorios, un sol de noche de plata grabado, un vestido de Torah terminado con terciopelo dorado, varios juegos de Biblias y libros de oraciones y un altar de roble (págs. 33 y 34). También destaca el informe el gasto de varios cientos de dólares en velas, aunque no queda claro si eran para propósitos rituales o de iluminación general (págs. 23 y 32).

Este espacio era utilizado, aparentemente, para servicios religiosos, como se observa en las contribuciones del 17 de septiembre de 1926, que de acuerdo con el calendario hebreo era Kol Nidrei, la víspera de Yom Kipur, las cuales figuran en el informe anual de 1926 de la Sociedad de Varsovia. Es una tradición judía realizar este tipo de donaciones a la sinagoga en el Día del Perdón. Estas donaciones están registradas en el documento en una lista separada que especifica las contribuciones individuales a la *Kerh* (ellos utilizaban la palabra hebrea para nombrar la bandeja de recolección utilizada en la sinagoga en el Día del Perdón). Las donaciones individuales de 187 miembros realizadas en esa ocasión ascendían a más de \$30.000 (lo que

---

de la sinagoga eran los siguientes: "Salón de la sinagoga donde se efectuaban los 'enlaces'" en "Se hace difícil la búsqueda de los componentes de la 'Zwi Migdal'" en *La Última Hora*, Año 23, N° 9111, 23 de mayo 1930, pp. 3-4; y "Sinagoga que servía para la simulación de los casamientos ordenados por los dirigentes" en "El Sensacional Proceso a la Sociedad Migdal", en *Caras y Caretas*, V. 3, Año 33, N° 1653, 7 de junio 1930, p. 81. Más adelante en mi artículo elaboro este concepto en el contexto del cambio de los parámetros del matrimonio y el alcance de las instituciones judías entre las comunidades inmigrantes.

<sup>39</sup> "El Sensacional Proceso a la Sociedad Migdal," en *Caras y Caretas*, V. 3, Año 33, N° 1653, 7 de junio 1930, p. 81.

<sup>40</sup> "Se hace difícil la búsqueda de los componentes de la 'Zwi Migdal'" en *La Última Hora*, Año 23, N° 9111, 23 de mayo 1930, p. 3.

equivale aproximadamente a \$1.300.000 en pesos argentinos o \$335.000 US\$ en el año 2010, casi un 50% del total de la contribución anual), lo que indica que al menos ese número de socios estaba presente en un servicio religioso tradicional o una variante del mismo.<sup>41</sup> Más de la mitad del total de los gastos del templo se recolectaron en Yom Kipur (\$13.985 de \$26.805), y también casi la mitad de la recolección de la beneficencia anual (\$7.842 de \$15.855). Sus costumbres de caridad incluían la ayuda comunitaria hacia las viudas y huérfanos, como se revela en dos menciones de transacciones financieras, posiblemente préstamos de hasta \$14.000, a la “viuda de Corradi e hijo” (págs. 3 y 6). Estas prioridades reflejan los destinos tradicionales del dinero donado en esta festividad.

### Una prosopografía de los proxenetes

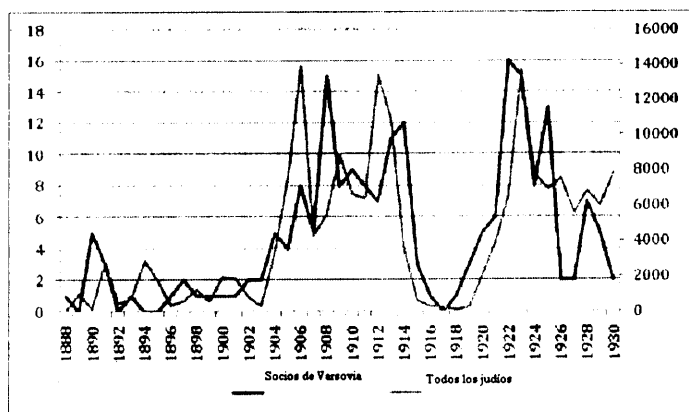
Una imagen más clara de los socios o miembros de la Sociedad de Varsovia puede desarrollarse a partir del análisis complementario de otras fuentes historiográficas mencionadas anteriormente. Se puede, por lo tanto, reunir información sobre las edades, nacionalidades, fechas de arribo y profesiones declaradas; y consecuentemente, se pueden deducir las relaciones entre ellos. La edad promedio de los 75 miembros de la sociedad en 1926, considerando sólo los casos en los que se detallan las edades, era de 46 años aproximadamente. Quince tenían menos de treinta y cinco y doce tenían sesenta o más. La mayoría llegó a la Argentina con veinte años de edad o más. El nombre de la asociación y el supuesto propósito de la misma conducen al siguiente interrogante: ¿fue la Sociedad de Varsovia en un principio una especie de *landsmanshaft* de Varsovia? De los datos disponibles, se puede extraer muy poca información de las localidades exactas de procedencia de los miembros de esta organización, ya que sólo se especifican diecisiete lugares de nacimiento en los datos de inmigración de los individuos y ningún dato al respecto se encuentra en los archivos de arrestos. El primer presidente de la organización, Luis Migdal (nacido Lewek Migdal), era oriundo de Varsovia, como también el cofundador Bernardo Gutvein y otros tres miembros en el año 1926.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Cálculos de inflación basados en Williamson, *op. cit.*

<sup>42</sup> Datos de los fundadores extraídos de Galería de Sospechosos; Información sobre el nacimiento de Lewek Migdal del Jewish Records Indexing - Poland, Warszawa Gubernia, Lowicz Births 1837-1865, film 811071.

Mientras no se consiga más información sobre las nacionalidades, este interrogante deberá permanecer abierto. Si bien en la mayoría de los casos se desconocen las ciudades o regiones de procedencia, se obtuvieron los datos de 66 miembros de la organización en el año 1926: 35% (23) rusos, 22% (14) polacos, 18% (12) argentinos (incluyendo aquellos naturalizados), y el 25% restante eran alemanes, franceses, rumanos, norteamericanos, británicos, suizos, ucranianos y de nacionalidad desconocida. Todos los polacos llegaron en el año 1922 con la excepción de uno llegado en 1920. Todos los rusos, menos dos que vinieron en 1923, arribaron antes de la Primera Guerra Mundial. La distinción entre estas dos clasificaciones parece deberse más a una modificación en las fronteras de la misma región que a un cambio en los lugares de origen. Los límites de la zona de asentamiento judía se corrieron durante este período desde el territorio ruso al polaco, con el derrocamiento del Zar en 1917 y la devolución de territorios a Polonia entre 1918 y principios de la década del '20. Para el año 1930, muchos de estos individuos eran clasificados como procedentes de Polonia; los archivos del juzgado en 1930 muestran la nacionalidad de 112 individuos: 101 polacos, tres rusos, dos austríacos, un español, un alemán, un francés, un inglés, un brasilero y un argentino.<sup>43</sup>

**Gráfico 1:** Inmigración anual hacia Argentina de judíos y Socios de Varsovia<sup>44</sup>



<sup>43</sup> De "Juzgados de Instrucción: Número 3 - Asociación Ilicita", en *Gaceta de Foro*, *op. cit.*

<sup>44</sup> Datos de los socios de Varsovia extraídos de los archivos del CEMLA y de *Gaceta de Foro*. Éstos incluyen múltiples viajes de un mismo individuo.

La tasa de arribos a Buenos Aires en 1926 de los socios de Varsovia, extraída de fuentes legales y de inmigración, es un reflejo del patrón general de inmigración judía, como puede observarse en las similitudes entre las 2 líneas del gráfico 1. El período de inmigración judía masiva a la Argentina es convencionalmente marcado a partir del arribo de 820 judíos en el *Wesser* en el año 1889, aumentando hasta llegar a un pico en los años 1894 y 1895. Luego se produjo un declive, seguido de un incremento en 1904 que continuó constante hasta el comienzo de la Primera Guerra Mundial.<sup>45</sup> Como muestra el gráfico 1, la inmigración se reanudó después de la guerra, rondando un promedio de 7000 judíos por año hasta 1930, cuando tuvo lugar la gran depresión internacional y las restricciones del nuevo gobierno argentino comenzaron a interrumpir este flujo.<sup>46</sup> El pico temprano de 1894-95 se refleja en los datos policiales sobre los proxenetas arrestados en ese período, que también identifica la llegada de presuntos proxenetas y traficantes judíos desde principios de la década de 1870 (no está incluida en el gráfico). Esto indica que los supuestos proxenetas judíos estaban llegando a la Argentina en las décadas de 1870 y 1880 e, incluso aunque no se hayan dedicado a esa actividad antes de la década de 1890, su temprana inmigración, en comparación de los demás judíos, es significativa.

Para los socios de Varsovia, de un total de 217 viajes que aparecen en el gráfico 1, las frecuencias pico aparecen en 1890, 1908,

---

pero eliminan posibles redundancias entre los diferentes grupos de datos. Información general sobre inmigración judía, de R. Feierstein, *Historia de los Judíos Argentinos*, op. cit., p. 399. Este autor extrae los datos de S. Weill, *Población Israelita en la República Argentina*, Bené Berith, Buenos Aires, 1936. Aunque problemático, es el mayor corpus de datos sobre inmigración judía disponible que abarque este período. El artículo de Rosenswaike trata sobre los problemas que surgen de tabular las demografías judías a través de los censos y otros datos, incluyendo los aportados por Weill.

<sup>45</sup> I. Rosenswaike, "The Jewish Population of Argentina: Census and Estimate, 1887-1947", en *Jewish Social Studies*, V. 22, N° 4, oct. de 1960, pp. 195-96. Haim Avni compara otras fuentes para este período de 1901-1914 en *Argentina y las migraciones judías: De la Inquisición al Holocausto y después*, Editorial Milá, Buenos Aires, 2005, p. 458.

<sup>46</sup> I. Rosenswaike, "The Jewish Population of Argentina: Census and Estimate, 1887-1947", *ibid.*, pp. 197, 201-4, 210-11.

1914 y principios de la década del '20. Una abrupta caída, durante los años de la Primera Guerra Mundial, con picos antes y después, refleja una mayor tasa inmigratoria tanto de judíos como de no judíos.<sup>47</sup> El pico de 1908 sugiere un fenómeno endémico de este subgrupo, probablemente relacionado con leyes promulgadas ese año en la ciudad de Buenos Aires que modificaban la regulación de los burdeles y beneficiaban a los dueños y administradores, autorizando a trabajar a mujeres de entre 18 y 22 años de edad y permitiendo el reclutamiento ilimitado para burdeles céntricos.<sup>48</sup> Esto puede haber fomentado un incremento temporario en el tráfico, el cual debe de haberse reducido posteriormente en respuesta a la protesta pública y nuevas modificaciones legales.

Se pueden extrapolar algunas relaciones entre los individuos a partir de esta información de inmigración. Hay 23 apellidos que son comunes a dos miembros, 5 a tres de los miembros, 6 apellidos compartidos por cuatro miembros y 2 apellidos por cinco miembros. El mismo apellido claramente no es garantía de parentesco o matrimonio, especialmente en los casos de apellidos como Cohen y Levy, pero otros indicadores también sugieren que algunos de estos individuos pueden haber estado emparentados. Once pares de miembros arribaron en la misma embarcación en la misma fecha en Buenos Aires, lo que sugiere que viajaron juntos. Los dos miembros de seis de estos pares compartían el mismo apellido, lo que probablemente confirma una relación familiar. Un par de los socios de 1926, los Kroter, tenían 35 años y 2 años cuando llegaron en 1908, lo que sugiere que pueden haber sido padre e hijo, y que el niño se dedicó luego al negocio del padre. Los Springfeder, que llegaron juntos en 1924, al parecer eran un matrimonio, la preposición "de" en el apellido de la mujer indica que era su apellido de casada, y ambos declararon su profesión como *rentistas* (de riqueza independiente, con fuente de ingreso no especificada). En la organización aparentemente participaban varios

<sup>47</sup> Para analizar la inmigración europea en general en este período, véase F. Devoto, *Historia De La Inmigración En La Argentina*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2003, especialmente el gráfico de la p. 248.

<sup>48</sup> El contenido y las consecuencias de esta ley se tratan en D. Guy, *Sex and Danger in Buenos Aires: Prostitution, Family, and Nation in Argentina*, op. cit., pp. 61-62.

miembros de una misma familia, como sugieren los apellidos que son compartidos por tres, cuatro o cinco socios; en particular los familiares del presidente Zacarías Zitnitzky, quien retornó a la Argentina en 1932 en el mismo barco que un hombre cinco años mayor que él con el mismo apellido y que había sido miembro de la Comisión Directiva de la Sociedad de Varsovia en 1926. Otros dos pares de miembros de la Comisión directiva también compartían sus apellidos.

Debe señalarse que no hay una sola mención explícita en el informe de 36 páginas de la Sociedad de Varsovia a la "infame" actividad a la que se dedicaban los socios de esta organización. La única información de la cual se puede inferir la prostitución es la mención de la compra de una cama para la mansión, entre otros muebles fastuosos (págs. 33 y 34). Esta falta de información tal vez tuvo por objetivo poder negar los cargos fácilmente si la publicación caía en las manos equivocadas, o puede haber sido simplemente su código de conducta e irrelevante para la discusión financiera interna, o quizá, como insisten muchos de los acusados en el juicio de 1930, ésta era meramente una asociación de beneficencia y socorros mutuos de individuos judíos asociados con varias profesiones y no un conciábulo de proxenetas, madamas y tratantes de blancas (o alguna combinación de ambas). La sociedad fue incorporada legalmente, y según su propia contabilidad, parece haber pagado impuestos por la tierra en Avellaneda y a la municipalidad de la ciudad de Buenos Aires, así como intereses por la hipoteca de la propiedad de Avda. Córdoba (pág. 3).

Un análisis de las profesiones que declararon los socios cuando llegaron al país y en las detenciones de 1930 muestra una distribución menos similar a la población inmigrante en general en este período y bastante más parecida a la de los demás judíos. Los datos de las ocupaciones declaradas en inmigraciones y en las detenciones da una representación proporcional de la identidad profesional que decían tener: de un total de 168 individuos de los que se posee información, 35% (58) declaran que su ocupación es comerciante. Otros grupos significativos incluyen 9% (14) sastre o modisto, 5% (9) como peluquero o barbero, 5% como trabajador por día (8), y 4% (6) como granjero. Otras profesiones son 3% (5) vendedor ambulante, 2% (4) rentista, 2% (4) zapatero, y 2% (3) corredor. También hay otros oficios declarados por un solo individuo como relojero, hojalatero, escultor, afilador, talabartero, fotógrafo, cerrajero, estudiante y técnico dental, entre otros.



Desafortunadamente, hay poca información estadística comparativa sobre empleo judío en la Argentina disponible para este período. Una estimación de 1935 asocia al 57% de los judíos argentinos con la actividad comercial y un 9% en trabajos de agricultura.<sup>49</sup> En la Zona de Asentamiento Judío de Europa del Este, los judíos estaban generalmente excluidos del trabajo agrario, como de muchas profesiones; por lo tanto tendían a concentrarse en el comercio y las artesanías.<sup>50</sup> De acuerdo con un censo polaco de 1931, sólo el 4% de los judíos trabajaba en la agricultura, en oposición a un 60% de no judíos.<sup>51</sup> El 37% de los judíos estaban en el comercio, en comparación a sólo el 6% de no judíos, y el 42% de los judíos eran artesanos, contra el 19% de no judíos.<sup>52</sup> Mientras que a una pequeña cantidad de comerciantes judíos muy exitosos se les otorgaban privilegios especiales y movilidad y por ello eran más propensos a quedarse en Europa oriental que a emigrar, la mayoría estaba en campos menos privilegiados como el comercio ambulante, el corretaje o las casas de empeño.<sup>53</sup> También en la Argentina, la categoría de comerciante reflejaba un amplio rango de ingresos y prestigio.<sup>54</sup> El porcentaje de los miembros de la Sociedad de Varsovia que declaran que su profesión es comerciante refleja la prevalencia más generalizada de esta ocupación entre los judíos de Europa del Este.

Un análisis detallado de las transacciones de los inmigrantes argentinos en general en el período entre 1894 y 1903 muestra un panorama más similar a los no judíos de Europa del Este que los judíos. Las categorías más numerosas y las menos numerosas más

<sup>49</sup> R. Feierstein, *Historia de los Judíos Argentinos*, op. cit., p. 132.

<sup>50</sup> B. Nathans, *Beyond the Pale: The Jewish Encounter with Late Imperial Russia*, University of California Press, Berkeley, 2002, pp. 100-103.

<sup>51</sup> J. Marcus, *Social and Political History of the Jews in Poland, 1919-1939*, Mouton Publishers, Berlín, 1983, p. 437.

<sup>52</sup> J. Marcus, *Social and Political History of the Jews in Poland*, *ibid.*, p. 437. En esta información "comercio" se define ampliamente con actividades que incluyen banca y seguros, y a la artesanía se la agrupa con minería e industria, donde se presume que se concentraban la mayoría de los no judíos.

<sup>53</sup> Nathans, *Beyond the Pale: The Jewish Encounter with Late Imperial Russia*, op. cit., pp. 40, 59, 86.

<sup>54</sup> M. Szuchman y E. Sofer, "State of Occupational Stratification Studies in Argentina: Classificatory Scheme", en *Latin American Research Review*, V. 11, N° 1, 1976, p. 164.

relevantes se distribuyen de la siguiente forma: 41.6% granjeros, 15.7% obreros o changarines, 4% comerciantes, 3.8% modistos, 3.8% sirvientes, 0.8% zapateros, 0.6% sastres, 0.2% barberos.<sup>55</sup> Se puede extraer otra comparación de los datos del censo argentino procesados por James Scobie. Él señala también el número de aquellos empleados en varias profesiones en 1869, 1895 y 1914 y el porcentaje de cada uno de los que en las dos últimas fechas son nacidos en el exterior.<sup>56</sup> Mientras que no incluye la categoría de comerciante o del submundo, su estadística muestra que, en general, los nacidos en el extranjero son mayormente agricultores, o changarines, así como sastres y zapateros. El trabajo por día, o el agrícola y el comercio, son por lo tanto inversamente importantes entre la población inmigrante en general y la judía; por lo tanto la afiliación ocupacional declarada por los miembros de la Sociedad de Varsovia es consistente con el patrón de otros judíos y no de los inmigrantes argentinos en general.

Veinte de los miembros de la Sociedad de Varsovia mencionados en esta fuente tienen claramente nombres femeninos, y la equivalencia de sus aportes a la organización en comparación con otros miembros sugiere que deben de haber compartido un estatus similar con muchos de estos hombres. Ninguna de estas mujeres tenía una posición oficial en la organización, pero tres de ellas estaban dentro de los cincuenta mejores contribuyentes (de estos cincuenta, la mitad tenían cargos oficiales). Esto sugiere que por lo menos ciertas mujeres tenían alguna influencia sobre las decisiones de la organización, si es que el dinero tenía alguna correlación con el poder dentro de la asociación. Si hubiesen seguido un proceso de toma de decisiones más democrático, por lo menos veinte de esas mujeres hubiesen tenido derecho a voto. Cinco de estas mujeres parecen haberse asociado el año del informe de 1926, conformando una proporción significativa de los nuevos miembros que pagaron la cuota de ingreso; esto indica un incremento a través del tiempo de mujeres en cargos directivos.

<sup>55</sup> Departamento de Inmigración, Ministerio de agricultura de la República Argentina, la administración y estadísticas de inmigración desde 1857 a 1903: Información para la Muestra Universal de St. Louis (USA)", Argentine Weather Bureau, Buenos Aires, 1904, p. 26.

<sup>56</sup> J. Scobie, *Buenos Aires: Plaza to Suburb, 1870-1910*, Oxford University Press, Nueva York, 1974, p. 265.

En su autodescripción laboral de ocupación al momento del arribo o la detención, estas mujeres están más explícitamente asociadas que los hombres al bajo mundo. Dos de ellas figuran en las órdenes de detención como prostitutas, una como madama (*dueña de casa de tolerancia*), y una como portera de burdel. Tres se identifican a sí mismas como comerciantes y dos como empleadas domésticas o amas de casa. Casi todas las personas que se describen como rentistas o desocupadas son mujeres. Ninguno de los hombres, incluso en sus archivos de detención, es registrado como proxenetas o tratantes de mujeres específicamente (aunque éste puede bien ser el "comercio" que implica su autodescripción de comerciantes).

## Conclusión

Los críticos contemporáneos y muchos otros observadores posteriores, como se señala anteriormente, han enmarcado su crítica de las Sociedades de Varsovia y Zwi Migdal y de la prostitución más generalmente en una presunción de mujeres víctimas y hombres explotadores (como seductores, tratantes, proxenetas y clientes). La evidencia de mujeres miembros de la Sociedad de Varsovia sugiere que las mujeres tenían el mismo rol en las esferas más altas del trabajo sexual, además de sus funciones más conocidas como administradoras de los burdeles o madamas. De acuerdo con el abogado de la ex prostituta cuya denuncia desencadenó el juicio de 1930, a las mujeres no se les permitía ser socias mientras ejercían la prostitución, ya que todos los miembros estaban involucrados en la "explotación y sumisión" de las prostitutas.<sup>57</sup> Al parecer las mujeres tenían, al menos ocasionalmente, la oportunidad de escalar desde la práctica de la prostitución al manejo de la misma.

La destrucción de la Sociedad Zwi Migdal en 1930 difunde a nivel internacional la exótica historia de un círculo de proxenetas y tratantes judíos. Mientras que ninguno de los sentenciados

<sup>57</sup> "Juzgado de Instrucción: Número 3 - Asociación Ilicita", en *Gaceta de Foro*, op. cit., p. 6.

permaneció en la cárcel luego de fines de enero de 1931, el status legal de su asociación de socorros mutuos y cementerio no fue restablecido, y muy pocos de los cientos que huyeron del país regresaron. Desde su temprano asentamiento los *t'meyim* (impuros) provocaron la oposición internacional de otros judíos y reaccionaron a su excomunión con la construcción y el mantenimiento de estructuras paralelas que cubrían sus necesidades desde el nacimiento hasta la muerte, proveyendo una gama de beneficios similares a aquellos de otras asociaciones voluntarias. El informe financiero de la Sociedad de Varsovia de 1926, en combinación con los archivos legales y criminales, revela una asociación de individuos con patrones migratorios casi idénticos a los otros recién llegados, profesiones declaradas similares a las de otros inmigrantes judíos y compromiso mutuo en una comunidad organizada con, al menos, una participación superficial en los rituales judíos.

Esta separación analítica del estigma del comercio sexual otorga nuevas perspectivas para el análisis de la centralización de la comunidad judía argentina y de la inmigración a un nivel más amplio. Dado que la conducta social y profesional se daba dentro de ciertos límites, las comunidades judías tradicionales tenían un fuerte control sobre las expresiones culturales, desde el teatro idish hasta la institución del matrimonio.<sup>58</sup> Esta participación de las mujeres a la par de los hombres en la membresía de la sociedad, resta dualidad a la ecuación de la mujer víctima y el hombre explotador, fórmula que fue utilizada frecuentemente por estudiosos de este fenómeno transnacional. Otro dualismo que se pone en cuestión en este enfoque es la tendencia de la historiografía

<sup>58</sup> Sobre las batallas entre los *t'meyim* y los otros judíos por el control del teatro yiddishe, en especial alrededor de la *première* de 1926 del trabajo antiprostitución *Ibergus* de Leib Malaj véase: E. Bristow, *Prostitution and Prejudice: the Jewish fight against white slavery, 1870-1939*, op. cit., p. 216 y 225; N. Glickman y L. Malaj, *Regeneración (Ibergus) y La trata de blancas*, Editorial Pardés, Buenos Aires, 1984, p. 21; y B. Lewin, *Cómo Fue la Inmigración Judía en la Argentina*, 2da. ed., Plus Ultra, Buenos Aires, 1983, p. 211. Mi disertación incluye un análisis del rol de los Ezras Noschim en el monitoreo de los matrimonios judíos, particularmente a mediados de la década del '30, cuando todos los rabinos locales habían acordado que esa organización certificase la moral de ambos contrayentes antes de llevarse a cabo la boda.

judía de sobreenfatizar las narrativas ya sean lastimosas o triunfalistas; con el Holocausto en un extremo y el levantamiento del Estado de Israel en el otro.<sup>59</sup> Las narrativas más matizadas, que no posicionan a los judíos como víctimas o victoriosos, pueden provocar temor de una reacción antisemita. Esto se da particularmente en la Argentina, en donde a los judíos no les han faltado motivos para mantener los trapos sucios escondidos. Este trabajo argumenta que, para las cuestiones históricas, los beneficios, tanto como los peligros, deben considerarse más allá del enfoque clásico “¿es bueno para los judíos?”

<sup>59</sup> Salo Wittmayer Baron critica severamente la “concepción lastimera de la historia judía” y más tarde los historiadores han aplicado este lente en su estudio de la Europa medieval. Entre las tendencias triunfalistas de algunos historiografistas, ver: D. N. Myers, *Re-inventing the Jewish past: European Jewish intellectuals and the Zionist return to history*, Oxford University Press, Nueva York, 1995.

## De textiles robados y juegos ilegales: judíos, crimen e historias étnicas en Buenos Aires, 1905-1930

Mollie Nouwen Lewis

Samuel Susman, Nisen Gerovich y Menach Aisemberg nunca pensaron que iban a ser capturados por la policía cuando se dirigieron a un café el 18 de noviembre de 1914. Los tres habían acabado de completar una serie de robos en el centro de Buenos Aires, y tenían una cita para tratar de vender algunos textiles robados. De este modo, se encaminaron a un café en el corazón del barrio Once.<sup>1</sup> Probablemente tomaron un té o leyeron un periódico, pero la razón de la cita era encontrarse con el vendedor ambulante Kiba Bochin. Es posible que Bochin no supiese que las telas eran robadas, pero probablemente sospechó que el negocio no era totalmente limpio cuando descubrió que los textiles se hallaban en el cuarto de uno de estos hombres, a pocas cuadras del café. Al final la reunión resultó una mala idea. Los cafés de la calle Corrientes no eran sitios de gran privacidad, y antes de terminar la reunión la policía entró, interrumpió el negocio, y se llevó detenidos a los involucrados.

Susman, Gerovich y Aisemberg no son los protagonistas típicos de una historia étnica. Los tres probablemente no eran miembros reconocidos de las organizaciones de la colectividad, y parece muy improbable que contribuyeran a la cultura idish de Buenos Aires en las primeras décadas del siglo xx, dos marcadores de pertenencia judío-argentina que han sido ejes centrales de la historiografía sobre los judíos argentinos.<sup>2</sup> No obstante, ellos eran

<sup>1</sup> "Noticias de policía", en *La Prensa*, 20 noviembre 1914, p. 10.

<sup>2</sup> H. Avni, *Argentina y la historia de la inmigración judía*, Universitaria Magnes y AMLA, Buenos Aires, 1983; V. Mirelman, *En búsqueda de una identidad: los inmigrantes judíos en Buenos Aires, 1890-1930* Milá, Buenos Aires, 1988; R. Feierstein, *Historia de los judíos argentinos*. Edición revisada y ampliada.

parte del panorama cotidiano de los judíos inmigrantes en la ciudad. Aunque actuaran fuera de las normas de la sociedad al robar y tratar de vender mercaderías hurtadas, sus historias también son importantes. Susman, Gerovich, y Aisemberg subrayaban sus identidades judías cuando elegían a otros judíos como secuestrados y cuando trataban de vender las telas robadas en su propio barrio, que compartían con muchos otros judíos. La pequeña sección policial en *La Prensa* que narró la historia de estos tres ladrones también reportó que la policía había logrado capturar a otros dos miembros de esta pandilla, Bernardo e Israel Libidinsky, que esperaban con los textiles robados en un apartamento alquilado a unas cuadras del café antes mencionado. El reportero de policiales también anotó que Susman, Gerovich y Aisemberg cometieron robos contra otros tres locales en el centro cuyos propietarios tenían nombres italianos: Dino Delle Nogara, Carazo Calvo y Antonio Cairoli. Todos los hombres involucrados en esta historia de crímenes (ya fuera como víctimas o perpetrados), así como su residencia en Buenos Aires, demuestran que en varias ocasiones las historias étnicas refieren simultáneamente a más de un grupo étnico.

Las historias étnicas abarcan más que simplemente un grupo en particular, ellas brindan material para entender la historia de la propia nación. Al principio del siglo xx, los conceptos de la identidad argentina estaban divididos, por una parte, en una identidad rural y tradicional con una jerarquía en donde las elites blancas se ponían por sobre los pobres de variada adscripción racial. En forma paralela, una identidad urbana comenzó a emerger para desafiar esta vieja visión sobre la Argentina. La nueva identidad urbana se vinculaba con la llegada de millones de inmigrantes que arribaron antes de 1930 y con el crecimiento y desarrollo correspondiente de la ciudad de Buenos Aires.<sup>3</sup> La ciudad también

---

Galerna, Buenos Aires, 2006; R. Weisbrot, *The Jews of Argentina from the Inquisition to Peron*, The Jewish Publication Society of America, Filadelfia, PA, 1979; J. Laikin Elkin, *The Jews of Latin America*, Edición revisada, Holmes y Meier, 1998.

<sup>3</sup> J. Scobie, *Buenos Aires: Plaza to Suburb, 1870-1910*, Oxford University Press, Nueva York, 1974; R. Walter, *Politics and Urban Growth in Buenos Aires, 1910-1942*, Oxford University Press, Nueva York, 1993; A. Gorelik, *La grilla y el parque: espacio público y cultura urbana en Buenos Aires 1887-1936*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2001.

cambió su función ya que no sólo era el puerto que enviaba los recursos de la Argentina al mundo, sino que se convirtió en una metrópolis cosmopolita con una población diversa y una nueva cultura que contrastaba con las ideas previas de lo que constituía ser argentino. Los porteños ahora eran inmigrantes provenientes de todo el mundo, que trabajaban en variadas profesiones, y que contribuían a crear una jerarquía socio-económica mucho más diversa que en el pasado. Hacia los años veinte todavía existían controversias entre diferentes grupos sobre la forma que la nación tomaría en el futuro, pero ya estaba claro que los inmigrantes jugarían un rol central en ese proceso.

El análisis de la criminalidad constituye una manera de entender la creación de una identidad nacional a nivel de la cotidianeidad. Por ejemplo, si bien los intercambios entre judíos y no judíos creaban conexiones entre gente de orígenes diferentes, todos los agentes estaban simultáneamente involucrados en la formación de la nueva identidad nacional. A través de estas interacciones, los individuos encontraban maneras de vivir juntos y creaban nuevas concepciones de lo que significaba ser argentino. Si se vivía en la capital, ser argentino implicaba la aceptación de una diversidad étnica que incluía asimismo una variedad de culturas y tradiciones que trabajaban en conjunto para hacer de Buenos Aires una ciudad moderna. La identidad urbana también incluía a una creciente clase media que comprendía tanto a argentinos como a inmigrantes. No obstante, todavía había bastante controversia sobre quién podía ser parte de esta nueva identidad nacional, y estos debates se generaban en especial por divisiones sociales y de orígenes étnicos. Las elites argentinas tradicionales frecuentemente entendían de forma exclusiva la nación: la misma no era un derecho para todos sino un privilegio a obtener por quienes no pertenecían a las elites. Por otro lado, la mayoría de los inmigrantes incorporaron con gusto los ingredientes de la identidad nacional. No importaba si habían llegado hace poco tiempo, pues los inmigrantes se daban cuenta de la importancia de los signos de la identidad nacional. Las discusiones sobre quién podía o no ser parte de la nación argentina florecieron durante las primeras décadas del siglo xx. Finalmente, las elites tuvieron que reconocer a los inmigrantes y sus hijos como parte de la nación. Las elites conservadoras no podían negar la influencia de los inmigrantes en Buenos Aires, particularmente cuando a medida que pasaba el tiempo los inmigrantes procreaban hijos que



hablaban el castellano como lengua nativa y se incorporaban a las escuelas públicas.

Las identidades étnicas, basadas en origen, historias de familia, y religión, eran centrales para la vida de los inmigrantes que residían en Buenos Aires en las primeras décadas del siglo xx. Los miembros de los grupos étnicos formaban redes dentro y fuera de sus propias sociedades, e interactuaban con otros miembros del grupo étnico en forma variada que incluía a los vínculos sociales, familiares y profesionales. Los miembros de los grupos étnicos demostraban sus identidades étnicas de maneras diferentes, como cuando elegían otros miembros de su grupo con quienes podían trabajar, o a través de la elección de un barrio en donde podían hablar su lengua materna. Las identidades étnicas compartidas ayudaban a los inmigrantes a situarse en su nuevo hogar a la par que les permitían conservar sus tradiciones. Para muchos, las identidades étnicas eran una mezcla de signos lingüísticos, culturales, políticos, y religiosos que les permitían reconocer a otros y reconocerse a sí mismos como miembros del mismo grupo.

Los inmigrantes nunca usaban la palabra "étnica", pero sus conexiones con otros miembros del mismo grupo de pertenencia los ubicaban dentro de lo que hoy los académicos reconocen como grupo étnico: grupos que están entre blanco y negro en un espectro racial de blanco hacia negro.<sup>4</sup> Los miembros de los grupos étnicos eran argentinos y étnicos a la vez, pero muy pocos eran conscientes de las formas en que expresaban sus identidades. Los miembros de estos grupos frecuentemente discutían sobre el grupo étnico en términos estáticos, particularmente al referirse a las instituciones comunales y sus metas, pero la realidad era más compleja. Nadie expresaba identidades puramente étnicas ni vivía en un ambiente rodeado totalmente por otros miembros del

<sup>4</sup> F. Barth (ed), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Universitets Forlaget, Bergen, Suecia, 1969; B. F. Williams, "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain" en *Annual Review of Anthropology*, 18, 1989, pp. 401-444; A. M. Alonso, "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity" en *Annual Review of Anthropology*, 23, 1994, pp. 379-405; V. Munasinghe, *Callaloo or Tossed Salad? East Indians and the Cultural Politics of Identity in Trinidad*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 2001, p. 9.

mismo grupo. Todos tenían relaciones en algún momento u otro con individuos que no pertenecían al grupo. La mayoría de los miembros de un grupo étnico realizaban actividades con otros miembros del grupo, pero también enviaban a sus hijos a la escuela pública y tenían relaciones con vecinos que no eran parte del grupo. En ocasiones, las víctimas y los perpetrados de crímenes vivían en barrios con un porcentaje alto de miembros de su mismo grupo étnico, por lo que trabajaban y socializaban con otras personas del mismo grupo. En otras ocasiones, había pocos signos (aparte de su nombre) que vinculaban a una persona con el grupo étnico.

Los judíos asquenazíes, como otros residentes de Buenos Aires en las primeras décadas del siglo xx, vivían, trabajaban, y viajaban por todas partes de la ciudad. Los judíos, que arribaron en su mayoría después de los sucesos de 1905 (el pogromo en Kishinev, la Revolución Rusa y la conscripción en la Guerra Ruso-Japonesa) eran solamente uno dentro de una multitud de grupos inmigrantes en la ciudad.<sup>5</sup> Desde fines del siglo xix hasta 1930, los inmigrantes de Europa y del Medio Oriente llegaron a la Argentina para hacer fortuna.<sup>6</sup> Algunos continuaron hacia el interior, pero muchos eligieron quedarse en Buenos Aires, contribuyendo a un crecimiento poblacional explosivo y al aumento en la construcción e infraestructura para acomodar a los nuevos residentes. A principios del siglo xx, Buenos Aires era una mezcla cosmopolita de gente y culturas diferentes que hablaban una miríada de idiomas. Aunque los judíos no eran un grupo tan grande como los italianos o españoles, los judíos asquenazíes formaban un grupo significativo (más de 100,000 en 1936).<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Avni, *Argentina y la historia de la migración judía.*; Mirelman, *En búsqueda de una identidad*; Feierstein, *Historia de los judíos argentinos*; Weisbrot, *The Jews of Argentina from the Inquisition to Perón.*

<sup>6</sup> S. Baily, *Immigrants in the Land of Promise: Italians in Buenos Aires and New York City, 1870-1914*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1999; J. Moya, *Cousins and Strangers: Spanish Immigrants in Buenos Aires, 1850-1930*, University of California Press, Berkeley, 1998; A. Schneider, *Futures Lost: Nostalgia and Identity among Italian Immigrants in Argentina.*, Peter Lang, Oxford 2000; C. Civantos, *Between Argentines and Arabs: Argentine Orientalism, Arab Immigrants, and the Writing of Identity*, State University of Nueva York Press, Albany, NY, 2006.

<sup>7</sup> Censo municipal de la ciudad de Buenos Aires, 1936.

La idea de un barrio judío o una calle judía capturó la imaginación tanto de judíos como de no judíos, aunque el barrio étnico ideal (totalmente poblado por judíos) no existió. Según las fuentes, los judíos asquenazíes no vivían totalmente separados de sus vecinos no judíos en un barrio totalmente judío. A pesar de la evidencia de que los barrios tenían una mezcla de diferentes poblaciones, los porteños etiquetaron a algunas calles y barrios como específicamente judíos por los signos que los identificaban como tales. En esos espacios, había publicidades en ídish, kioscos que vendían periódicos judíos, y cafés con nombres de ciudades polacas o rusas, todo lo cual marcaba la zona como judía. Las obras de teatro popular escritas por no judíos, como los sainetes, frecuentemente representaban caracteres y situaciones que ocurrían en el barrio judío.<sup>8</sup> Según los estereotipos populares, los judíos en esos barrios eran vendedores ambulantes con largas barbas o dueños de diminutos locales, que se congregaban en los cafés y en la calle, y hablaban ídish o castellano con un marcado acento ídish. El café, el vendedor ambulante y el dueño de un cambalache eran imágenes repetidas hasta el cansancio por el teatro. Según los estereotipos, estos hombres discutían de política, tomaban té en el café y trataban de hacer enlaces para sus hijos con otros judíos. No obstante, la realidad era bastante más compleja que la expuesta por estos personajes unidimensionales.

Muchos individuos, tanto judíos como no judíos, imaginaban al Once y Villa Crespo como los centros étnicos de la vida judía y al resto de la ciudad como un espacio no judío. Aunque muchos judíos vivían allí, los barrios de Once y Villa Crespo solamente constituían una parte del mapa de la vida judía porteña y de las identidades judías en Buenos Aires. Los judíos residían en todos los barrios de la ciudad, en espacios que nadie usualmente identificaba como judío. Los lectores de la sección policial de *La Prensa* entendían que Susman, Gerovich, y Aisemberg vivían y se encontraban con el vendedor ambulante en el Once, en el centro del espacio en donde todos pensaban encontrar judíos. Sin embargo,

<sup>8</sup> C. M. Pacheco, *Ropa Vieja*, en *La Escena, Revista teatral*, VI.84, 23 julio 1923; A. y M. Rada, *¡Criollos, Gringos y Judíos!*, en *La Escena, Revista teatral*, IV.180, 21 noviembre 1921; A. Vacarezza, *El barrio de los judíos*, en *Teatro Nacional, Revista semanal de teatro*, II, 7 mayo 1919; A. Vacarezza, *El cambalache de la buena suerte*, en *La Escena, Revista teatral*, VIII.343, 22 enero 1925.

los ladrones también se movían fuera de esa zona, pues robaban locales en el centro. Los barrios que pocos asociaban con judíos, particularmente los barrios pobres del sur y los barrios de las elites en el norte, también aparecían en las noticias policiales con incidentes protagonizados por judíos. Salomón Geiman, por ejemplo, fue robado a fuerza de cuchillo en su dormitorio ubicado a los fondos de su cambalache en el populoso barrio de La Boca.<sup>9</sup> Por otra parte, Samuel Edelberg perdió 200 pesos de mercaderías en su casa de la calle Cabildo, la principal vía del barrio de Belgrano en 1908, una zona de elites al norte de la ciudad.<sup>10</sup> Rastrear las víctimas y victimarios evidencia que los judíos se desplazaban más allá de los barrios judíos y alcanzaban la mayor parte de la ciudad.

El uso de fuentes generadas por la policía y las noticias policiales de *La Prensa* da cuenta en forma renovada de las vidas de los miembros de los grupos étnicos. Las fuentes policiales demuestran las maneras a través de las cuales los miembros de grupos étnicos formaban parte de la ciudad interactuando con gentes diversas en una variedad de contextos, lo cual cuestiona las fronteras entre grupos étnicos. Las noticias de policía en un periódico como *La Prensa* ilustraban a los lectores sobre la variedad de crímenes y accidentes que ocurrían cada día. Con una circulación de 90,000 ejemplares en 1904, *La Prensa* incluía más información sobre crímenes y actividad policial que *La Nación* (circulación 6,000), el otro periódico importante del período.<sup>11</sup> Los incidentes en un barrio eran frecuentemente similares a otros eventos en otras partes de la ciudad, y los lectores podían imaginar con más facilidad sus semejanzas con otros residentes que vivían experiencias similares a las suyas. Un hombre podía haber sido robado en un tranvía tanto si viajaba hacia Barracas como hacia Barrio Norte. Cualquier persona podía ser víctima de un accidente de tránsito, tanto si era un hombre acaudalado en su propio auto o un niño que cruzaba corriendo la calle. Las noticias de policía incluían historias que podían formar parte de las experiencias de cualquier persona en la ciudad. Dentro de las noticias policiales, todos los residentes de Buenos Aires —y por extensión de la nación— estaban conectados.

<sup>9</sup> "Noticias de policía", *La Prensa*, 13 junio 1906, p. 7.

<sup>10</sup> "Noticias de policía", *La Prensa*, 17 junio 1908, p. 7.

<sup>11</sup> Censo municipal de la ciudad de Buenos Aires, 1904, p. 209.

Los lectores de *La Prensa* gustaban de las noticias policiales, aunque es imposible encontrar un número exacto de lectores de esa sección. En ocasiones, los reporteros policiales incluían breves subsecciones con las reacciones de los lectores. La mayoría de estas cartas eran elogios hacia los periodistas y su actuación al llamar la atención sobre una situación o evento sobre el cual la policía había perdido interés. El primero de enero de 1909, por ejemplo, las noticias policiales incluyeron una nota como ejemplo de los pedidos que llegaban al periódico todos los días: "En nuestra redacción se reciben diariamente denuncias de toda índole. La sección de policía es una de las más frecuentadas por el público".<sup>12</sup> En esta nota, el periodista se entrevistaba con un hombre que denunciaba la escasa presencia policial y la acción de tres ladrones que le habían robado su billetera en el tranvía. El guarda había rechazado su pedido de parar el tranvía y encargarse del incidente. Cuando la víctima paró en la calle a un sargento de policía, el oficial le dijo que no valía la pena hacer una denuncia en la comisaría. La víctima, después de su experiencia con el guarda del tranvía y el policía, fue a hablar con los periodistas policiales de *La Prensa*. Ellos le ayudaron a hacer un reporte y a remitirlo a las autoridades indicadas. Aunque los periodistas policiales probablemente exageraban su importancia, parece probable que algunas personas en verdad fueran a *La Prensa* en busca de ayuda sobre estos asuntos. Quienes se dirigían a las oficinas de *La Prensa* para buscar auxilio probablemente leían ansiosamente las noticias de policía en las semanas siguientes para comprobar si su incidente era publicado. Si eran ignorados por la policía, estas personas podían ir a *La Prensa* para obtener alguna respuesta. Además de quienes leían las noticias de policía por razones personales, hay otras indicaciones sobre los lectores interesados en esta sección. En los años diez y veinte se fundaron los periódicos sensacionalistas en Buenos Aires, y los artículos dedicados al crimen eran centrales para esas nuevas publicaciones. Los periódicos sensacionalistas crecieron en número y páginas, y esto sugiere que las historias de crímenes verdaderos constituían un formato popular.<sup>13</sup> El cometido de las noticias de policía era contar a los residentes de Buenos Aires los

<sup>12</sup> "Noticias de policía", *La Prensa*, 1 enero 1909, p. 23.

<sup>13</sup> Walker, *Politics and Urban Growth in Buenos Aires, 1910-1942*, 89, 99-100.

hechos que ocurrían a diario, pero a la vez ilustraban cómo gente muy diferente vivía en una misma ciudad.

El crimen no sólo involucraba a los criminales, pues la mayoría de las personas mencionadas en las noticias eran las víctimas, no los victimarios. De esta forma, las noticias de policía ofrecen un panorama diferente de otras fuentes sobre el crimen y el trabajo policial. Muchos casos que figuraban en la sección policial tenían poca esperanza de resolución, tal como le ocurrió al sujeto que apareció a fines de diciembre de 1908 para quejarse del robo de su billetera en el tranvía.<sup>14</sup> En la superficie, la sección policial constituye una fuente que trata del crimen y el trabajo policial, pero asimismo narra una historia más amplia sobre la vida cotidiana de la ciudad y sobre las maneras en que los individuos se situaban a sí mismos y expresaban sus identidades. Como la ciudad, las noticias policiales incluían personas de todos los grupos étnicos y todas las clases sociales, cuyos hogares y sitios de trabajo, así como sus rutas de viaje, se encontraban esparcidas en la traza urbana. La sección policial aparecía diariamente, con un promedio de 30 casos por día (pero podían aparecer desde 10 hasta 60). Entre ellos había homicidios múltiples, accidentes de tránsito, quemaduras domésticas y robos de pequeñas cantidades de dinero. En los años veinte, la sección policial comenzó a incluir la nacionalidad de los involucrados en sus notas y frecuentemente su edad, datos que aparecían antes solamente en los reportajes de los crímenes más dramáticos.

Las órdenes del día generadas por la policía municipal constituyen otra fuente para rastrear las identidades a través de las redes de individuos involucrados o afectados por los crímenes. Cada día, la policía hacía una lista de personas buscadas y también realizaba listas de objetos y cantidades de dinero perdidos por robos o por "cuentos del tío". Las órdenes del día delineaban cuidadosamente las relaciones entre los sujetos: en ocasiones entre víctimas y perpetrados de crímenes, otras veces una pandilla criminal, o una lucha entre dos personas. Sin embargo, las órdenes del día no incluyen las listas de todas las personas que la policía arrestaba (probablemente una cifra alta de detenciones policiales), por lo que estos datos sobre detenciones no están completos.

<sup>14</sup> "Noticias de policía", *La Prensa*, 1 enero 1909, p. 23.

La información generada por la sección policial y las órdenes del día cubre veintiséis años y se extiende por la totalidad de la ciudad. Estas fuentes son más jugosas en el tratamiento de casos específicos, ilustrando cómo las identidades étnicas y el espacio funcionaban en la vida cotidiana de los individuos. Las listas de efectos robados o perdidos, por ejemplo, ayudan a profundizar la información conocida a través de las noticias de policía. Por ejemplo, las redes sociales entre algunos deudores, rastreada a través de las órdenes del día, demuestra que los judíos no sólo hacían negocios y contraían deudas con miembros de su propio grupo étnico. En las listas de efectos robados recibidos por la policía figuran pagarés o cheques a nombre de las víctimas. Aunque no hay datos suficientes como para generalizar, está claro que los judíos que perdían pagarés múltiples y cheques hacían negocios tanto con judíos como con no judíos.

En lugar de leer las noticias de policía y las órdenes del día para analizar cómo los judíos se vinculaban con el crimen y la criminalidad, este artículo explora las implicaciones para las identidades étnicas y las formas a través de las cuales los judíos se insertaban en la nación. El caso judío expone las experiencias de todos los inmigrantes en una nueva gran ciudad tratando de "hacer la América" y situarse en un nuevo espacio físico constituido por su entorno y una cultura diferente. Si bien los datos fragmentarios generados por las fuentes sobre el crimen son sólo sugestivos, no representativos, las historias y experiencias individuales proveen partes significativas de un rompecabezas más grande constituido por la vida de los inmigrantes judíos en la ciudad. El crimen relacionaba gente de origen diferente, incluyendo los tres ladrones judíos mencionados antes (Susman, Gerovich, y Aisemberg), sus dos cómplices (también judíos), y tres hombres probablemente inmigrantes italianos o hijos de inmigrantes italianos. Este grupo también incluía a un vendedor ambulante de origen desconocido (pero probablemente judío), Kiba Bochin; la policía que los detuvo, y finalmente los compañeros de celda de los ladrones. Los movimientos de Susman, Gerovich, Aisemberg y los otros en la sección policial demuestran que los judíos vivían, trabajaban y viajaban a través de la ciudad y no se quedaban en los confines de los barrios conocidos como judíos. Aunque se encontrasen en un café en el Once, imaginado por judíos y no judíos como el centro de la vida judía, estos hombres se situaban en una variedad de espacios urbanos.



"Impresión de shul", caricatura de *Panimer un Panimlekh*, 9 septiembre 1923, p. 5

El caricaturista para el bimensual satírico en idish, *Panimer un Panimlekh* (Caras y Caritas, una referencia humorística a *Caras y caretas*) refleja la popularidad de las noticias de policía y las historias de crimen. En "Impresión de Shul" arriba, dos de las escenas exponen hombres rezando en un *shul*,<sup>15</sup> mientras el hombre a la izquierda se toma su tiempo entre los rezos para leer las noticias de policía.<sup>16</sup> Las imágenes arriba y a la derecha podían ser de europeos o argentinos, hombres religiosos participando en ritos religiosos sin sonrisas en sus caras. El hombre a la izquierda contrastaba con esta imagen: un judío argentino leyendo un

<sup>15</sup> En idish: Templo.

<sup>16</sup> Caricatura, *Panimer un Panimlekh*, 9 septiembre 1923, p. 5.



periódico, usando el espacio ritual y su ropa de una manera muy diferente a la de los otros. Llevaba un sombrero a la moda con su manto de rezo, y leía de "El crimen de anoche" en un periódico en castellano. Shul (y por extensión la vida) en la Argentina tenían significados múltiples y diferentes, lo cual constituía un cambio en relación con la vida tradicional ilustrada en los otros dibujos. Aunque la imagen podía ser un comentario negativo por el interés (o falta de interés) en la religión y las identidades tradicionales entre judíos argentinos, hay otras interpretaciones. Aunque el dibujante sugirió que el hombre con el sombrero a la moda tenía maneras menos tradicionales para expresar su identidad judía, tal vez estas maneras alternativas de expresar identidades argentinas no eran menos válidas que los ritos religiosos en los otros dibujos de la página. La historieta ilustraba la diferencia entre lo viejo y lo nuevo mientras demostraba simultáneamente que la Argentina ofrecía nuevas maneras de ser judío.

Como el judío argentino de la caricatura, los porteños (y los suscriptores de todo el país) leían las acciones de los criminales como Susman, Gerovich, y Aisemberg en las noticias policiales en *La Prensa*, y podían imaginar otras personas y lugares en la ciudad que nunca conocerían personalmente.<sup>17</sup> Las noticias de policía representaban bastante más que una somera lista de crímenes ocurridos el día anterior pues subrayaban las experiencias de una gran variedad de personas que vivían en la ciudad. La mayoría de los afectados por los eventos narrados por la sección policial y en las fuentes policiales que se conservan no eran los criminales sino las víctimas y testigos del crimen.

Aunque la historia de un individuo no puede contener la historia de un grupo étnico en su totalidad, cada evento añade un nuevo ingrediente a la compleja historia de la vida judía en Buenos Aires y a las maneras en que diversas personas elegían vivir y relacionarse expresando identidades étnicas y nacionales. Las experiencias diarias de los inmigrantes judíos salen a la luz en las historias individuales publicadas en las noticias de policía. La descripción de los detalles del crimen, que incluía la ubicación del hecho, los involucrados y los relatos a su alrededor ayudan a

<sup>17</sup> B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Rise and Spread of Nationalism*, Edición revisada y ampliada, Verso, Londres, 1991.

iluminar momentos que resultan invisibles para otras fuentes. La sección policial se dedicaba a crímenes o accidentes específicos, pero los detalles que reunía crean una red de información con significado propio por fuera del contexto del crimen, sus víctimas, y victimarios. Las menciones en las noticias de policía describen conexiones entre miembros de un mismo grupo étnico y otros que se situaban por fuera del grupo. Los individuos estaban conectados por relaciones personales y profesionales, de proximidad, y a veces incluso por casualidad. Aunque las víctimas y perpetrados sólo aparecían en las noticias como protagonistas en un caso específico, ya terminado, este evento ofrecía una mirada sobre las interacciones entre personas de varios orígenes. Estos sucesos, detallados por el periodista policial en un periódico nacional, exponen una variedad de eventos y situaciones integrando un panorama de actores que, tomados en conjunto, ofrecen una perspectiva sobre las vidas cotidianas de los inmigrantes judíos.

Según los datos de las noticias policiales, los judíos vivían en todos los distritos de la ciudad. Aunque muchos crímenes no concluían con una denuncia policial, resulta sorprendente el número de personas que contactaban a la policía. Las comunidades inmigrantes tenían una percepción común sobre la policía como un poderoso y poco amigable representante del Estado. La ida a la policía implicaba un viaje hasta la comisaría para hacer una denuncia. Esto para muchos representaba un gran esfuerzo, pues debían trasladarse y realizar un informe en castellano, un idioma que muchos no entendían a la perfección. No obstante, varios realizaron este viaje. Las noticias de policía revelan muchos problemas en las calles de Buenos Aires, y también exponen que los crímenes eran resueltos, por ejemplo cuando la policía capturó a una pandilla de ladrones o como cuando accidentados automovilísticos se recuperaban de sus heridas. Las fuentes de policía cuentan una historia universal de las víctimas y cómo sus vidas quedaban afectadas por pequeños y grandes crímenes. Desde el principio hasta el final de los veintiséis años de este estudio, las noticias de policía evidencian una visión de judíos en barrios localizados en todas partes de la ciudad, con relaciones entre judíos y no judíos en la casa, el trabajo y en los viajes a lo largo de Buenos Aires.

Los judíos, como otros residentes de la ciudad, estaban involucrados en pequeños incidentes cotidianos. Accidentes de tránsito y caídas de tranvías eran muy comunes, y también los

robos de cantidades pequeñas de dinero tomados de locales, domicilios y de la calle. En las casas, uno de los accidentes más comunes era protagonizado por mujeres y niños quemados con agua hirviente. Debido a las malas condiciones en que muchas personas residían, era fácil que alguien volcase el agua de la hornalla que usaba para preparar el té o mate, o comidas tales como fideos o vegetales. Los juegos ilegales eran comunes, y también los "cuentos del tío" con que se robaba a los inmigrantes recién llegados. La mayoría de los crímenes no eran homicidios dramáticos; eran hechos que ilustraban las complejidades y peligros de la vida en una ciudad con gente proveniente de todo el mundo. Los judíos, incluso los recién llegados, no temían dirigirse a la policía para realizar la denuncia de un robo de ropa o hasta el informe de un homicidio.<sup>18</sup>

### **La vida en la calle Corrientes**

Corrientes conjura muchas representaciones en la imaginación popular porteña: es el "Broadway" de Buenos Aires por sus teatros, el eje central del barrio Once, y el sitio del Abasto. Las cuadras dentro de las fronteras del barrio Once personificaban los estereotipos populares de la calle judía, colmada por los locales con publicidades en ídish y castellano, las sedes de las instituciones y periódicos judíos, y por los propios judíos caminando en la calle. Como presentaba el Bar Palestina en una publicidad de la prensa ídish, su ubicación en la cuadra de Corrientes al 2000 la situaba en "la calle central donde florecen los negocios judíos".<sup>19</sup> Pero Corrientes no era simplemente un espacio en donde vivían, trabajaban y se congregaban los judíos, sino que era un microcosmos de la ciudad, como revelan las noticias de policía. En síntesis, no era una zona que sólo pertenecía a los judíos.

<sup>18</sup> Cuando llegaron al Hotel de inmigrantes en el puerto de Buenos Aires, los inmigrantes escuchaban varias presentaciones que hablaban sobre cómo funcionaba la vida en la Argentina. Las presentaciones incluían información sobre la policía, y esto puede explicar las actitudes hacia la policía.

<sup>19</sup> Publicidad para el Bar Palestina, *Almanakh*, Hermanos Israelitas de Polonia "Agudath Ajim", Buenos Aires, 1924, p. 44.

El tránsito era usualmente pesado en Corrientes, y las calles estaban llenas de gente; las noticias policiales señalaban muchos robos y alguna puñalada. Más de ochenta acontecimientos que incluían personas con nombres asquenazíes estaban situados por las noticias policiales dentro de las diez cuadras de Corrientes que atraviesan el Once. Entre ellos había incendios, accidentes de tránsito, juegos ilegales, "cuentos del tío", una puñalada y un infanticidio. Cuando se enfoca en la calle imaginada y memorializada como el corazón del Buenos Aires judío, los crímenes, sus víctimas, y los perpetrados frecuentemente vivían o trabajaban en lugares lejos del Once, y muchos de ellos ni siquiera eran judíos.

La calle Corrientes era simultáneamente judía y argentina. Muchos judíos vivían y trabajaban allí, pero también numerosos individuos que no eran judíos. Los datos de las noticias de policía constituyen una fotografía estática de la nación y de las formas en que la gente vivía, trabajaba, se ayudaba entre familias y vecinos, pero también ilustran cómo algunos individuos engañaban a otros. La vida en Corrientes representaba más que simplemente una "comunidad imaginada", era una verdadera comunidad cuyos miembros, la mayoría inmigrantes que se conocían entre sí, estaban aprendiendo a vivir en un país y una cultura nuevos.<sup>20</sup> Ellos querían formar parte de la nación. De este modo, empleaban los servicios ofrecidos por el Estado cuando llamaban a la policía para reportar un crimen, y aceptaban gente de grupos diferentes de capacidades varias a través de vínculos sociales o laborales. El análisis sobre los judíos de la calle Corrientes involucra mucho más que sus historias pues vivían de una manera muy similar a otros grupos étnicos e intentaban integrarse a la nación como los otros también lo estaban haciendo en forma paralela.

La cuadra de Corrientes al 2300 era muy populosa: allí se ubicaba el famoso Café Internacional (muy frecuentado por los judíos en los años diez y veinte), el consultorio del doctor Enrique Dickmann, y el café donde los ladrones Susman, Gerovich y Aisemberg fueron capturados por la policía. Había una tienda *kasher*<sup>21</sup> en la esquina que anunciaba su arenque importado con

<sup>20</sup> Anderson, *Imagined Communities*.

<sup>21</sup> Refiere a la comida que respeta a los preceptos de la religión judía articulados en la Biblia.

publicidad en la prensa ídich, un café y biógrafo (viejo espectáculo de luz e imágenes que se movían), tiendas de ropa y zapatos, cafés y edificios de apartamentos. Entre 1905 y 1930, la calle Corrientes entre los números 2300 y 2399 testimonió un gran robo de joyas, un niño abandonado, un intento de robo a una zapatería, un par de peleas y la captura (mencionaba antes) de los ladrones negociando en un café la venta de telas robadas.

A las seis de la mañana del 2 de febrero de 1917, la familia Zimmelman despertó para darse cuenta de la pérdida de \$100,000 de joyas, que incluía pendientes, collares, alfileres y pulseras, \$2,650 en efectivo, y el impermeable y sombrero de paja que pertenecía a la Sra. Zimmelman. Joseph o José Zimmelman,<sup>22</sup> un importador de perlas y diamantes que vivía con su familia en un departamento de varios ambientes en Corrientes 2315, hacía sus negocios en la sala que incluía un balcón. En su oficina, Zimmelman guardaba las joyas en una caja fuerte que sólo abría con una llave especial. En los calurosos primeros días de febrero, Zimmelman y su familia dormía con las ventanas abiertas, sin pensar en robos por la llave especial de la caja fuerte. La noche del primero de febrero, Zimmelman y su familia se acostaron con las joyas y el efectivo en la caja fuerte. Por la mañana descubrieron algo raro: en lugar del impermeable y el sombrero de la Sra. Zimmelman en el guardarropa, había un abrigo viejo que no pertenecía a ningún miembro de la familia. Al revisar el apartamento, los Zimmelman se dieron cuenta de que la caja fuerte había sido robada, por lo que llamaron a la policía para hacer la denuncia. Al día siguiente, la noticia del robo a los Zimmelman era una de las historias más importantes de la sección policial. El 8 de febrero, esa sección reportó que la policía ya había descubierto las joyas en el departamento ocupado por Federico Harman y José Kapustín, miembros de la pandilla que había cometido el robo.<sup>23</sup> Otros miembros de la pandilla ya estaban en la cárcel. Aunque Zimmelman y su familia vivían en la calle Corrientes y él hacía negocios dentro del departamento, la mención en *La Prensa* anotó que tenía muchas conexiones con otros importadores de joyas en

<sup>22</sup> En *La Prensa* se llamaba Joseph Zimmelman, mientras en las órdenes del día se llamaba José.

<sup>23</sup> "Noticias de policía", *La Prensa*, 8 febrero 1917, p. 12.

la ciudad. José Zimmelman probablemente pasaba bastante tiempo en la calle Corrientes, pero tenía otros contactos fuera de su barrio con gran variedad de individuos. Zimmelman pudo haberse trasladado menos que otros en Buenos Aires ya que trabajaba en su propio hogar. No obstante, sus negocios y riqueza sugieren que él ocupaba diferentes espacios en la ciudad.

La recuperación de las joyas de la familia Zimmelman tardó casi un mes en figurar en las órdenes del día.<sup>24</sup> El 2 de marzo, la policía reportó que ya había recobrado todas las joyas, el efectivo, y los artículos de la Sra. Zimmelman. La familia Zimmelman era acaudalada, tenía dinero, joyas y un departamento de varias habitaciones en una calle importante. A excepción de muchos otros casos, la familia recuperó todos los artículos robados que incluía una larga lista de más de cien joyas. Al final del informe policial, se anunció que los ladrones estaban detenidos.

Aunque la mayoría de los judíos llegaron a la Argentina con muy poco dinero como para comenzar una nueva vida, la sección policial sobre robos, incendios y pérdidas estimadas, indica que al menos algunos judíos poseían bastante dinero y pertenecían a la clase media. Por ejemplo, cuando Salvador Kibrick se mudó a Buenos Aires en 1907, recordaba en sus memorias que con 35 centavos le bastaba para pasar un día feliz sin trabajar.<sup>25</sup> Gastaba diez centavos para un viaje de ida y vuelta al sur de la ciudad, cinco para un lustre de zapatos, cinco para un periódico (por la tarde) y quince centavos para un buen sándwich.<sup>26</sup> Si una persona tenía miles de pesos, como los Zimmelman, era rica. Los precios (si no se incluye el alquiler, que aumentó considerablemente) no cambiaron mucho hasta los años treinta. Durante este período, los hurtos usualmente ocupaban el espacio mayor en las noticias de policía, que incluía robos de artículos de ropa hasta miles de pesos en joyas que ocurrían en casas, negocios, y en tranvías. Las cantidades de dinero, objetos y artículos robados a los judíos demuestran que al menos algunos pertenecían a las clases pudientes. Si bien no eran miembros de la elite por su origen étnico, algunos judíos eran ciertamente de la clase media. Los

<sup>24</sup> Policía de la ciudad de Buenos Aires, *Órdenes del día*, 2 marzo 1917, pp. 247-48.

<sup>25</sup> S. Kibrick, *Mi paso por la vida*, Acervo Cultura, Buenos Aires, 1978, p. 20.

<sup>26</sup> Kibrick, *Mi paso por la vida*, p. 20.

judíos perdieron bastante dinero, artículos personales, y mercaderías en los robos publicados en las noticias de policía. Las cantidades de dinero reportadas incluían desde diez o veinte hasta miles de pesos. La policía también hacía informes meticulosos de los artículos recuperados de los robos en las órdenes del día, que eran mucho más detallados que la información de los periódicos. En las fuentes de la policía, las listas de los artículos robados y cantidades de dinero incluyen cifras menores a diez pesos y detallan hasta los centavos. Los periódicos no reportaban cada robo, ni cantidades pequeñas, porque para ellos era más importante escribir historias sobre los grandes crímenes con ribetes dramáticos y espectaculares.

Cuando una víctima hacía una denuncia en la comisaría, reportaba la cantidad de dinero robado, o una estimación del valor de los objetos perdidos. Es posible que las víctimas exagerasen la cantidad de dinero o valores robados, para que la policía tomara el caso en serio, pero es más probable que la mayoría de las personas reportasen una cifra no muy lejana de la verdadera. Los seguros personales no eran comunes, y la mayoría de los robos afectaban a las posesiones personales, por lo que no había muchas razones para aumentar exageradamente el valor de lo robado. Habitualmente, los robos de joyas alcanzaban los mayores valores reportados. Muchos inmigrantes judíos tenían joyas en sus casas, y a veces las tenían en sus bolsillos mientras viajaban en la ciudad. Algunos de los inmigrantes traían joyas (en lugar de efectivo) de Europa como una forma de ahorro. Mucha gente no conocía ni confiaba en los bancos, en una época en que éstos eran un fenómeno relativamente reciente. Las joyas eran pequeñas y fáciles de esconder en una casa en comparación con grandes volúmenes de efectivo. Al mismo tiempo, las joyas eran uno de los objetos más frecuentemente robados junto con los textiles.

La cuadra de Corrientes al 2300, como muchas, incluía un gran número de cafés. Al lado del departamento Zimmelman había un café y biógrafo (precursor del cine), que con el tiempo se convirtió en el icónico Café Internacional. Una publicidad para el café y biógrafo en el izquierdista *Der Avangard* proclamó que era "el único lugar donde la colonia judía puede divertirse felizmente / Donde las familias estarán cómodas y siempre gozarán un buen espectáculo / Con una función específicamente para las mujeres los miércoles".<sup>27</sup> El

<sup>27</sup> Publicidad, *Der Avangard*, abril 1910, n. p.

17 de julio de 1911, Israel Montecaffe y Pascual Levensone tuvieron una pelea en ese café-biógrafo. El periodista no mencionó la razón para la lucha; tal vez sólo Montecaffe y Levensone lo sabían. Mientras la pelea progresaba, "se golpearon con varios objetos, entre ellos una copa, la que fue a herir en el rostro a Israel" y la lucha terminó.<sup>28</sup> En ese momento llegó la policía y se llevó a Levensone a la comisaría, por lo que la paz retornó al café.

Las peleas y ataques eran usualmente iniciadas por razones personales, aunque frecuentemente la policía no podía determinar sus causas. Bruno Burnove y Pedro Stein (que según la sección policial eran rusos) tuvieron una pelea en la misma cuadra donde lucharon Montecaffe y Levensone, pero diecinueve años después.<sup>29</sup> La noche del 7 de febrero de 1930 Burnove tuvo una discrepancia con Stein. En un momento, Burnove se enfadó tanto que apuñaló a Stein con un cuchillo. Por suerte, Stein sobrevivió, y la vida en la calle Corrientes continuó como antes. Los periodistas de policía comúnmente no especificaban cómo empezaban las peleas y sólo detallaban la existencia de lucha y la remisión a la cárcel de los involucrados. En estas dos peleas, los detalles de los hombres no incluían sus direcciones, ocupaciones, ni más información que el evento y cómo se desarrolló. En los dos casos, las acciones tenían lugar en la calle Corrientes, y la policía se llevó a los contrincantes hasta la cárcel. Aunque peleaban en el popularmente imaginado "centro judío", la noche de ambos terminó en la cárcel: en un espacio que no tenía ningún carácter étnico. Si bien los protagonistas luchaban con otro miembro de su mismo grupo étnico, sus destinos después fueron tomaron un nuevo rumbo por la acción de la fuerza pública, de individuos e instituciones situados por fuera de su grupo étnico.

La mayoría de la peleas ocurrían entre hombres. Las que involucraban a mujeres se desarrollaban entre dos mujeres o entre un hombre y mujer que peleaban por razones personales, muy frecuentemente románticas o sexuales. Las riñas más comunes, como las de la cuadra de Corrientes al 2300, involucraban a hombres en las calles, casas, restaurantes o bares. En la mayoría de los casos, el periodista no relataba por qué o cómo había comenzado

<sup>28</sup> "Noticias de policía", *La Prensa*, 18 julio 1911, p. 12.

<sup>29</sup> "Noticias de policía", *La Prensa*, 8 febrero 1930, p. 18.



la pelea. Sin embargo, en los casos que tenían a un hombre y una mujer como protagonistas, los periodistas gustaban reportar la relación entre la pareja y qué había ocurrido como para elegir la violencia como forma de resolver sus problemas. En el caso de León Lividinsky y Elvira Larrosa, por ejemplo, las noticias de policía de mayo de 1925 publicaron que el primero atacó e hirió a Larrosa, su ex-amante.<sup>30</sup> Las estadísticas de policía ofrecen más pistas pues cuantifican las motivaciones de las peleas y ataques mencionando las más variadas desde "impulso" hasta "provocación" o "repugnancia hacia la familia".<sup>31</sup> Aunque no ofrece datos concluyentes, la sección policial sugiere que muchas de las peleas tenían protagonistas judíos contra no judíos, incluso más de la mitad de los casos. Como en el caso de Lividisky y Larrosa, los ex-amantes que peleaban, se exponen las relaciones que una infinidad de judíos tenían con no judíos. Las causas de diversas peleas no son claras, pero su gran número demuestra la proximidad física entre judíos y no judíos, y las posibles conexiones personales entre los protagonistas.

En 1928, la tienda de al lado del café-biógrafo donde pelearon Montecaffe y Levensone se convirtió en un local cuyo dueño se llamaba Raúl Frenzani (que no era nombre judío).<sup>32</sup> El seis de diciembre, Samuel Roberstein caminaba por Corrientes al mediodía y vio a tres hombres que robaban mercaderías de ese comercio. Inmediatamente, Roberstein corrió a la esquina próxima, donde había un policía, y lo trajo al local. Los ladrones se dieron cuenta de lo ocurrido y comenzaron a correr, tirando los objetos robados mientras se desplazaban. Roberstein y el policía siguieron y capturaron a los ladrones a unas pocas cuadras. El agente de policía detuvo a los tres ladrones -Agustín Staid, Pascual Ingenieri, y Antonio Arrom- y recuperó los objetos robados.

Como Raúl Frenzani, Rodolfo Rubistein tenía un local en Corrientes al 2300. El primero de julio de 1927, tres hombres entraron a su zapatería (frente al departamento de los Zimmelman) a las 2:30 de la tarde y quisieron ver algunos zapatos, a lo cual Rubistein accedió.<sup>33</sup> Mientras hablaba con dos de ellos, el tercero

<sup>30</sup> "Noticias de policía", *La Prensa*, 31 mayo 1925, p. 15.

<sup>31</sup> Policía de la ciudad de Buenos Aires, *Estadísticas de policía*, 1914-1928.

<sup>32</sup> "Noticias de policía", *La Prensa*, 6 diciembre 1928, p. 26.

<sup>33</sup> "Noticias de policía", *La Prensa*, 2 julio 1927, p. 18.

tomó unos zapatos y salió del local corriendo. Por suerte, un agente de policía estaba cerca, y Rubistein y el agente siguieron al joven. El ladrón, Santiago Rodríguez, corrió varias cuadras, seguido por Rubistein y el agente hasta que entró en un edificio y finalmente al departamento de una familia. Rodríguez trató de esconderse en un cuarto del fondo, pero la sorprendida familia le mostró al agente el escondite de Rodríguez. El policía se lo llevó a la cárcel. Rodríguez, un argentino de veintidós años, no era un ladrón muy sagaz, o tal vez sólo tenía mala suerte. Hacía tres días que había salido de la cárcel, donde estaba por otro robo. Cuando salió de la cárcel, fue a la misma zona para cometer el mismo delito, y otra vez fue capturado por la policía. Rodríguez retornó a la cárcel y Rubistein recuperó sus zapatos.

Estas historias de robos demuestran que el Once era un espacio donde los judíos y los no judíos interactuaban de varias maneras. Aunque los dos relatos incluyen a sujetos con nombres judíos, Roberstein y Rubistein, ellos formaban parte de una narrativa más amplia que incluía bastante gente que no era judía: entre ellos los ladrones, el dueño del otro local, y (posiblemente) el policía. Judíos y no judíos estaban involucrados en los mismos eventos, creando involuntariamente una red de individuos cuyo conocimiento de los otros ocurría por accidente. No eran necesariamente vecinos o amigos, sino que eran otros residentes de una misma ciudad cuyas vidas se cruzaban momentáneamente. En un barrio étnicamente identificado como judío, los residentes judíos parecían mezclarse y relacionarse con una variedad de personas. Sin embargo, las repercusiones de estos hechos superaban largamente a los estrictamente involucrados y llegaban hasta un público mucho más amplio que leía las noticias policiales de *La Prensa*.

En los primeros años del siglo xx, el político socialista Enrique Dickmann tenía su consultorio médico en esta misma cuadra de Corrientes al lado de la zapatería de Rubistein. En noviembre de 1913, *La Prensa* reportó que el Dr. Dickmann había encontrado un bebé abandonado en su oficina y que lo había entregado a la policía.<sup>34</sup> Aunque las noticias de policía decían que el bebé era masculino, se dio a conocer su nombre como Rebeca Berta

<sup>34</sup> "Noticias de policía", *La Prensa*, 18 noviembre 1913, p. 13.

Jaezkivich, que no era nombre de niño en absoluto. La sección policial anotó que el bebé había sido dejado por una mujer desconocida. El relato es confuso, pero está claro que una mujer dejó un bebé con una nota en el consultorio de Dickmann. Puede ser que la madre del bebé se llamase Rebeca Jaezkivich, o que ése fuera el nombre de la "mujer desconocida" que lo había dejado. Según la mención en el periódico, parece que la mujer confió en el Dr. Dickmann por su estatus como médico y judío que podía hacer lo correcto por la criatura. El Dr. Dickmann entregó el bebé de siete días a la policía.

La breve descripción de este evento en las noticias de policía genera más preguntas que respuestas, pero encontrar más detalles del caso resulta difícil. Aunque las órdenes del día frecuentemente incluían menciones vagas sobre el hallazgo de padres de criaturas abandonadas, el caso Dickmann nunca se resolvió. En la sección "Investigaciones" de las órdenes del día, la policía reportaba la ubicación de bebés abandonados y después notificaba la identificación de quienes los habían dejado. No obstante, la policía nunca encontró a los padres del caso del bebé Jaezkivich. Las mayores dudas se levantan en torno de la mujer que dejó al bebé, hasta cuestionar si en verdad era una mujer. ¿Cuál era la relación entre "Rebeca Berta Jaezkivich" y el bebé o la mujer que lo dejó? ¿Qué pensaba la mujer que le iba a ocurrir al bebé? ¿Por qué eligió el consultorio del Dr. Dickmann como el sitio para dejarlo? La mujer podía ser Rebeca Jaezkivich, una inmigrante recién llegada que vivía cerca y no tenía dinero para criar al bebé. Es posible que ella no hubiese estado lo suficientemente familiarizada con la Argentina y por eso dejara el bebé en un lugar donde tenía la certeza de que al menos sería bien tratado: un consultorio médico. Por otra parte, ella podía haber sido una mujer soltera de clase media que escondía su embarazo y no podía criar un hijo. Asimismo, ella pudo haber escrito algo incomprensible sobre Rebeca Jaezkivich, ponerlo con el bebé y dejar la criatura en el consultorio de un médico famoso, lejos de su propio barrio.

Al final, el único dato seguro que poseemos es la elección del consultorio de Enrique Dickmann como el sitio de entrega del bebé, en el corazón del Once. Aunque no hablaba bastante de su origen judío, particularmente en su carrera política, Dickmann era un inmigrante de una familia de judíos rusos observantes, y él mismo había crecido en una de las colonias de la Jewish Colonization

Association.<sup>35</sup> Dickmann era bien conocido por un gran espectro de la sociedad porteña, entre ellos judíos y no judíos, y todos quienes se interesaban en la política. Una persona que dejase un bebé en el consultorio de Dickmann, un sujeto bien educado de clase media, sabría que la criatura tendría atención y que Dickmann haría lo que estuviera a su alcance.

No todos los residentes eran tan rectos como Enrique Dickmann. Estafadores, hombres y mujeres, trataban de robar a individuos, entre ellos inmigrantes y personas que no hablaban bien el castellano. Las noticias de policía están abarrotadas de estafas por el "cuento del tío". Originalmente, el "cuento del tío" involucraba al estafador que se acercaba a su víctima y le decía que era un amigo de su tío (u otro miembro de su familia) y que su pariente tenía problemas y necesitaba dinero. Sin embargo, el "cuento del tío" empezó a referir a todas las estafas, no sólo las que tenían una historia de familia como eje. En una estafa popular, el estafador cambiaba los números en un billete de lotería. Luego, el estafador o estafadora le decía a su víctima que tenía un billete que había ganado (y mostraba el número en la ventana de la agencia de lotería) pero no podía volver para cuando la agencia abriera porque se tenía que ir inmediatamente de la ciudad por causa de una emergencia. La víctima pagaba al estafador o estafadora parte del valor del billete "ganador", pero cuando iba a la agencia de lotería descubría que todo era un truco. Otros esquemas tenían a una persona que actuaba como empleado de un negocio que recibía envíos fuera del local, o una persona que vendía boletos para un viaje (usualmente a los Estados Unidos) para barcos que no existían. Muchos ingenuos inmigrantes recién llegados estaban felices de encontrar a otra persona que hablase ídish y los ayudase. En las estafas populares de las primeras décadas del siglo xx, algunos judíos hacían trampas a otros judíos. Según los trucos, el conocimiento del ídish y la cultura judía podían ser útiles para ganar la confianza de la víctima. En su artículo sobre las estafas, el historiador Pablo Piccato señala que los perpetradores de estos trucos tenían que presentar información de la manera correcta para atrapar a su víctima.<sup>36</sup> El uso de ídish fue clave para convencer a los judíos de dar su dinero al estafador.

<sup>35</sup> E. Dickmann, *Memorias de un militante socialista*, Editorial La Vanguardia, Buenos Aires, 1949.

<sup>36</sup> P. Piccato, "Guión para un engrupe: engaños y lunfardo en la ciudad de México" en L. Caimari (ed.) *La ley de los profanos: delito, justicia y cultura en Buenos Aires (1870-1940)*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2007, p. 135-72.

Max Mayantz era un hombre que confiaba en la gente, y que tenía un pequeño taller donde confeccionaba impermeables en la cuadra de Corrientes al 2400. Mayantz y su familia fueron estafados por lo menos tres veces, siendo publicada su historia en las noticias de policía en 1918, 1925 y 1926.<sup>37</sup> También tenía mala suerte, porque el periódico publicó que su taller se incendió en 1922.<sup>38</sup> En 1918, dos mujeres aparecieron en su taller y le pidieron trabajo como costureras empleando una carta de otro dueño como referencia. Aparentemente estas mujeres eran muy convincentes (o los dueños de talleres estaban desesperados por costureras), porque ellas hicieron lo mismo con Boris Sibanik, Sercovich y Fanistein, David Schoccron, y Angel Braceras. Algunos de los propietarios de talleres, como Mayantz, tenían nombres asquenazíes. Como escribió el periodista de policía, "Más tarde se descubrió que las supuestas costureras eran unas vulgares delincuentes, y que, de consiguiente, el certificado no tenía procedencia legítima".<sup>39</sup> Finalmente, la policía detuvo a las mujeres en el local de Angel Braceras cerca del puerto. ¿Cómo eligieron estas mujeres esos talleres en particular? Puede que las mujeres también fueran asquenazíes y se acercasen a los dueños hablando ídish, o es posible que el nombre falso del negociante en su carta fuera asquenazí. Mayantz y Schoccron tenían sus tiendas ubicadas cerca uno del otro en el Once, mientras los otros tres locales estaban en el centro cerca del puerto.

Aunque víctima de una estafa perpetrada por mujeres, Max Mayantz confió en otros dos estafadores en noviembre de 1925. Las noticias de policía anotaron que perdió \$2.000 con una persona que le contó el "cuento del tío", pero no incluía más información. No obstante, las órdenes del día tienen más datos. El 13 de noviembre, la policía reportó haber recuperado los \$2.000 y arrestado a los perpetradores.<sup>40</sup> La policía describió a los estafadores como "Dos sujetos al parecer argentinos; 30 años; blanco, afeitado; bajo; delgado; vestía traje negro a rayas; sombrero y botines

<sup>37</sup> "Noticias de policía", *La Prensa*, 7 marzo 1918, p. 11; 4 noviembre 1925, p. 24; 14 enero 1926, p. 17.

<sup>38</sup> "Noticias de policía", *La Prensa*, 1 julio 1922, p. 11.

<sup>39</sup> "Noticias de policía", *La Prensa*, 7 marzo 1918, p. 11.

<sup>40</sup> Policía de la ciudad de Buenos Aires, *Ordenes del día*, 18 noviembre 1925, p. 635-36.

negros; y el otro morocho; afeitado; cabello negro; alto; grueso; calzaba botines negros; estafa Max Mayantz".<sup>41</sup> Los estafadores debían hablar bien el castellano como para que la policía creyese que eran argentinos. ¿Pero cómo estos estafadores bien vestidos, y al parecer argentinos, convencieron a Mayantz como para darles la enorme suma de \$2.000? Le debieron haber contado una historia muy buena o tal vez lo amenazaron. Mayantz tuvo la buena suerte de recuperar su dinero. Comó el relato ejemplar de Max Mayantz demuestra, los cuentos del tío funcionaban no sólo en los inmigrantes recientes, sino también en personas con experiencia en la sociedad de la Argentina. Aunque probablemente Mayantz tuviera vergüenza de hacer informes de las estafas ante la policía, él continuó con esta práctica y recibió buenos resultados. La mayoría de la gente no tenía la misma suerte.

En 1922, justo uno de los años en que Mayantz no fue víctima de una estafa, su propio taller sufrió un incendio.<sup>42</sup> Los daños provocados por el fuego sugieren que el dinero perdido ante los estafadores era una cantidad menor en comparación con su fortuna. Las noticias de policía reportan que el fuego empezó en el taller y se extendió hasta los otros dos cuartos, y que el capital que tenía el negocio era \$250.000, con seguros de varias compañías por la suma de \$150.000. Por suerte, los daños se evaluaron en \$30.000 y Mayantz pudo recuperar su negocio. Muchos locales del período no tenían seguros y, para ellos, el fuego representaba la liquidación de su negocio. Aunque Mayantz invirtió mucho en su taller, no era el dueño del edificio. Manuel Pagasano, cuyo nombre sugiere que no era judío, le alquilaba el lugar.

A pesar de que Max Mayantz se quedó en el mismo sitio, en el centro del barrio del Once, tanto judíos como no judíos lo involucraron en una red de estafadores y víctimas que cruzaban las fronteras étnicas. Sus interacciones con las costureras (que posiblemente eran argentinas) y los estafadores (probablemente argentinos) lo impulsaron hasta la policía y a las páginas policiales, mientras esperaba recuperar sus mercaderías y el dinero en efectivo. Por causa del fuego, tuvo que llamar al Departamento de bomberos de la ciudad para salvar su taller y conservar la propiedad

<sup>41</sup> *Órdenes del día*, 635.

<sup>42</sup> "Noticias de policía", *La Prensa*, 1 julio 1922, p. 11.

de un dueño no judío, Pagasano. Si Mayantz quería separarse de los no judíos trabajando en su taller con su familia, la vida lo dirigía en el otro sentido ya que tuvo que recorrer la ciudad en pos de resolver su situación tras dos crímenes y un incendio. Mayantz estaba dedicado a que su negocio funcionara, aunque los desastres lo visitaran con una frecuencia increíble.

Los juegos, y en particular los juegos ilegales, eran pasatiempos populares para personas provenientes de una gran variedad de grupos étnicos, y por supuesto incluían a los judíos. A dos cuadras del taller de Max Mayantz, en Corrientes 2211, León Neumann tomaba apuestas para las carreras de caballo en una tienda de cigarrillos cuando la policía se lo llevó a la comisaría en noviembre de 1924.<sup>43</sup> Neumann era uno entre muchos: la policía ese mismo día había arrestado a otros veinticinco hombres y mujeres por juegos ilegales, muchos de ellos en tiendas de cigarrillos. Es probable que Neumann fuera dueño del local, porque tomaba las apuestas allí, pero también podía ser amigo o pariente del dueño. Las tiendas de cigarrillos eran sitios populares para los juegos ilegales porque frecuentemente servían como agencia de lotería, donde se podía comprar billetes de la lotería oficial. La policía detenía con frecuencia a los organizadores de estos juegos ilegales, pero los organizadores se arriesgaban a ir presos porque probablemente había mucho dinero en juego. A diferencia de otros crímenes reportados en la prensa, tanto hombres como mujeres organizaban apuestas y eran arrestados por la policía. Para la mayoría de los otros delitos, las menciones en los periódicos eran protagonizadas por hombres, siendo las mujeres sólo las víctimas. Los juegos ilegales trascendían el género y la etnicidad (los juegos en las tiendas de cigarrillos eran más populares entre las clases populares y trabajadoras) y sus redes, localizadas en todas partes de la ciudad demuestran su alcance masivo. Sin embargo, no importaba dónde estuviera el sitio de juego ilegal, pues la policía llevaba a cabo siempre el mismo procedimiento: capturaba a los organizadores de apuestas, los sacaban de sus tiendas y casas para la comisaría, forzando a estos hombres y mujeres a interactuar con instituciones estatales e individuos situados por fuera de su barrio.

<sup>43</sup> "Noticias de policía", *La Prensa* 29 noviembre 1924, p. 21.

A los porteños les gustaba apostar a los caballos, y las carreras de caballos eran un entretenimiento popular desde el siglo xx. Como signos de la identidad nacional, los caballos se vinculaban con lo gauchesco y con las regiones pampeanas. Los juegos rurales y tradicionales con caballos eran centrales para las identidades masculinas de los gauchos, y los juegos llegaron a la ciudad en forma de carreras de caballos a través de hipódromos modernos y bellísimos. Para muchos inmigrantes, apostar en carreras de caballos era lo más cercano que se podía estar a las identidades rurales argentinas enraizadas en la ganadería. Aunque ilícitas, las apuestas ilegales de caballos fueron populares (y perseguidas por la policía) durante los años 1920. Las noticias de policía en *La Prensa* incluían casi a diario una lista de nombres y direcciones (detallando si era en una casa o un local) en donde la gente organizaba las apuestas. Los juegos eran un pasatiempo popular en Buenos Aires e incluían las cartas y los dados en casinos o en casas particulares con amigos, pero hacer apuestas con carreras de caballos era ilegal. Desafortunadamente, los periódicos incluyen poca información más allá de los nombres y direcciones de las personas involucradas.

La calle Corrientes era simultáneamente judía y no judía. Aunque era un espacio donde supuestamente los judíos eran mayoría, colmada de tiendas con artículos para inmigrantes recién llegados, las fuentes policiales demuestran que la realidad era bastante más compleja. Como el resto de la ciudad, Corrientes era una zona donde los judíos y los no judíos interactuaban en varios niveles. Judíos y no judíos eran los dueños de los edificios que daban a la calle y también eran los propietarios de los negocios, los clientes, y quienes cometían los crímenes. En Corrientes, conocida por los porteños como el corazón de la vida judía de la ciudad, judíos y no judíos vivían, trabajaban, y tenían relaciones diariamente con otras personas. La diversidad de identidades que existían una al lado de la otra en la calle Corrientes expone que las vidas judías y sus identidades estuvieron constantemente influidas por otras personas que vivían y se trasladaban en el mismo barrio. Los judíos argentinos que se congregaban en el barrio Once eran judíos, pero su entorno no les permitía ser sólo judíos: ellos también eran argentinos. Aunque les era posible hablar el ídish en su vida cotidiana, no podían vivir sus vidas sólo a través del ídish. Ellos tuvieron que moverse más allá de sus identidades judías y de su pasado europeo para forjar nuevas identidades judeo-argentinas.



La complejidad de las identidades étnicas dentro de un contexto nacional emerge a través de una diversidad de fuentes que tratan sobre el crimen, desde las historietas en la prensa ídich, pasando por la prensa nacional, y hasta en los registros policiales. Estos documentos exponen una variedad mucho mayor sobre las conexiones entre judíos y no judíos, víctimas, perpetrados y observadores que la reconocida por las historias étnicas tradicionales. Los protagonistas de las fuentes policiales no son quienes usualmente figuran en las obras previas de la historiografía sobre etnicidad, que subrayaban a las instituciones como la mayor fuente generadora de vínculos étnicos. Los datos publicados por las noticias policiales ofrecen la posibilidad de construir un mapa del movimiento físico y de la fluidez de la identidad. Nadie estaba recluido en un barrio restringido a individuos de un mismo origen. Las fronteras barriales eran porosas, tal como las identidades de los propios inmigrantes. Los judíos y sus identidades estaban constantemente conectados e influidos por otros miembros de la nación argentina a través de los hechos que a diario aparecían en las noticias de policía y en las órdenes del día.

Aunque muchas de las relaciones sociales ocurrían dentro de un mismo grupo étnico, los vínculos personales y diarios entre gente de diferentes etnicidades demuestran que las historias étnicas traspasan las fronteras de estos grupos. Las identidades étnicas y nacionales son complementarias, no exclusivas, y no pueden ser desconectadas las unas de las otras. Los judíos de Buenos Aires, como los miembros de otros grupos étnicos a lo largo de América Latina, se identificaban ellos mismos con la nación en donde vivían. Las historias étnicas ocurren dentro de las fronteras de las historias naciones, y desconectar ambas narraciones oscurece los significados que tienen las identidades étnicas más allá del grupo particular estudiado. De este modo, la historia de los grupos étnicos en la nación es parte de la propia historia de la nación.

# En busca de un pogrom perdido: memoria en torno de la Semana Trágica de 1919 (1919-1999)<sup>1</sup>

Marcelo Dimentstein<sup>2</sup>

## L

Tras casi medio siglo de aparente "olvido", los hechos antijudíos ocurridos durante la Semana Trágica de enero de 1919 comenzaron a ser rescatados por diversos sectores del colectivo judeoargentino así como la Semana Trágica en su conjunto comenzó a ser debatida en detalle por la historiografía profesional. La denominada Semana Trágica, episodio de la historia del movimiento obrero argentino, incluyó un ataque a instituciones y personas de origen judío, cuyo epicentro fue el barrio del Once. Además de innumerables atropellos y actos de violencia hacia individuos, fueron saqueados y quemados los locales de dos agrupaciones judías –una socialista y otra sionista socialista- y lo mismo hicieron con la sede de la Asociación Teatral Judía de la calle Pueyrredón. El dirigente bundista Pedro (Pinie) Wald fue capturado por fuerzas militares junto a su novia, torturado y acusado de ser el presidente del "Soviet de Buenos Aires".

Vale recordar aquí los hechos. La "Semana Trágica" se desencadenó a partir de un conflicto gremial en los talleres metalúrgicos de Pedro Vasena, situados en la zona de Pompeya y Parque Patricios. El 3 de enero de 1919, tras llevar más de un mes en huelga, los obreros chocaron con los guardias armados que custodiaban las instalaciones y con los trabajadores rompehuelgas

<sup>1</sup> Una versión preliminar del presente artículo se publicó en la *Revista Sociohistórica*, N° 25, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, 2010, pp. 103-122.

<sup>2</sup> Agradezco la colaboración de Laura Schenquer, la atenta lectura y las sugerencias de Daniel Lvovich y, fundamentalmente, los comentarios hechos por mis compañeros del Núcleo de Estudios Judíos, IDES.

contratados por la empresa. A raíz de estos enfrentamientos un cabo de la policía resultó muerto y varios vecinos de la zona, heridos. El 7 de enero, cuando los huelguistas intentaban detener con pedradas los carros que transportaban materias primas desde el depósito hacia los talleres, la policía cargó violentamente contra ellos, matando a 4 e hiriendo a más de 30. La acción fue inmediatamente repudiada y desató la solidaridad de obreros y organizaciones sindicales que hasta ese momento no habían estado implicados en dicho conflicto. Una huelga general fue llamada para el 9 de enero, día pautado para llevar a cabo el cortejo fúnebre que llevaría a las víctimas hacia el Cementerio de la Chacarita. Aquel 9 de enero se produjeron una serie de enfrentamientos violentos entre la columna de manifestantes, la policía y el ejército, provocando una verdadera masacre y una extensión del conflicto. Al día siguiente el ejército ocupó la ciudad y las actividades cesaron por completo. Durante los días 10 y 11 de enero se desarrolló lo que se denominó la "caza al hombre", el ataque, por parte de fuerzas represivas, de trabajadores y sus familias, el asalto a locales sindicales y el asesinato y detención de centenares de personas. En ese contexto es que se desarrolló la persecución a la población judía de la ciudad, en especial, por parte de grupos de civiles armados denominados "Guardias Blancas". Las acciones represivas continuaron hasta el día 16, cuando el ejército abandonó la ciudad y regresó a sus cuarteles.

Habiendo sido la Semana Trágica en general una de las mayores matanzas llevadas a cabo por fuerzas de seguridad y civiles en el transcurso del siglo pasado<sup>3</sup> y el *pogrom*<sup>4</sup>, en particular, una

<sup>3</sup> La cifra de víctimas fatales y de heridos que arrojó como saldo la Semana Trágica no ha sido esclarecida. Las estimaciones oscilan desde unas docenas hasta 1356, de acuerdo con el informe elaborado por la embajada de EE.UU. En cuanto a los heridos, se calcularon entre los 500 y los 5000. E. Bilsky, *La Semana Trágica*, CEAL, Buenos Aires, 1984.

La Semana Trágica en tanto masacre ocurrida en la Argentina es sólo comparable con la Patagonia Trágica de 1921 (donde murieron 400 personas en una población de no más de 20.000 personas), los bombardeos a Plaza de Mayo de junio de 1955 (se calculan alrededor de 1000 víctimas) y la masacre de Ezeiza de 1973 (número de víctimas desconocido). Eso, claro, sin contar las víctimas del terrorismo de Estado en el período denominado *Proceso de Reorganización Nacional* (1976-1983). Véase E. Bohoslavsky, "Los mitos conspirativos y la Patagonia en Argentina y Chile durante la primera mitad del siglo xx: orígenes, difusión y supervivencias", Doctorado, Universidad Complutense de Madrid, 2006.

<sup>4</sup> De acuerdo con la definición brindada por la *Enciclopedia Judaica Castellana*, "la palabra rusa *pogrom* significa alboroto, tumulto, disturbio; se emplea

de las primeras y más violenta expresiones del antisemitismo en la arena política argentina<sup>5</sup>, sorprende menos al observador el surgimiento de un eventual impulso conmemorativo que el hecho de haber caído en el olvido durante décadas. Como ha señalado Christian Ferrer: "Asombra que una matanza de tal magnitud haya podido ser encajada por el sistema político sin más y disuelta misteriosamente de la memoria de los porteños, como si se hubiera tratado, apenas, de un mal sueño".<sup>6</sup> De todos modos, que la Semana Trágica no se haya convertido, en efecto, en un hecho activa y colectivamente rememorado, no habilita a concluir que haya sido "olvidada". Se sabe desde Maurice Halbwachs que "memoria" y "olvido", entendidos como dimensiones de la experiencia social, constituyen fenómenos interrelacionados que están sujetos a las preocupaciones políticas y personales del momento así como de procesos subyacentes, que a menudo requieren años para manifestarse en la *res publica*; de ahí que diversos grupos, colectivos o naciones, en tanto se constituyen como tales, invoquen y se nutran de simbología, prácticas, rituales que Hobsbawn y Ranger han denominado "tradiciones inventadas".<sup>7</sup> Por otra parte, y como sugiere Michael Pollack, la memoria es un elemento constituyente de la identidad colectiva, "en la medida en que es también un componente muy importante del sentimiento de continuidad y coherencia de una persona o de un grupo en su reconstrucción de sí".<sup>8</sup> Los relatos sobre el pasado se transmiten y

---

en otros idiomas para designar los violentos ataques a los judíos", *Enciclopedia Judaica Castellana*, México, 1950, p. 475. Otros autores prefieren resaltar su significado en ruso, "como un rayo". Utilizaremos en este texto bastardillas cada vez que mencionamos dicha palabra a fin de dar cuenta de una denominación nativa.

<sup>5</sup> Véase D. Lvovich, *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*, Ediciones B, Buenos Aires, 2003.

<sup>6</sup> C. Ferrer, "Una semana de enero de 1919", en P. Sneh (comp.), *Buenos Aires Idish*, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2006, p. 93.

<sup>7</sup> M. Halbwachs, *La memoria colectiva*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2004 y "Memoria individual y memoria colectiva", en *Estudios* N° 16, otoño 2005. E. Hobsbawn y T. Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2002.

<sup>8</sup> M. Pollack, *Memoria, olvido y silencio*, Ediciones Al Margen, La Plata, 2006, pp. 38-39.

refuerzan a través de distintas prácticas de rememoración y conmemoración que estos colectivos llevan adelante. En ese sentido, las disputas en torno de valores o significados de tal o cual acción del pasado es un elemento crucial en los conflictos entre grupos étnicos o políticos.

En este trabajo estudiaremos la formación y la transmisión de la memoria colectiva relacionada con la Semana Trágica y en especial con el *pogrom* ocurrido durante su transcurso, centrándonos en el rol del colectivo judío. No descuidaremos, vale aclarar, la acción de otros agentes de transmisión, dado que frecuentemente resulta trabajoso, además de poco recomendable para el investigador, deslindar el accionar de actores que formaban parte y se relacionaban con diversas esferas sociales.

## II.

Los intrincados caminos por los que se desplazó la memoria del *pogrom* de la Semana Trágica, habilitan una reflexión sobre la no menos intrincada y compleja comunidad judía<sup>9</sup> porteña y su multiforme relación con el país anfitrión. Conviene señalar que, apenas ocurridos los hechos, las lecturas y las interpretaciones que emanaron desde diversos sectores de la comunidad estuvieron lejos de ser unívocas y unificadas, quizá por la sencilla razón de que tampoco los israelitas conformaban una "comunidad" propiamente dicha, ni desde el punto de vista institucional –por ese entonces no existían entidades centrales de representación– ni mucho menos desde lo que Otto Bauer denominó *Schicksalsgemeinschaft* (comunidad de destino): al hecho de la diversa procedencia nacional de los judíos que migraron hacia la Argentina y las divisiones –y subdivisiones– religiosas, regionales y culturales, se sumaba un factor de vital importancia durante la primera mitad del siglo xx, esto es, la mixtura, en la subjetividad de muchos actores, de una fuerte identidad secular judía con ideologías de izquierda. No debe sorprender, por lo tanto, que diferentes sectores hayan asimilado la violencia antisemita de la Semana Trágica desde perspectivas disímiles y a menudo irreconciliables.

<sup>9</sup> En este artículo utilizaremos las expresiones "comunidad judía" y "colectivo judío" como sinónimo.

Dos interpretaciones hegemonizaron el discurso nacido en el seno del colectivo judío apenas ocurridos los hechos de 1919, la de los sectores vinculados con la izquierda y con el sindicalismo judío y la del sector del *establishment*.

Para los sectores obreristas judíos, entre quienes se encontraban los bundistas<sup>10</sup>, los anarquistas y los sionistas socialistas –principales pero no únicos– afectados por la “caza del ruso”, existía la certeza de que lo que había ocurrido en enero de 1919 había sido un *pogrom*, pasible de ser hermanado a cualquier otro de su mismo calibre en Europa del Este. Como relataba José Mendelsohn en *Di Idische Tzaitung*:

“Pamplinas son todos los pogroms europeos al lado de lo que hicieron con ancianos judíos las bandas civiles en la calle, en las comisarias 7<sup>a</sup> y 9<sup>a</sup>, y en el Departamento de Policía. Jinetes arrastraban viejos judíos desnudos por las calles de Buenos Aires, les tiraban de las barbas, de sus grises y encanecidas barbas, y cuando ya no podían correr al ritmo de los caballos, su piel se desgarraba raspando contra los adoquines, mientras los sables y los látigos de los hombres de a caballo caían y golpeaban intermitentemente sobre sus cuerpos”.<sup>11</sup>

Asimismo la agrupación Avangard, conformada por bundistas, no dudaba en afirmar que

“la policía y el Ejército no sólo permitieron el criminal pogrom contra los judíos, sino que con sus armas ayudaron a perpetrar las salvajes acciones de la Guardia Blanca. La organización Avangard ve en esto la oscura política del gobierno radical, que se asemeja a la ya desaparecida política pogromista del ex gobierno zarista en Rusia [...]”.<sup>12</sup>

Palabra –¡y no sólo palabra!– familiar para muchos judíos provenientes del Imperio zarista, *pogrom* parecía describir fielmente

<sup>10</sup> Apelativo con el que se llamaba a los simpatizantes del Partido Socialista Judío fundado en Vilna en 1897 bajo el nombre de *Algemeyner Yidisher Arbeter Bund in Lite, Poyln un Rusland* (Unión general de obreros judíos de Lituania, Polonia y Rusia).

<sup>11</sup> *Di Idische Tzaitung*, 10 de enero de 1919. Citado por H. Schiller, “El primer ‘pogrom’”, en *Página 12*, 3 de enero de 1999, pp. 16-17.

<sup>12</sup> Citado por H. Schiller, *idem*.

el maridaje constatado en enero de 1919 entre violencia indiscriminada hacia los judíos, vandalismo y tolerancia —cuando no promoción directa— por parte del Estado u organismos de seguridad dependientes de éste. Catalogar a los sucesos de enero de ese modo permitía no sólo hacer inteligible semejante ataque brutal sino que además habilitaba inscribir dicha violencia en un linaje mayor, en una gran historia de *pogroms* que los judíos debieron soportar en su dilatada historia exilica, más allá del lugar y de las situaciones concretas que los pogociaban.

Esta visión de trágica continuidad es la que parece haber sido plasmada unos pocos años después en el cuento "Mate Amargo" (1924), de Samuel Glusberg (más tarde utilizó el pseudónimo de Enrique Espinoza). Su protagonista, Abraham Petakovsky, decide dejar Kishinev tras la muerte de su primer hijo a manos de una turba pogromista en 1903. Una vez en Buenos Aires, se transforma en vendedor ambulante a plazos (*cuenternik*) y adquiere rápidamente elementos del medio local: aprende el idioma, toma mate amargo y usa alparbatas criollas. Sin haber podido lograr un gran pasar económico (sufre varios fracasos comerciales) y con varios sinsabores (su hija decide casarse con un cristiano, hecho que provoca el disgusto y la posterior muerte de su esposa), la vida de Petakovsky en Buenos Aires llega a su fin el 10 de enero de 1919 cuando un grupo de *niños bien* irrumpe en su boliche de compra-venta de libros al grito de "¡Viva la Patria!", matándolo de un tiro. "Qué hipócrita, con mate, para despistar", señala uno de los cajetillas antes de disparar.<sup>13</sup>

Sin embargo, no solamente fueron los judíos pertenecientes al "progresismo" quienes adscribían a la lectura *pogromista* de los hechos. Junto a ellos, la revista cultural literaria *Nosotros*, editada por intelectuales no judíos ligados con el socialismo argentino, alertaba con preocupación que

"Buenos Aires sabe desde ahora qué cosa inicua son los *pogroms*, los verdaderos *pogroms*, llevados a cabo contra la indefensa colectividad judía, acusada, por una estúpida aberración del noble sentimiento de patria y por la perfidia sectaria y por la cruel inconsciencia de elementos irresponsables, de ser la única culpable. Presenció un inicuo deporte, alegremente cantada: "la caza al ruso".<sup>14</sup>

<sup>13</sup> S. Glusberg, "Mate Amargo", en *La levita gris. Cuentos judíos con ambiente porteño*, Babel, Buenos Aires, 1924.

<sup>14</sup> "La Huelga Sangrienta", en *Nosotros*, Año XIII, Vol. XXXI, 1919.

"Buenos Aires sabe desde ahora": a diferencia de los relatos provenientes del ámbito judío, se trataba para los comentaristas de *Nosotros* de una verdadera novedad, un producto de importación que desgraciadamente había arribado a la ciudad. A diferencia de la mirada judía, donde el *pogrom* venía a sumar una mancha más a la larga lista de repudios hacia los judíos, se trataba más bien de dar cuenta de una novedad, ajena al medio local.

En esa misma línea de interpretación, el periodista Juan José de Soiza Reilly, describía los horrores de lo que dio en llamar "martirio de los inocentes" en términos similares:

"Vi a ancianos inocentes cuyas barbas eran arrancadas [...] una mujer era forzada a comer sus propios excrementos [...] Pobres niñas de 14 o 15, violadas".<sup>15</sup>

### III.

Pero la *comunidad* judía no aceptó en bloque esa caracterización. Para diversos sectores, entre los que se contaban judíos provenientes de Europa Occidental, con mejor posición económica y llegada a los círculos gubernamentales, los hechos antijudíos no se correspondían con un *pogrom stricto sensu*. Sin dejar de denunciar los abusos cometidos contra la población judía, aunque preocupados por que la opinión pública no confundiera "judíos" con "maximalistas" –mote que en la época recibían los activistas anarquistas y bolcheviques–<sup>16</sup>, la Congregación Israelita de la República Argentina (CIRA) obtuvo días más tarde autorización para pegar un afiche en la ciudad firmado por "150.000 israelitas al pueblo de la Nación Argentina", donde aseguraba que "150.000 israelitas purgan los delitos de una minoría cuya nacionalidad no es excluyente y cuyo crimen infamante no ha podido gestarse en el seno de ninguna colectividad, sino en la negación de Dios, de la patria y de la ley". En esa misma tesitura se mantuvieron el 25 de enero de 1919, cuando los miembros de una comisión encabezada

<sup>15</sup> J. J. de Soiza Reilly, "El martirio de los inocentes", en *Revista Popular*, Año 2, N° 42, febrero de 1919.

<sup>16</sup> Los "maximalistas" eran aquellos que buscaban llevar a cabo el "programa máximo de la revolución socialista".



por el rabino Halphón –rabino de la CIRA y a la sazón uno de los representantes de estos sectores– se entrevistó con el presidente Yrigoyen. Pidiéndole garantías de que no volviera a sucederle nada parecido a los judíos en la Argentina y haciéndose eco de las versiones antisemitas que circulaban por esos días, le aseguraron al caudillo radical que aquellos judíos acusados de “maximalistas” eran elementos ajenos a la comunidad en general.<sup>17</sup>

Es muy factible que el hecho de entrar en negociaciones directas con las altas autoridades nacionales haya exigido cierta prudencia y estrategia diplomática si de tranquilizar las aguas se trataba. Cabe mencionar que en 1919 no existía ninguna institución central que representara a los judíos afincados en Buenos Aires. De todas formas, su actitud tampoco puede ser reducida a una racionalidad de medios y fines. Sus mentalidades y la forma de percibirse como judíos determinaban la interpretación de los hechos. Esta porción de judíos, miembros de la elite comercial y religiosa, compartía cierto horizonte cultural que los habilitaba pensarse dentro de una sociedad abierta, móvil y democrática, donde, esencialmente y a diferencia con el Viejo Mundo, las puertas para una integración judía (y para algunos una asimilación total) estaban abiertas de par en par.<sup>18</sup> Por ende, la noción de *pogrom* no sólo implicaba la denuncia de una participación –por acción u omisión– de la esfera estatal sino que encerraba elípticamente la idea de que existía una “cuestión judía” en el país más o menos estructural. Esto colisionaba abiertamente con la *Weltanschauung* de este grupo, y por ello preferían ubicar a la violencia antijudía de los sucesos de enero en la categoría de accidente o de confusión fatal: un epifenómeno producto de un exacerbado nacionalismo que veía en el inmigrante un peligro. Como señalaba mucho más tarde un dirigente de la Federación Sionista que participó de aquella reunión con Yrigoyen: “No fue antisemitismo, fue chauvinismo”.<sup>19</sup> Los intentos por minimizar las consecuencias trágicas de la Semana de Enero se vieron reflejados incluso en

<sup>17</sup> B. Lewin, *Cómo fue la inmigración judía en la Argentina*, Editorial Plus Ultra, Buenos Aires, 1983, pp. 204-206.

<sup>18</sup> Para una discusión y caracterización de los conceptos de “integración” y “asimilación” en el mundo judío de la Diáspora, ver E. Mendelsohn, *On Modern Jewish Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

<sup>19</sup> Manuel Bronstein, entrevista realizada por E. Gurevich, 1984, Archivo de la Palabra, Centro Marc Turkow, AMIA.

la lista que aquella delegación entregó al presidente, donde se señalaba que el número de víctimas fatales judías había sido de 1 persona y de 71 la cifra de heridos.<sup>20</sup>

Por lo demás, *pogrom* parecía ser un concepto geográficamente situado. Estos hechos sucedían en las regiones atrasadas de Europa del Este, zonas por definición no democráticas y con un arraigado antisemitismo. Semejante caracterización distaba de ser cierta para un país como la Argentina, novel república, democrática y abierta a la inmigración. Así, la violencia sólo era explicable desde la "patología". Era frecuente que los voceros periodísticos de esos sectores informasen sobre desmanes antijudíos llevados a cabo en países como Ucrania y Rumania, sin que necesariamente se recordasen los hechos de similar envergadura ocurridos en Buenos Aires sólo unos pocos años atrás.<sup>21</sup> En 1928, ante hechos antijudíos llevados a cabo en Rumania, se decidió repudiar dicha violencia convocando a un mitin de protesta en el Teatro Cervantes al que asistieron 3 mil personas y que estuvo acompañado con el cierre de negocios judíos. Los encargados de organizar esos actos estaban nucleados en un "Comité contra los *pogroms* en Rumania". *Mundo Israelita* consignaba que los discursos resaltaban la "franca hospitalidad" que nuestro país había dispensado a los judíos, donde éstos "cooperan activamente en todas sus manifestaciones de progreso".<sup>22</sup>

Receptivos aún a los ecos del Centenario, para ciertos intelectuales judíos el antisemitismo vernáculo podía ser considerado, tal como lo hacía Lugones, como un "falso problema", "postizo; lo fomentan aquí los frailes extranjeros, infestando el alma de nuestra clase gobernante".<sup>23</sup> La crisis del liberalismo en la Argentina, el surgimiento del nazismo en Alemania y la proliferación de agrupaciones nacionalistas de derecha en la década del '30 crearán las condiciones para que esta mirada sobre las prácticas antisemitas en la Argentina sea reevaluada y puesta en cuestión por esta *intelligentzia*.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> B. Lewin, *op. cit.*

<sup>21</sup> Véase, por ejemplo, *Mundo Israelita*, 25 de diciembre de 1926, 20 de enero de 1926, 28 de enero de 1928.

<sup>22</sup> *Mundo Israelita*, 11 de febrero de 1928.

<sup>23</sup> *Vida Nuestra. Publicación mensual israelita, Los falsos problemas*, Año I, N° 2, agosto de 1918, pp. 25-26.

<sup>24</sup> Al respecto, véase el interesante estudio sobre Alberto Gerchunoff en L. Senkman, *La identidad judía en la literatura argentina*, Editorial Pardés, Buenos Aires, 1983.

## IV.

Es indudable que la Semana Trágica causó un gran impacto y durante varios meses fue motivo de un recuerdo activo. Del lado judío, los actos en repudio a la violencia ejercida contra los judíos fueron inmediatos, junto a las solicitadas en los periódicos comunitarios. Asimismo, el escritor y editor Samuel Glusberg recordaba que las ediciones de febrero, marzo y abril de 1919 de la revista cultural judía *Vida Nuestra*<sup>25</sup>, en donde se le pedía a diversas personalidades de la cultura y de la política nacional que vertieran sus opiniones sobre las "responsabilidades judías" en la huelga de enero, fueron rápidamente agotadas y tuvieron que ser reeditadas varias veces.<sup>26</sup>

El hecho fue además plasmado desde la literatura por el escritor Samuel Glusberg y, más tarde, desde el teatro, por Samuel Eichelbaum.<sup>27</sup> Al cumplirse una década de la Semana Trágica, Pedro (Pinie) Wald, militante socialista y redactor del periódico *Di Presse*, publicó en idish una novela-testimonio llamada "Koschmar" (Pesadilla, 1929), donde relataba pormenorizadamente la odisea que le había tocado vivir en esa semana al ser arrestado, torturado y acusado de ser el "presidente maximalista del Soviet en Buenos Aires". Convertida en una de las pocas obras de referencia para la grey idishparlante, el libro sin embargo no pareció haber motivado ninguna ola conmemorativa ni entre el colectivo judío en general ni entre los simpatizantes del Bund, partido al que Wald pertenecía.<sup>28</sup> "Koschmar" fue traducido al castellano sólo en forma tardía<sup>29</sup> y una de las pocas repercusiones que tuvo fuera del medio judío-idish en aquel entonces fue en diciembre de 1930 cuando la revis-

<sup>25</sup> *Vida Nuestra. Publicación mensual israelita*, Año II, Nros. 8, 9, 10, febrero, marzo y abril de 1919.

<sup>26</sup> Entrevista realizada por Leonardo Senkman el 2 de noviembre de 1984, Archivo de la Palabra, Centro Mark Turkow, AMIA.

<sup>27</sup> S. Glusberg, *op. cit.* y S. Eichelbaum, *Nadie la conoció nunca*, Argentores, Carro de tespis, Buenos Aires, 1956 (estrenada el 30 de marzo de 1926).

<sup>28</sup> Entrevista personal con Israel Laubstein, ex militante e historiador del Bund en la Argentina.

<sup>29</sup> "Pesadilla" se publicó por primera vez en castellano en *Crónicas judeoargentinas*, Editorial Milá, AMIA, 1987 (traducción de Simja Sneh). En 1998, editorial Ameghino utilizó la misma traducción para reeditarlo con el título de "Pesadilla. Una novela de la Semana Trágica", precedido por un pequeño prólogo de Pedro Orgambide.

ta popular –de gran tiraje– *La Novela Semanal*, publicó un extenso artículo en su sección “Todos somos personajes de novela”, en donde se narraba en forma literaria la vida-pesadilla de Wald, citando directamente párrafos enteros de su libro e ilustrándolos con un buen número de fotos del redactor de *Di Presse*.<sup>30</sup>

Una vez apagados los actos de repudio y los intentos inmediatos de dotar a los hechos de una explicación, la memoria de la Semana Trágica pasó a ser transmitida desde otras vías. En primer lugar, existieron “usos políticos” de los “Sucesos de Enero”. Si bien en forma larvada y esporádica, las referencias a estos eventos fueron parte de la retórica de diversos sectores políticos de las décadas posteriores. Estos grupos privilegiaban selectivamente diversos aspectos de la huelga a fin de dotarlos de una significación histórica precisa.

Así, para la historiografía militante anarquista, la Semana Trágica fue considerada, junto con el ajusticiamiento del jefe de policía Ramón L. Falcón en 1909 a manos del militante/mártir Simón Radowitzky, como un jalón imprescindible de su dilatada historia en el país, perteneciente a un mundo obrero que era consciente de sus reivindicaciones más primarias y que no dudaba en expresarlas a través de combates callejeros. Resaltando el papel llevado adelante por la FORA del Vº Congreso y por los obreros que simpatizaban con los ideales de Kropotkin y Proudhon, las lecturas anarquistas presentaron una Semana Trágica de carácter insurreccional, al límite de la revolución, abortada merced a la brutal represión que se puso en marcha.<sup>31</sup> Debido a ello, la

<sup>30</sup> N. Smejoff, “Todos somos personajes de novela” en *La Novela Semanal*, N° 681, 29 de diciembre de 1930, p. 45. Llama poderosamente la atención la presencia de semejante artículo en una publicación que no se caracterizaba por tocar temas políticos ni indagar en hechos traumáticos de la historia reciente argentina, mucho menos transcurridos pocos meses del golpe militar de septiembre del '30. La aparición de Wald y de su historia sólo sería explicable a partir de cierta amistad que éste podría haber tenido con el autor de la columna, Natalio Smejoff, quien por ser de origen judío y probable hablante de yidish, haya estado al tanto del libro de Wald. Quiero agradecer a la doctora Margarita Pierini por haberme hecho conocer esta información.

<sup>31</sup> D. Abad de Santillán, *La FORA. Ideología y trayectoria del movimiento obrero revolucionario en la Argentina*, Libros de Anarres, Buenos Aires, 2005. Para este autor, si bien se trató de una reacción popular y de “una explosión instintiva de solidaridad proletaria”, el movimiento careció de orientación y de líderes suficientemente prestigiosos para encauzar el espíritu combativo.

llama de la memoria ha permanecido prendida en estos grupos, enlazando Semana Trágica, insurrección anarquista y represión estatal, y aun hoy militantes o simpatizantes de esta corriente conmemoran aquellos días. Las referencias al *pogrom* son mínimas y éste no deja de ser considerado como un epifenómeno de la represión antiobrera.<sup>32</sup>

Para la derecha nacionalista argentina, quizá el sector que, junto con los anarquistas, más presente tuvo los sucesos de enero, la Semana Trágica representaba la prueba más cabal del primero –pero a las claras no último– complot judeo-comunista, que amenazaba con llevarse puesto el mundo tal como se conocía hasta ese entonces.

Si bien es cierto que el amplio y heterogéneo arco que representaba la derecha nacionalista nos obliga a tomar recaudos a la hora de realizar una generalización en torno de la lectura que estos actores produjeron sobre los hechos de enero y que, por otro lado, estas visiones jamás fueron estáticas, algunos representantes de la Iglesia Católica tanto como miembros de agrupaciones nacionalistas sostuvieron durante muchos años la idea del complot ora “judío”, ora “comunista”, ora “judeocomunista”.<sup>33</sup> Incluso el historiador Federico Rivanera Carlés seguía sosteniendo esa postura en 1986 cuando afirmaba que la Semana Trágica había sido producto de una conspiración del “judaísmo internacional”.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> En enero de 2007, integrantes de la asamblea de Ángel Gallardo y Corrientes, realizaron una intervención con *stencils* en las veredas que rodean la Iglesia de Jesús Sacramentado donde también funciona el asilo Casa de Jesús, ubicada en Yatay y Corrientes, y desde donde en 1919 se atacó a los obreros que se dirigían en procesión a la Chacarita. En respuesta a ese ataque los obreros destruyeron las instalaciones de la casa de oraciones.

<sup>33</sup> T. Lolo, *El peligro semita en la República Argentina*, Ediciones América Latina, Buenos Aires, 1919; M. De Andrea, “Misión del catolicismo social”, Allocución pronunciada el domingo 29 de agosto de 1954 en el acto organizado en celebración del septuagésimo aniversario del Primer Congreso de los Católicos Sociales de la Argentina, en *Monseñor Miguel de Andrea. Su pensamiento, su obra*, Editorial Kraft, Buenos Aires, 1957; C. Ibarguren, *La historia que he vivido*, Eudeba, Buenos Aires, 1969.

<sup>34</sup> F. Rivanera Carlés, *El judaísmo y la Semana Trágica*, Instituto de investigaciones sobre la cuestión judía, Buenos Aires, 1986. Otro trabajo producido desde ámbitos académicos que se ubica en la misma línea que el de Rivanera Carlés es el de E. Díaz Araujo, *La semana trágica de 1919: precedida por un estudio de los antecedentes de la inmigración y la rebelión social*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1988.

La idea del complot judío estuvo menos presente en la derecha de tinte más conservador y menos nacionalista, aunque las percepciones en relación con la Semana Trágica nunca dejaron de considerar que se trató, aun con excesos y exabruptos policiales, de una intentona revolucionaria "maximalista".

Ante los rumores de un nuevo *pogrom* surgidos en la década del '30, Jorge Luis Borges trajo a colación y de manera tangencial, en una columna publicada en el semanario judío *Mundo Israelita*, a la "Semana de Enero" para asestar un duro e irónico golpe a la derecha antisemita vernácula:

"Borrajeo con evidente prisa esta nota. En ella no quiero omitir, sin embargo, que instigar odios me parece una tristísima actividad y que hay proyectos edilicios mejores que la delicada reconstrucción, balazo a balazo, de nuestra Semana de Enero, aunque nos quieran sobornar con la vista de la enrojecida calle Junín, hecha una sola llama."<sup>35</sup>

Otra vía de transmisión de Enero del '19 fue la literatura. Un rastreo de las manifestaciones culturales que tuvieron como tópico a la Semana Trágica nos permite apreciar cómo determinadas obras literarias se convirtieron en "receptáculos" de la esquiva memoria de la huelga.<sup>36</sup> Como hemos señalado, el profundo impacto que la huelga general, la muerte de los obreros, el *pogrom* y los rumores de una revolución "maximalista" ejerció sobre la sociedad porteña fue rápidamente captado por la literatura. Al ya mencionado cuento de Samuel Glusberg se puede agregar el de Arturo Cancela. En febrero de 1919, a un mes de terminada la Semana Trágica, se publicaba en *La Novela Semanal* su cuento "Una semana de holgorio. (Diario de

<sup>35</sup> *Mundo Israelita*, 27 de agosto de 1932.

<sup>36</sup> Al registro literario se le puede agregar el filmico: en junio de 1919, algunos meses después de acabado el conflicto obrero, se estrenaba en Buenos Aires un film titulado *Juan sin Ropa*, dirigido por George Benoit, que narra el desarrollo de una huelga urbana que era reprimida por las fuerzas del orden. Héctor Kohen demuestra que el film había comenzado a rodarse a mediados de 1918, con lo que resulta imposible que éste se haya inspirado en la Semana Trágica. De todos modos, aún está por verse la recepción que esta película muda pudo haber tenido en la sociedad de la época a ojos vista que fue estrenada posteriormente a los hechos. Además, si bien no puede hablarse de un "reflejo" de la "realidad" por parte del film, sí deja abierto el interrogante acerca de las prefiguraciones de la realidad en el mundo del arte. Véase H. R. Kohen, "Juan sin Ropa", en *Film*, Año II, N° 7, abril/mayo 1994, pp. 59-61.

un Guardia Blanca)", pieza donde se relataban los hechos de la Semana Trágica desde el punto de vista de un despreocupado *niño bien*, quien en un confuso episodio, terminaba siendo apresado por la policía, acusado de ser parte de la conspiración bolchevique. Lejos del drama, el relato circula por la vía de la burla y de la ironía, deslizándose así una suerte de mirada ácida hacia la ineptitud policial y en especial a su hiperbolizado "miedo al maximalismo".<sup>37</sup>

"Espectáculo extraordinario que ofrece la calle Corrientes. Pequeños grupos de jóvenes con brazaletes bicolors, armados de palos y carabinas, detienen a todos los individuos que llevan barba y los obligan a levantar las manos en alto. Mientras los que usan palos les apuntan con éstos a boca de jarro, los de las carabinas los pinchan con ellas en el vientre, y otros, desarmados, se cuelgan de las barbas del sujeto. Según me informan en un corro, este original procedimiento tiende a estimular entre los barbudos el amor a la nación argentina."<sup>38</sup>

Que Cancela, un dotado escritor satírico sin filiación política conocida, se haya atrevido en forma temprana a satirizar y, en consecuencia, a relativizar la dimensión trágica del acontecimiento sin temor al escándalo público es un elemento que ayuda a comprender, para Halperin Donghi, que para la opinión colectiva la Semana Trágica se trató más de un "desvarío momentáneo" que de un episodio que ponía de relieve "la persistencia de ciertas fallas crónicas en la sociedad y cultura argentinas".<sup>39</sup>

De todos modos, los textos constituyen soportes duraderos por excelencia porque ofrecen la posibilidad de ser leídos durante mucho tiempo y porque pueden llegar a circular en formas inesperadas. En este sentido, vale la pena detenerse en la trayectoria editorial del cuento de Arturo Cancela, ya que representa un interesante ejemplo de circulación de una pieza literaria y, con ello, de cierta memoria histórica.

<sup>37</sup> A. Cancela, "Una semana de holgorio (Diario de un guardia blanca", en *La Novela Semanal*, Año III, N° 65, 10 de febrero de 1919. Para un estudio crítico del cuento de Cancela véase D. Viñas, "Arturo Cancela: un humorista frente al pogrom de Buenos Aires", en *Actas del Congreso Hacia una historia social de la literatura Latinoamericana*, AELSAL, Giessen, 1985.

<sup>38</sup> A. Cancela, "Una semana de holgorio (Diario de un Guardia Blanca)", en *La novela semanal*, Año III, N° 65, 10 de febrero de 1919.

<sup>39</sup> T. Halperin Donghi, *Vida y muerte de la República verdadera (1910-1930)*, Biblioteca del pensamiento argentino IV, Ariel, Buenos Aires, 2000, p. 80.

Originalmente publicado en *La Novela Semanal* en febrero de 1919, el cuento fue incluido posteriormente en el libro *Tres relatos porteños* del mismo autor y reeditado en numerosas ocasiones. Cabe destacar que sus primeros compiladores fueron editores judíos muy vinculados con el mundo artístico y literario de la bohemia porteña: Manuel Gleizer publicó *Tres Relatos Porteños* en 1922, y entre el 30 de octubre de 1922 y el 28 de julio de 1923 se registran 6 reediciones, al tiempo que, en forma casi simultánea, la editorial Anaconda, propiedad de Samuel Glusberg, reeditó la misma obra en 6 oportunidades más entre 1922 y 1933. En esos mismos años, el libro estaba siendo editado también en España. Más allá de estas publicaciones, el cuento de Cancela fue editado y reeditado por Espasa-Calpe (Colección Austral) en 1944, 1945 y 1946, por AZ en 1994 y por Nuevo Siglo (Madrid) en 1995, lo que demuestra la amplia difusión y persistencia que tuvo un solo relato sobre enero de 1919.

## V.

Más allá de los usos políticos y literarios, la Semana Trágica no parece haber sido conmemorada activamente ni haber entrado en el aula en forma de currícula en los cursos de historia o educación cívica durante los 50 años que siguieron a los hechos.

Pero un verdadero brote en lo tocante a la memoria de misma tuvo lugar hacia fines de la década del '60 y principios de los '70, cuando un conjunto de trabajos realizados por historiadores profesionales hizo su aparición con muy pocos años de diferencia, dialogando y discutiendo unos con otros, transformando aquel suceso casi en un campo de estudios especializado. Si bien es posible constatar la existencia de trabajos aparecidos en años anteriores, se trataban éstos de estudios donde la Semana Trágica no era el centro de las preocupaciones.<sup>40</sup> La

<sup>40</sup> D. Kamia, *Entre Yrigoyen e Ingenieros*, Meridión, Buenos Aires, 1957. La única excepción la constituye el folleto de N. Babini, *Enero de 1919. Los hechos y los hombres de la "Semana Trágica"*, S.E.P.A, Buenos Aires, 1956, que a su vez es una compilación de artículos aparecidos durante 1954 en la revista *Cara o Cruz* (Nros. 4, 5, 6, 7), firmados bajo el pseudónimo de Dedalus. Un resumen de estos trabajos fue publicado en forma de artículo por el mismo autor, bajo el título "Pesadilla de una siesta de verano. La Semana Trágica de enero de 1919" en *Todo es Historia*, Año 1, N° 5, pp. 8-22.



historiografía profesional, en cambio, trabajó especialmente estos sucesos tratando de brindar una explicación sobre la naturaleza de la huelga y los condicionantes económicos del momento, la existencia o no de un "complot maximalista", las causas de la represión, la responsabilidad que le cupo al gobierno radical y al presidente Yrigoyen, la situación de la clase obrera en el período y la relación Estado-sindical-tos-movimiento obrero, entre otras cuestiones.<sup>41</sup> Sin dudas, uno de los ejes principales del debate –y quizá una de las causas del "rescate" del tema– giraba en torno de si la Semana Trágica podía ser considerada una huelga "insurreccional", tema no menor entre aquellos simpatizantes de izquierda que habían visto en los eventos del "Cordobazo" de mayo de 1969 el resurgimiento de una clase obrera autónoma, clasista, insurreccional y movilizada. Encontrar en la Semana Trágica los antecedentes del "Cordobazo" –dos momentos de supuesto enfrentamiento abierto al capital–, sin tener que pagar el "peaje" del peronismo, significaba trazar una genealogía esperanzadora. La polémica entre el historiador de izquierda Julio Godio y David Rock puede ser leída en esta clave.<sup>42</sup> Mientras que para el primero el violento conflicto social desatado durante la Semana Trágica podría considerarse como el detonante de fuerzas revolucionarias presentes en la clase obrera, para el segundo se habría tratado de un accionar meramente defensivo del movimiento sindical, bastante alejado de cualquier insurrección que hubiese podido desestabilizar al sistema.

También por esos años aparecen obras literarias que vuelven a poner la mirada en los eventos de 1919, aunque sin que necesariamente se tematicen el *pogrom*. En 1966 David Viñas publicó *En la semana trágica*, un relato de los acontecimientos narrado desde la perspectiva de Camilo, un niño bien que se enlista como voluntario para reprimir a los huelguistas y en 1974, Floreal Mazía publicó *Enero Rojo-Semana Negra*.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Véase el resumen de R. Falcón y A. Montserrat, "Una vez más la Semana Trágica: estado de la cuestión y propuestas de discusión", en *Cuadernos del Ciesal*, Año 3, N° 4, 1998, pp. 35-50.

<sup>42</sup> J. Godio, *La Semana Trágica de enero de 1919*, Galerna, Buenos Aires, 1972; D. Rock, "Lucha Civil en la Argentina. La Semana Trágica de enero de 1919", en *Desarrollo Económico*, Nros. 42-44, julio de 1971-marzo de 1972 y "La Semana Trágica y los usos de la Historia", en *Desarrollo Económico*, Vol. 12, N° 45, abril-junio, 1972.

<sup>43</sup> D. Viñas, *En la Semana Trágica*, Ed. Jorge Álvarez, Buenos Aires, 1966 y F. Mazía, *Enero rojo-Semana negra*, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1974. Para una perspectiva crítica de ambas obras véase L. Senkman, *La identidad judía en la literatura argentina op. cit.*

Privilegiar una perspectiva judía de la Semana Trágica, esto es, centrarse en explicar las causas y el carácter de la violencia antijudía —juzgada antisemita—, será tarea de historiadores y publicistas judíos, completando así el panorama de este impulso historiográfico y abriendo la posibilidad, por otro lado, para el rescate *comunitario*, en especial, por parte del sector progresista judío. En enero de 1969, el periódico sionista socialista *Nueva Sión* ofrecía a sus lectores un extenso estudio histórico sobre la Semana Trágica, motivado por el 50 aniversario de los hechos.<sup>44</sup> En 1971, el artículo de marras, cuyo autor era Nahum Solominsky —un activista sionista que años más tarde emigró a Israel—, fue publicado en un folleto, iniciando así una historiografía producida desde una neta perspectiva judía preocupada más por desenrañar las causas de la violencia antijudía que por explicar globalmente la represión a la huelga general originada en los talleres metalúrgicos de Pedro Vasena. La de Solominsky era una interpretación judeocéntrica; el objetivo de su texto consistía en dilucidar las causas de la persecución y matanza de judíos sucedida “sobre el trasfondo de una aguda crisis económica y social” en la medida en que permitía demostrar la existencia de una “cuestión judía” fuertemente enraizada en el país y cuyos antecedentes se remontarían aún más allá de la Semana Trágica, a los disturbios antijudíos ocurridos en mayo de 1910.<sup>45</sup>

Sin dudas, una combinación de factores posibilitó esta ola revisionista y recordatoria por parte de un grupo de intelectuales judíos. En primer lugar, la cercanía de una “fecha redonda” en relación con la Semana Trágica, los 50 años, sirvió como excusa para un nuevo acercamiento a los hechos, hechos que fueron interpelados desde diversas preocupaciones en aquel entonces actuales, en especial, el creciente antisemitismo que se venía evidenciando desde fines de la década del '50. Por primera vez, el antijudaísmo de la Semana Trágica se ponía en consideración para reflexionar acerca de una “cuestión judía” en la Argentina. El surgimiento de agrupaciones de derecha nacionalista como Tacuara, Alianza Libertadora Nacionalista o Guardia Restauradora

<sup>44</sup> *Nueva Sión*, Año XXII, N° 482, 3 de enero de 1969.

<sup>45</sup> N. Solominsky, *La Semana Trágica en la Argentina*, Biblioteca Popular Judía del Congreso Judío Mundial, Buenos Aires, 1971.

Nacionalista, el caso Sirota y el asesinato del militante de izquierda judío Raúl Alterman<sup>46</sup>, ocurridos durante los años '60, fueron la chispa para que la memoria histórica de cierto sector de la comunidad judía se trasladara en busca de una profundidad temporal para explicar el encono contra los judíos. Esa visión parece haber sido incorporada por algunos actores judíos, dado que muchos años más tarde, en 1977, el periódico de la izquierda judía *Nueva Presencia* decidió incluir en su primer número una "Crónica documentada del problema judío en la Argentina" que se iniciaba repasando los dos hitos del antisemitismo vernáculo de fines del siglo XIX y principios del XX: la novela *La Bolsa*, de Julián Martel y la *Semana Trágica*.<sup>47</sup>

La *Semana Trágica* permitió además a estos historiadores extraer una serie de lecciones de cara al futuro en lo tocante a los judíos. Si para Solominsky el *pogrom* había evidenciado en forma dramática la situación de permanente vulnerabilidad en que se encuentran los judíos en la Diáspora, siendo la única solución posible el proyecto sionista<sup>48</sup>, Víctor Mirelman introducía por primera vez una nota crítica sobre el comportamiento de la elite comunitaria y mostraba cómo la *Semana Trágica* había puesto al descubierto una situación de endeblez institucional comunitaria.<sup>49</sup> Finalmente Haim Avni, en los años en que la dictadura militar estaba tocando a su fin, se preguntaba si la *Semana Trágica* había sido una manifestación de un "antisemitismo estatal".<sup>50</sup>

<sup>46</sup> El 21 de junio de 1972 la joven de 19 de años Graciela Sirota fue atacada cuando esperaba el colectivo, secuestrada y torturada con quemaduras de cigarrillo. En su pecho le grabaron con una navaja una cruz esvástica. En 1964 fue asesinado en la puerta de su casa Raúl Alterman, joven judío y militante de izquierda. El hecho fue reivindicado por militantes del movimiento nacionalista Tacuara. Sobre el período ver L. Senkman, "El antisemitismo bajo dos experiencias democráticas: Argentina 1959/1966 y 1973/1977", en *El antisemitismo en la Argentina*, CEAL, Buenos Aires, 1989 y R. Rein, *Argentina, Israel y los judíos. Encuentros y desencuentros, mitos y realidades*, Ed. Lumiere, Buenos Aires, 2001.

<sup>47</sup> *Nueva Presencia*, Año 1, N° 1, 9 de julio de 1977.

<sup>48</sup> N. Solominsky, *La Semana Trágica en la Argentina*, op. cit., p. 47.

<sup>49</sup> V. Mirelman, "The *Semana Trágica* of 1919 and the Jews in Argentina", en *Jewish Social Studies*, N° 37, 1975, pp. 61-73.

<sup>50</sup> H. Avni, "¿Antisemitismo estatal en la Argentina? (A propósito de los sucesos de la *Semana Trágica*-Enero de 1919)", en *Coloquio*, Año IV, N° 8, 1982, pp. 49-67.

## VI

En enero de 1999, al cumplirse 80 años de la Semana Trágica, un nuevo impulso anamnético tuvo lugar en Buenos Aires. Esta vez, una serie de organismos judíos y no judíos de derechos humanos, convocaron a un acto conmemorativo del "primer pogrom argentino"<sup>51</sup> en la esquina de Corrientes y Pasteur bajo la consigna "contra los genocidas impunes de ayer y de hoy". Una vez más, la memoria histórica en torno de la Semana Trágica se vinculó directamente con reivindicaciones de máxima actualidad, como la falta de esclarecimiento en lo tocante a los responsables de la voladura de la AMIA, y por la difusión pública del Informe sobre desaparecidos judíos en la última dictadura militar que, elaborado por la asociación de familiares de desaparecidos judíos, establecía la sobre-representación que las personas de origen judío tuvieron entre las víctimas. Como había sucedido 30 años atrás, en 1969, la memoria centrada en el pogrom de aquel enero, funcionó como antecedente del accionar antisemita cívico-militar. Y lo novedoso lo constituyó la pretensión de algunos actores de que esta memoria también estuviera ligada con un sector de la comunidad del judaísmo que había estado activamente envuelto en las luchas sociales del país:

"Ésa era la idea fuerte [del acto de 1999] -recuerda JM, un participante de aquel evento- que también ha habido [junto con la Semana Trágica] una tradición progresista que ha sido ocultada [...] y que en aquellos años la mayoría de la colectividad judía se orientaba hacia las corrientes progresistas, no sionistas en gran parte, pero sionistas también."<sup>52</sup>

La idea de que recordar el pogrom pudiese habilitar el "rescate" de una tradición progresista judía no era casual. No solamente en la mentalidad de los *pogromistas* estaba asociado el judaísmo con el "maximalismo" -hecho que los llevó a destruir e incendiar las sedes del Avangard y del Poalei Tsión-, sino que parte de ese discurso, como se ha visto, había sido introyectado -ni bien sucedidos los hechos de 1919- por miembros de la elite comunitaria, representados

<sup>51</sup> Volante. Archivo IWO, caja Semana Trágica.

<sup>52</sup> Entrevista personal del autor con JM, el 24 de octubre de 2006.

por el rabino Halphon. A raíz de estas varias líneas que la Semana Trágica inauguraba, es que se pudo tejer este tipo de asociaciones. Rescatar a la Semana Trágica significaba rescatar también a un mundo perdido, un universo de valores y prácticas que los actores denominaban *judeo-progresista*.

De algún modo, la novedosa forma en que el espacio urbano fue incorporado a la conmemoración, decidiendo realizar el acto al aire libre –invitando al coro idish Motje Gebirtig– y no dentro de un teatro o institución, se relaciona con dicho rescate. Espacio con múltiples significados, vinculado a la historia de la Semana Trágica en particular y con la del judaísmo porteño en general, la esquina de Corrientes y Pasteur, en el corazón del Once, parece haber sido al mismo tiempo huésped del acto y parte integrante del homenaje.

## VII.

Dos preguntas quedan aún con respuestas insuficientes: ¿Por qué desapareció la Semana Trágica de la memoria política judía y de la izquierda hasta los años '60? ¿Por qué la historiografía académica (Rock, Godio) le dio poca o casi nula importancia a los hechos antisemitas? Como señala Yerushalmi, un grupo o un colectivo no lo recuerda todo, en primer lugar por la propia imposibilidad que impone realizar tal acción, *recordarlo todo*, pero también porque “sólo se transmiten esos momentos del pasado que se consideran como formativos o ejemplares para la *Hálajah* de un pueblo tal como es vivida en el presente; el resto de la ‘historia’ cae, podríamos decir casi literalmente, ‘a un lado del camino’”.<sup>53</sup> Tal vez esta afirmación pueda ofrecer algunas pistas para comprender los “recuerdos”, los “olvidos” y los “silencios” en torno de esta experiencia traumática. Analizar las derivas de la memoria social en torno de la Semana de enero de 1919 puede resultar estimulante para que el investigador ponga entre paréntesis nociones tales como “recuerdo” y “olvido”, incitando a que se amplíe

<sup>53</sup> H. Y. Yerushalmi, *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, Anthropos, España, 2002, p. 35.

y se ajuste la definición en torno de estos conceptos. En un estudio de larga duración sobre la transmisión de la memoria social de una batalla ocurrida entre Marruecos y Portugal en 1578, Lucette Valensi demuestra cómo una vez terminada la batalla y su "recuerdo vivo", la transmisión de los hechos fue circulando a un lado y otro del Mediterráneo a través de vías tan diversas como la poesía y los relatos literarios, la hagiografía, los manuales de historia y hasta la acuñación de monedas y, en esa circulación, se resignificaban los hechos en función de diversos usos sociales del pasado.<sup>54</sup> Ciertos sectores del colectivo judeoportezño resucitaron al pogrom de la Semana Trágica en la medida en que éste le proporcionaba elementos para interpretar los sucesivos "presentes" en los que estaban inmersos, en especial para comprender la ola creciente de hechos de antisemitismo, a la vez que las memorias eran solidarias a la hora de elaborar identidades colectivas, que confrontaban y creaban escenarios de lucha por las memorias.<sup>55</sup>

Desde Maurice Halbwachs, se sabe que no hay reconstrucción del pasado que no esté operada desde preocupaciones o motivaciones políticas del presente así como de procesos de largo aliento que van determinando miradas, visiones e interpretaciones cambiantes de la historia. Así, muy difícilmente se puede hablar de eventos históricos que permanezcan inalterados y que, con sólo desenterrarlos, queden expuestos en su total magnitud, llenos de significado, cristalinos para su comprensión.

Pero si para algo resulta útil esta metáfora arqueológica es para informarnos que la memoria se nutre de huellas, de marcas, de relatos y, a veces, de traumas, por lo que se trata de elucidar el devenir de sentidos y significados que los grupos asignan a eventos del pasado, para comprender sus identidades y sus perspectivas de futuro.

<sup>54</sup> L. Valensi, "Autores de la memoria, guardianes del recuerdo, medios nemotécnicos. Cómo perdura el recuerdo de los grandes acontecimientos", en *Ayer*, N° 32, 1998, pp. 57-68.

<sup>55</sup> T. Todorov, *Los abusos de la memoria*, Paidós, Barcelona, 2000.

# **“Judeocomunismo”: aproximaciones y derivaciones de una identidad política en conflicto**

**Daniel Kersfeld**

## **Sobre verdades, negaciones y memorias**

Los relatos fundacionales conllevan siempre un elemento mítico superpuesto de manera invariable a la memoria del pasado y, por ende, al sentido mismo de la historia. No sorprende entonces que por medio de la recuperación de lo ya acontecido acudan al presente, de modo velado o manifiesto, aquellos procesos tergiversados, ocultados o directamente negados propios de todo relato convertido en institucional.

La historia oficial del Partido Comunista de la Argentina, como la de prácticamente todas las organizaciones políticas, se construyó a partir de aquellos dispositivos tendientes a la construcción o, en algunos casos, a la reafirmación de una identidad en constante pretensión de consolidación y de legitimación ante propios y ajenos. La recreación del pasado en pos de una construcción identitaria permitió entonces las diversas formas y expresiones de una historia convertida en “la” historia, oficial e institucional, elaborada a partir de afirmaciones pero también de sus propias negaciones. Así, la “verdad” en términos históricos, también alcanza una invariable dimensión política, como consagración de lo que se pretende como una única opción, y en donde cualquier otro tipo de posibilidad diferente ha resultado obturada de antemano.

A partir de aquí, y desde una lectura crítica, nos interesa entonces dar cuenta de los primeros tiempos del comunismo argentino apuntando sobre todo a su relación con la comunidad hebrea local. Partiremos para ello de la suposición de que el que se constituiría en su principal círculo de poder (aquel conformado por dirigentes como José Fernando Penelón, junto con Victorio Codovilla y Rodolfo Ghioldi) pudo en gran medida conquistar la dirección partidaria gracias a su triunfo sobre la militancia

judeocomunista, considerada como primer grupo con influencia dentro de las todavía flamantes estructuras marxista-leninistas de la Argentina.

Los documentos del "Archivo Estatal y Ruso de Historia Sociopolítica" (RGASPI, por sus siglas en ruso), mejor conocidos como los "Archivos de la Comintern" o "de Moscú", nos serán de gran ayuda en este proceso de redescubrimiento y de reconstrucción de la identidad comunista local, tanto desde su autopercepción como organización política de izquierda, así como también desde su mirada en torno de los grupos minoritarios participantes, principalmente, del judío. Podremos de este modo tener una primera aproximación a la cultura judeocomunista creada y recreada dentro del espacio político de la izquierda argentina y, en conflicto, con otros grupos y círculos conformados en una permanente puja de poder dentro de dichas estructuras.

### **En torno de los orígenes de un conflicto**

Ciñéndonos al relato oficial, sabemos que el Partido Comunista surgió hacia fines de la Primera Guerra Mundial como un desprendimiento por izquierda del Partido Socialista, reafirmando su vocación internacionalista frente a la postura proaliada de Juan B. Justo y sus seguidores (no casualmente, la primera denominación de la organización marxista sería la de "Partido Socialista Internacional"). Por medio de una acentuación revolucionaria, el PCA manifestaría asimismo una oposición radical a la práctica parlamentarista y, por ende, reformista del socialismo, la que, sin embargo y por lo general, tendería a reducirse a meras expresiones discursivas y formulismos retóricos. Este desajuste entre una proclamación radicalizante, pero al mismo tiempo, un apego creciente a la labor parlamentaria (expresada, por ejemplo, desde el Consejo Deliberante de la Ciudad de Buenos Aires), no tardaría en ser señalada por los opositores internos como una de las contradicciones más flagrantes de la nueva organización.

Por otro lado, el Partido Comunista fue resultado también del profundo proceso inmigratorio que, de manera más bien caótica y sin ahorrar tensiones y conflictos, intentó recrear un espíritu internacional en permanente tensión con el arraigo a la política local. Por su parte, los distintos grupos inmigratorios con presencia en la izquierda y en el movimiento obrero argentinos posibilitaron también el enriquecimiento multicultural de una organización que, sin embargo,



construiría su propia identidad a partir de los lazos políticos y solidarios establecidos con la Unión Soviética prácticamente desde el nacimiento de esta última, en una política de apoyo y de lealtad que le valdría el reconocimiento como organización comunista más confiable en prácticamente toda la esfera latinoamericana.<sup>1</sup>

Como veremos a continuación, tanto por su tradición política revolucionaria como por su llegada directa a Moscú, la colectividad judía cumplió un papel no precisamente menor en la primera formulación identitaria del PCA, a punto tal que la completa desarticulación de su principal núcleo de poder a mediados de los años '20 implicó, de hecho, una refundación política de dicha organización partidaria. Ahora bien, ¿cuál era la visión que desde el Partido, y en sus primeros años de vida, prevalecería sobre la población judía argentina?

### **Hacia la construcción de una identidad judeocomunista**

Durante la primera mitad de los años '20 la población judía, mayormente *ashkenazi* y proveniente de Polonia y Rusia, pasó a convertirse en el tercer grupo inmigratorio presente en la Argentina, después de las comunidades conformadas por italianos y españoles. Si bien no resultaba menor la presencia italiana y la de otras colectividades europeas como la alemana, la eslava, la húngara y la croata en el movimiento obrero de la época, para el PCA los judíos conformaron el sector étnico más definido y diferenciado, por

<sup>1</sup> Dicha "confiabilidad" fue construida sobre la base de una serie de factores entre los que se encontraban la pronta formación del partido (incluso, cuando su denominación era la de Partido Socialista Internacional) al calor de los sucesos que estaban trastocando el orden en el viejo imperio zarista, la filiación europea de varios de sus dirigentes e, incluso, como se verá en este trabajo, el contacto directo de algunos líderes locales con los bolcheviques de la primera hora. Por último, un elemento no menor en esta construcción de confiabilidad fue la obtención de la así llamada "Carta Abierta" por parte del Secretario de la Comintern, Grigori Zinoviev, en abril de 1925, por la que, entre otras cuestiones, se señalaba al argentino como el Partido Comunista más antiguo de toda América Latina, desconociendo la formación previa del Partido Comunista Mexicano, todavía surcado por problemas internos respecto del anarquismo militante de algunos de sus dirigentes (principalmente, Manuel Díaz Ramírez). Véase O. Vargas, *El marxismo y la revolución argentina*, Editorial Ágora, Buenos Aires, 2004, p. 205, y CCC (*Proyecto de Programa de Reivindicaciones Inmediatas*: 329.15/82 PCa 5).

lo que sus dirigentes se propusieron conocer en detalle sus propias características como grupo identitario.

En este sentido, la actividad comunista en el medio judío tendió a diferenciarse de las demás corrientes de la izquierda comunitaria. El PCA partió del reconocimiento de la particularidad étnica del trabajador de origen israelita, auspiciando así la conformación de una identidad judía proletaria siempre sustentada en la visión de la lucha de clases.<sup>2</sup> En consecuencia, y a diferencia del Bund, le negó todo carácter "nacional" al trabajador judío, criticando en este sentido al sionismo como derivación burguesa y nacionalista e, incluso, también a su versión poalei sionista de izquierda. Más allá de esta pretensión inicial, lo cierto es que la política del comunismo argentino hacia los judíos fue fluctuante, atada a las diversas coyuturas atravesadas por el Partido en los siguientes años.

Según el PC, los 100 mil judíos que habitaban en la ciudad de Buenos Aires se encontraban divididos en dos sectores claramente diferenciados: uno de origen pequeñoburgués, compuesto por pequeños y medianos empresarios y comerciantes, y otro de contenido proletario, que solía ser contratado, en su mayoría, en pequeños establecimientos con una economía predominantemente familiar. Consecuentemente, los principales barrios en los que los comunistas focalizaron su atención fueron aquellos que mayor componente judeoproletario poseían: Once (con un alta cantidad de inmigrantes de Besarabia) y Villa Crespo (con una importante presencia polaca), en ambos casos, zonas de la ciudad dedicadas principalmente a la confección textil, con pequeños establecimientos y talleres destinados a esta práctica. Pero la prioridad otorgada a estos barrios no implicaba una desatención hacia aquellos judíos radicados en otras áreas, como La Paternal y Caballito, en donde existía, como actividad preponderante, el de la sastrería, acompañada por aquellos otros oficios como los de la carpintería y la mueblería en primer lugar, seguidos por la fabricación de calzados y gorros y, en menor medida, también por la construcción y la metalurgia.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> R. Feierstein, *Historia de los judíos argentinos*, Ameghino, Buenos Aires, 1999.

<sup>3</sup> H. Camarero, *A la conquista de la clase obrera. Los comunistas y el mundo del trabajo en la Argentina 1920-1935*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2007, p. 298.

Como se puede apreciar, la destacada presencia social y cultural judía operó como una de las principales bases de apoyo de la flamante organización marxista si bien y en rigor de verdad resulta justo resaltar su clara minoría entre los cuadros fundacionales y dirigentes del Partido, en relación con aquellos otros pertenecientes, sobre todo, a los grupos inmigratorios italiano y español. Notamos entonces que si bien la dirigencia judía del PCA se compuso mayormente de los sectores rusos y ucranianos, de todas formas, la que más influiría en su conformación identitaria sería la colectividad judeo polaca, la que arribó al país en masa, mayormente, en la década de 1920. A partir de aquí podemos afirmar que, por lo menos hasta fines de dicha década, en realidad, el enriquecimiento que significó para el Partido la progresiva incorporación de judíos a sus filas fue más bien expresada en términos de capacidad militante (como una segura herencia de ciertas prácticas políticas y sociales adquiridas ya en Europa) que de verdaderos liderazgos, más allá de los que se daban en los tradicionales ámbitos comunitarios argentinos y europeos.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> V. Mirelman, *En búsqueda de una identidad. Los inmigrantes judíos en Buenos Aires, 1890-1930*, Milá, Buenos Aires, 1988. Según una primera aproximación al tema, y teniendo en cuenta únicamente a la estructura partidaria, y sin tomar en consideración la realidad en organizaciones auxiliares y empresas asociadas, descubrimos que en el Comité Central del PCA y en ámbitos de poder con él vinculados hubo apenas una quincena de miembros judíos desde principios de los años '20 hasta mediados de los años '30. Si en una primera época estos liderazgos fueron cubiertos sólo por Ida Bondareff, Luis Koiffman y parcialmente (dada su breve permanencia en el partido) por Alberto Palcos y Simón Scheimberg, dicha participación aumentará hacia fines de la década del '20, en pleno proceso de bolchevización y, luego de la expulsión de Penelón y su grupo, con la incorporación del experimentado cuadro juvenil Antonio Kantor. Pero será sobre todo desde principios de la siguiente década, con un Partido en clandestinidad y en plena reconfiguración que se producirá la llegada de un mayor número de activistas judíos a espacios de poder: entre ellos, podemos mencionar a Salomón Elguer (con actuación en el Comité Central entre 1931 y 1934), Gregorio Gelman (1931), Jacobo Lipovetsky (1931), Jacobo Cosin (1931) y Egber Peisig (1932 y 1933). Una última etapa tendría lugar a partir de mediados de los años '30, ya con el PCA en una situación de legalidad y bajo la estrategia del frente popular junto con otras organizaciones políticas sindicales: en esta época, se concretará institucionalmente el liderazgo de Jacobo Leibson (1936), Cecilia Kamenitsky (1936), Mauricio Gelman (1937 y 1938) y Carlos Dujovne, junto con el regreso de Salomón Elguer (1938). Ver L. Jaffets et al., *La Internacional Comunista y América Latina, 1919-1943. Diccionario Biográfico*, Instituto de Latinoamérica de la Academia de Ciencias/Ginebra-Institut pour l'Histoire du Communisme, Moscú, 2004; O. Vargas, *El marxismo y la revolución argentina*.

Entre los dirigentes judíos de la primera hora se contaron personalidades como la odontóloga ucraniana Ida Bondareff de Kantor, fundadora de la mítica Biblioteca Rusa y quien desde su llegada a Argentina en 1908 mantuvo vínculos directos con algunos líderes de Moscú, principalmente, con el propio Vladimir Lenin, a quien había ayudado en la elaboración de su obra *Imperialismo, fase superior del capitalismo* proporcionándole información sobre la situación económica de la Argentina a principios del siglo xx.

Junto con ella, actuaron dos destacados cuadros como el ruso Mijail Alexeevich Komin-Alexandrovsky, miembro del grupo socialista judío Avangard, luego directivo de la Federación Obrera Rusa Sudamerica (FORSA) entre 1918 y 1919 y, más tarde, primer representante del PCA frente a la Comintern; y el ucraniano Major Mashevich, quien vivió en la emigración entre la Argentina, Uruguay y Paraguay a partir de 1906 y que en 1920 retornaría de Moscú, adonde había ido representando al PCA en el segundo congreso de la Comintern. Como fácilmente nos podremos dar una idea, el poder de este núcleo judeoruso no fue menor si pensamos en las posibilidades articuladoras que pudieron establecer con Moscú en beneficio del flamante Partido Comunista Argentino. Junto a ellos, y también desde la dirección partidaria, operaron otros dirigentes como el ucraniano Luis Koiffman, uno de los editores del periódico *La Internacional* y primer secretario de la Federación Juvenil Comunista; y el joven dirigente estudiantil Alberto Palcos, miembro del Comité Central del Partido y, en su momento, único dirigente judío nacido en la Argentina.

Fuera de los ámbitos dirigenciales, el Partido aprovechó su importante atracción entre las masas obreras judías para fundar, hacia 1923, la Agrupación Comunista Israelita, luego formalmente denominada como *Idische Sektie des Komunistishes Partei* (Sección Judía o Agrupación Judía del Partido Comunista) abreviada como *Idsektie* y estructurada no desde la cuestión nacional sino a partir del carácter lingüístico. Dada su finalidad de contribuir a la difusión del

---

pp. cit; H. Tarcus (dir.), *Diccionario Biográfico de la Izquierda Argentina. De los anarquistas a la "nueva izquierda" (1870-1976)*, Emecé, Buenos Aires, 2007; e I. Gilbert, *La Fede. Alistándose para la revolución. La Federación Juvenil Comunista 1921-2005*, Sudamericana, Buenos Aires, 2009.

marxismo-leninismo entre los trabajadores *ashkenazies*, y junto con su versión cubana, esta sección argentina fue en los pocos casos existentes en América Latina, revelando una importante similitud en torno del aspecto organizativo en relación con sus pares comunistas ruso, polaco, estadounidense y francés.

Caracterizada por su importante actividad desde su misma creación, desde 1923 la Agrupación Comunista tuvo como principal animador al obrero linotipista alemán, luego residente uruguayo, Menahem (Máximo o Max) Rosen, quien por cuestiones políticas aprovechaba para dar sus discursos en *ídish* en los mítines y conferencias partidarias. También desde 1923, la sección judía editó el semanario *Roiter Shtern* (“Estrella Roja”), el que se convertiría en un vocero de los intereses de los obreros judíos porteños a partir de la utilización del *ídish* ordenada por Moscú a partir de la popularidad de este dialecto, y que debía ser escrito no por su grafía hebrea, a la que rechazaban, sino de acuerdo con su pronunciación.

Pese a todos los obstáculos, la estrategia de creación de esta sección demostraría en muy poco tiempo ser exitosa en su propósito de ganarle parte de la militancia y adhesión política a las otras organizaciones y agrupaciones de la izquierda judía, principalmente, a los del Bund, ligados políticamente con el Partido Socialista. Sin embargo, y pese a su evidente crecimiento, sería la inevitable cercanía de esta organización al Partido el elemento que más costos le provocaría a su propia política.

### **Algunos perfiles identitarios del judeocomunismo argentino**

Ahora bien, ¿quiénes eran aquellos judíos que decidían enfi-  
lar su vida en los siempre difíciles y complejos derroteros de la  
militancia comunista? ¿Cuáles fueron sus principales puntos de  
arraigo y de entrucruzamiento identitario, teniendo en cuenta que  
se trataba de un conjunto de activistas con una formación cultural  
determinada y que en cierto momento de su vida habían decidi-  
do abrazar la causa del bolchevismo? En definitiva, ¿qué ten-  
siones y conflictos encontraron a su paso aquellos a quienes  
corresponde la definición de “primera generación de *judeocomunistas*  
de la Argentina”? Para llevar a cabo este sucinto análisis, toma-  
remos en cuenta las historias de vida de cerca de un centenar de  
dirigentes, cuadros, activistas, intelectuales, etc., ligados o

directamente compenetrados con la política dirigida por el Partido Comunista local.<sup>5</sup>

## Orígenes nacionales

### *Procedencia extranjera*

El principal elemento a ser destacado en este ítem está dado por el origen externo de una gran parte de militantes comunistas y con una cultura formada en el judaísmo. En efecto, más de la mitad de este heterogéneo colectivo daba cuenta de una procedencia extranjera y, con ella, de una formación política y una educación forjada al calor de las luchas del movimiento obrero, sobre todo, de aquel desarrollado en los países del imperio zarista o en aquellos otros ubicados en la Europa Oriental. Más allá de las iniciales diferencias idiomáticas, no fue difícil conseguir la adhesión de estos activistas que llegaban a la Argentina huyendo de las persecuciones policiales, del antisemitismo de los *pogroms* o más sencillamente, de la pobreza y la miseria.

En términos numéricos, quienes más se destacaron fueron aquellos cuadros provenientes directamente de Rusia, como Mijail Komin-Alexandrovsky (originario de Nizhni Novgorod), Alexandér Korobitsin (Ekaterimburgo) y Froim Wainer (Podolsk), actuando junto a ellos, León Rudnitsky y Bension Schleifer, entre otros. Otro importante colectivo estaba conformado por quienes procedían de Ucrania, resaltando a Ida Bondareff (de Yuzovka), Julia Coral (Dniepopetrovsk), Major Mashevich (Kajovka) y Nadezha Tulchinskaya (Jarkov). Un tercer grupo estuvo compuesto por militantes provenientes de Letonia, como Anna Aleksandrova y Abraham Jeifets (en ambos casos, de Riga); Lituania, como Iosif

<sup>5</sup> Para la realización de esta sección se ha cruzado información a partir de varios diccionarios biográficos, principalmente, los de Jaifets y Tarcus, junto con diversos material de archivo, informes partidarios y de la Comintern, prensa comunista, investigaciones académicas, etc. Se trata, en suma, de una investigación en proceso realizada según diversas fuentes. Ver L. Jaifets, *La Internacional Comunista y América Latina, 1919-1943. Diccionario Biográfico*, op. cit. y H. Tarcus (dir.), *Diccionario biográfico de la izquierda argentina. De los anarquistas a la "nueva izquierda" (1870-1976)* op. cit.

Grigulevich (de Vilna), y Polonia, en los casos de Emilio Milchberg (Bialystok) y Mauricio Rybak (Lomza). En todos los casos, estos hombres y mujeres, que sumaban más de medio centenar de los activistas judíos de la primera época del PCA (es decir, entre su fundación y hasta mediados de los años '20, como se verá más adelante, una vez producida la expulsión de los "chispistas") contribuyeron también a proporcionarle una particular fisonomía en los que se entremezclaban las tradiciones de lucha europeas en el nuevo contexto brindado por el movimiento obrero y la corriente comunista argentina y latinoamericana.

*Origen argentino: nacidos y criados*

Una nota aparte merece la mención de los orígenes argentinos de una gran cantidad de activistas, quienes sumados a aquellos otros inmigrados durante sus primeros años de vida pero realmente educados y formados políticamente en la Argentina, da un total de cerca de cuarenta figuras destacadas del Partido, de origen judío y con un particular sentido de su propia identidad local y nacional. Tal cantidad de activistas judíos en puestos de importancia dentro del Partido y en las organizaciones colaterales a él (y no sólo en la Sección Judía) da cuenta del temprano arraigo de esta comunidad en su país de adopción o en el de adopción de sus padres, así como también permite entender la maleabilidad y predisposición del PCA por incorporar a militantes de origen israelita, incluso (aunque no comúnmente) en sus propias estructuras directivas. Por otra parte, y desde un lugar identitario de plena importancia, la nacionalidad argentina de estos cuadros judíos en las estructuras comunistas contribuyó también a profundizar la acusación generalmente endilgada desde organizaciones ultranacionalistas y conservadoras respecto de su presunta condición extranjera y su falsa vocación apátrida y disolutoria del sentir nacional.

Algunos de los militantes judíos de origen argentino fueron Carlos Samoilovich Dujovne (nacido en 1904), Bernardo Edelman, Fanny Edelman (1911), Samuel Eichelbaum (1894), Salomón Elguer (1906), Micaela Feldman (1902), Enrique Israel (1918), Bernardo Kordon (1915), Gregorio Levenson (1911), Raquel Levenson (1915), Julio Liberman (1912), Benigno Moskovich (1911), Alberto Palcos (1894), Berta Perelstein de Braslavsky (1913), Manuel Sadosky (1914) y Félix José Weil (1898). En tanto

que el listado de los "formados" en Argentina se compone de nombres como los de Mercedes Bacal (nacida en Rusia, en 1900, y llegada al país a principios del siglo xx), Gregorio Gelman (de Jerson, Ucrania, en 1905 y ya en la Argentina al siguiente año), Mauricio Gelman (al igual que su hermano, nacido en 1906 en Jerson, mismo año de su llegada al país), Luis Koiffman (de 1900, en Odessa, Ucrania y ya en 1904 en el país), Jacobo Lipovetsky (de Ekaterinoslav, Ucrania, nacido en 1898 y arribado a Buenos Aires cinco años después), e Israel Zeitlin "César Tiempo" (también de Ekaterinoslav: nacido y ya en la Argentina en el mismo año de 1906).

El lugar de origen de estos activistas argentinos coincide, en general, con las ciudades en donde existía mayor presencia comunitaria, así como también en aquellas otras que, como la Ciudad de Buenos Aires, Córdoba y Santa Fe, se convertirían en importantes bases de apoyo para el posterior crecimiento del Partido Comunista. Así, podemos encontrar a militantes provenientes de la Capital Federal, Córdoba, Santa Fe (con dos activistas oriundos de Moisesville y Entre Ríos) y, en menor medida, también en algunas localidades bonaerenses como Tigre, San Fernando, Faedo y Carlos Casares. Cabe en este sentido destacar que si bien en la provincia de Entre Ríos existía una mayor proporción de habitantes judíos, sobre todo, en las diversas colonias agrícolas allí existentes desde fines del siglo xix, la importante práctica cooperativista y la presencia del Partido Socialista en sus principales ciudades, seguramente fueron factores que dificultaron una mayor entrada de militantes judíos en el Partido Comunista local.

### **Diferencias de género**

En cuanto al género, sorprende la gran cantidad de mujeres que ocuparon lugares de preeminencia o de relieve en la vida partidaria de entreguerra, esto seguramente motivado a partir de la temprana adopción de ideas feministas y de defensa del rol de la mujer en las relaciones laborales desarrolladas por estas representantes y no sin que se produjeran enfrentamientos con aquellos dirigentes portadores de una profunda cultura y práctica machista. En todo caso, su condición de judías contribuyó a reforzar su identidad diferenciada, construida a partir de la descarnada lucha contra la marginalidad, cuando no y directamente, desde el desinterés o bien el rechazo por parte de sus compañeros.



En este sentido, se destacaron en un inicio algunas militantes como las hermanas Adelina Kondratieva Abramson y Paulina Mansurova Abramson, hijas del cuadro soviético Ben Sion Abramson y con una actuación en la Federación Juvenil Comunista, misma entidad que también cobijaría las actividades de Clara Rosen Norendorf, a su vez, descendiente de Max Rosen, el principal puente del Partido con la comunidad judía de izquierda. Otras mujeres destacadas desde su labor dirigente fueron Eugenia Moisevna Yaski, colaboradora en el Procor para incentivar la migración al territorio de Birobidjan; Raquel Levenson, destacada activista durante la Guerra Civil Española, lo mismo que Fanny Edelman y Micaela Feldman (más tarde, de la primera generación del trotskismo local); desde el plano de la enseñanza también ocuparía un lugar de preeminencia la pedagoga Berta Perelstein de Braslavsky, así como también desde el terreno literario brillaría la escritora y profesora Josefina Warschaver. Por último, otras mujeres como Mercedes Bacal, Aurora Stepanovna Steinmetz y Sara Elisa Sigal, sumada a la ya mencionada Ida Bondareff de Kantor, contribuirán a abrir los espacios en el Partido a partir de su triple identidad como mujeres, judías y extranjeras.

### **Estudios, profesiones, oficios**

A partir del análisis de setenta casos, nos proponemos en este apartado dar cuenta de la composición social del activismo judeocomunista en sus primeras dos décadas de vida teniendo en cuenta algunos factores que, creemos, son de gran importancia en el intento por tratar de establecer las principales características de este particular colectivo social. Por ello, nos centraremos en esta ocasión en el rubro de sus actividades, desglosadas éstas en ocupaciones, estudios y oficios. Nuestro objetivo será entonces analizar los aspectos más relevantes de la comunidad judeocomunista argentina teniendo en cuenta factores como el tipo de empleo y oficio que desempeñaron, el acceso a la universidad y su profesionalización por medio del estudio de una carrera, la condición obrera que en algunos casos pudieron haber sostenido, la existencia o no de ascenso social en comparación de la situación social y laboral perteneciente a sus propios padres, etc.

Como un primer elemento a ser destacado, podemos afirmar que para este diverso grupo social, la premisa obrerista y

proletarizante impulsada por el PCA por lo menos desde mediados de la década de los '20 fue ampliamente cumplida. Asimismo, y entre otros aspectos, nos llama la atención la gran variedad de oficios y ocupaciones evidenciada por este importante sector de la comunidad judía, condición que refiere también a su rápido proceso de integración incluso en aquellos ámbitos anteriormente reservados a las clases medias en ascenso, como fue el caso de las universidades, en cuyas aulas y salones también se formó una gran parte de estos militantes radicales.

### *Obreros y artesanos*

Cerca de una cuarta parte de los cuadros y dirigentes políticos y gremiales con los que la comunidad judía contó por aquellos años tenía una clara extracción obrera. Esta condición, por cierto, trascendía las barreras de origen, convirtiéndose en un elemento de clase único tanto para aquellos nacidos en el país como, sobre todo, para aquellos originarios del extranjero, principalmente, en Rusia y Polonia. En este contexto, resaltan particulamente los casos de los trabajadores de las industrias textiles y metalúrgicas, cuyos sindicatos, controlados por los comunistas, dieron vida, incluso, a notorias y combativas secciones judías. Así, y dentro del ramo textil, encontramos a algunos trabajadores que luego se convertirían en importantes líderes sindicales, como fueron los casos de Isaac Levinson, Adolfo Perelman y Mauricio Rybak. Por otra parte, y dentro del ámbito de la industria mecánica y metalúrgica, encontramos también a algunos de los fundadores y primeros líderes gremiales de la clase obrera judía porteña: fueron los casos de Abraham Jimchuk y Alexander Korobitsin Kantor. Por último, podemos asimismo hallar a otros activistas en la industria de la madera, la joyería, la tipografía, los frigoríficos y la portuaria.

Incluido dentro del mundo proletario de la época, encontramos también a todo un conjunto de militantes que se caracterizaron por desarrollar distinto tipo de actividades y de oficios ligados con el mundo obrero y artesanal. Salvo en algunos pocos casos, no hubo cuadros y dirigentes de importancia provenientes de este sector y en la estructura general del Partido, más allá del liderazgo momentáneo y en algunas organizaciones periféricas y auxiliares que en algún momento pudieran llegar a desempeñar estos activistas. Así, y si Samuel Elguer se desempeñó como carpintero, Iosif Grigulevich se ganó la vida como vendedor de seguros y radiotécnico, en tanto

que Mijail Komin-Alexandrovsky y Jacobo Lipovetsky eran mecánicos. De todos ellos, quien seguramente desarrolló una actividad económica más vinculada con su condición de inmigrante judío fue Gregorio Lerner, quien a su llegada a la Argentina, a fines de los años '20, fue *cuéntenik*, es decir, vendedor ambulante y a cuenta.

### *Universitarios y profesionales*

Junto a la importancia numérica alcanzada por los obreros dentro de los núcleos del activismo judío, debemos tomar en cuenta también a aquellos otros militantes y dirigentes con formación universitaria y, todavía más, con una vida profesional generalmente volcada hacia el aprendizaje y luego en dirección a la práctica de carreras y profesiones liberales. En este sentido, el fuerte contenido proletario de este sector de la comunidad judía, convivió en una forma articulada aunque no por ello menos tensionante, con una impronta profesionalizante brindada, sobre todo, por una conducta basada en el ascenso social y, en consecuencia, por la voluntad para salir de la pobreza y de la marginación. Por otra parte, y frente al universo mayoritariamente masculino presente en los sectores obreros, en los universitarios y de ascenso a las clases medias, pudo percibirse en cambio una apertura de género para la inclusión de las mujeres comunistas.

En primer lugar, y entre los universitarios de la colectividad judía, el PCA pudo tener una interesante llegada a los médicos y, en general, a los profesionales de la salud: la mayoría de ellos eran inmigrantes o bien hijos de inmigrantes formados en las universidades de Buenos Aires y, sobre todo, de Córdoba. En este sentido, resulta interesante destacar que uno de los principales núcleos de reclutamiento y activismo entre los médicos y los estudiantes de medicina estuvo en la Ciudad de Córdoba, proviniendo de allí algunos profesionales como Luis Corach, David Ostrowsky y Bernardo Serebrinsky. Asimismo, otros profesionales de la salud de origen judío y con participación en el movimiento comunista de la época fueron Juan Goldstraj, Roberto Jungman y Gregorio Topolovesky. Incluido dentro del mismo sector de la salud, pero en una rama diferente, podemos mencionar la existencia de un pequeño grupo de odontólogas de origen judío que también militaron en el PCA. Se trataba de Mercedes Bacal, Micaela Feldman y, sobre todo, de la ucraniana Ida Bondareff de Kantor.

Más allá del sector de la salud, podemos encontrar a otros militantes judeocomunistas que se profesionalizaron en áreas

humanísticas como ocurrió con uno de los primeros dirigentes del PCA, de hecho, en el período en que todavía éste definía su rumbo frente al Partido Socialista: Alberto Palcos, estudiante de la carrera de historia. También realizaron especializaciones sociales otros dos cuadros, esta vez, de origen europeo: Nadezha Tulchinskaya y Mijail E. Yaroshevskii. Un tercer grupo de estudiantes y profesionales, finalmente, se repartió entre otras áreas de estudios, pero en este caso, expresando siempre un grupo numéricamente muy minoritario. Así, dentro de las ciencias naturales y exactas se destacaron Gregorio Levenson como bioquímico y, aun más, Manuel Sadosky, con una muy destacada carrera posterior como matemático. Por último, no deja de constituir un dato interesante que dos tradicionales carreras universitarias como las de abogacía y contaduría hayan tenido, en realidad, tan pocos estudiantes judeocomunistas como fueron Bernardo Edelman en la primera, y Julia Coral en la segunda (quien como hemos visto, también estudió medicina en Rusia).

### *Traductores*

El campo de la traducción entre el ruso, el polaco y el español fue seguramente uno de los más fecundos y que más posibilidades para una pronta salida laboral ofreció a un conjunto de inmigrados provenientes de Europa del Este o, incluso, de sus propios descendientes, quienes aprendían a leer y a escribir el idioma de sus padres en sus hogares y desde la infancia. Por otro lado, quienes se desempeñaban como traductores podían cumplir con sus funciones dentro del propio aparato del PCA, así como también dentro del cuerpo burocrático de la Comintern, en el Secretariado Sudamericano y, finalmente, en un interesante complejo de organizaciones sociales, políticas y culturales vinculadas con el propio Partido. Asimismo, no fue menor la importancia concedida al *ídish*, más aun, cuando pensamos que durante las primeras décadas del siglo xx fue ésta la lengua en la que se comunicaban los inmigrantes judíos llegados a Buenos Aires y al resto del país. En el cuerpo de traductores del PCA se encontraban entonces las hermanas Adelina y Paulina Abramson, Samuel Joukowsky, Lilia Bondareva y León Rudnitsky. De manera informal, también Carlos Dujovne y Josefina Warshaver. Por último, y en la traducción entre el *ídish* y el castellano tuvieron un papel de gran importancia el intelectual Pinie Katz, el líder de la sección judía, Max Rosen, y su hija, Clara Rosen Norendorf.

### *Prensa*

Asociado en general al mundo de la traducción, el de la prensa, desagregado en ámbitos como el periodismo y la edición de libros, revistas y folletines también contó con una importante presencia de cuadros de origen judío, quienes en algunos casos, traían consigo su experiencia por haber realizado similares funciones en sus países europeos de procedencia. En este sentido, los periodistas y editores judíos se destacaron tanto en aquellas publicaciones dirigidas a un público general como en aquellas otras especialmente creadas para sumar a más miembros dentro de la comunidad israelita local, o simple y llanamente, a fin de crear un canal de diálogo y de interlocución con ella. Dentro del primer grupo se encontraron algunos editores y periodistas de prestigio como Carlos Dujovne, Bernardo Edelman, Micaela Feldman y Luis Koiffman. En general, ninguno de ellos se ocupó de poner de relieve su origen judío en sus empresas editoriales. Distinto fue el caso de aquellos otros cronistas y editores judíos que, en cambio, manifestaron su identidad cultural y religiosa ya sea como una decisión personal o bien como una estrategia política destinada a reafirmar los vínculos con la comunidad hebrea argentina. Destacaron en esta tarea conocidos hombres de letras como el escritor Moshé Goldstein, Pinie Katz, Gregorio Lerner y Clara Rosen Norendorf.

### *Literatura y artes*

Aunque no muy significativo en términos numéricos, el grupo integrado por los escritores y artistas judíos vinculados con el Partido Comunista alcanzó una gran trascendencia, motivado en gran medida, por el prestigio alcanzado por algunas de sus figuras más representativas, particularmente, por César Tiempo. Si bien ninguno de estos referentes políticos alcanzó niveles de real liderazgo dentro de las estructuras comunistas y cominternistas, sí ocuparon algunos puestos de importancias en aquellas asociaciones literarias y culturales de los años '30 vinculadas con el Partido como la AIAPE, Agrupación de Intelectuales, Artistas, Periodistas y Escritores. Además del mencionado Tiempo, dentro de la AIAPE se destacaron Samuel Eichelbaum, Josefina Warschaver y el muralista Manuel Kantor.

### *El Partido y sus empresas satélites*

Otro recurso con el que los activistas judeocomunistas podían contar a la hora de conseguir empleo fue el propio Partido Comunista y algunas de sus organizaciones y empresas colaterales. Sin embargo, y en honor a la verdad, fueron pocos los militantes judíos que pudieron encontrar un sueldo sostenido cumpliendo labores en alguna de sus direcciones y o departamentos. Asimismo, y más allá de que algún representante de la comunidad (como fueron los casos concretos de Jacobo Lipovetsky o de Carlos Dujovne) ocupara durante algún tiempo un cargo político de importancia, no hubo mayor presencia de militantes israelitas en la estructura central de la organización. Así, los pocos judíos que encontraron trabajo en la estructura del PCA lo hicieron desde lugares más bien marginales y sin demasiada importancia política: en este sentido, quien mejor pudo gozar de este beneficio fue Enrique Israel, convertido en el asistente personal del máximo líder partidario, Victorio Codovilla. Distinta fue la situación en la empresa Yuzhamtorg, ligada con la Comintern y con el Partido, e instalada en Buenos Aires a fines de los años '20<sup>6</sup>: dentro de ella participaron varios militantes de origen judío, aunque en todo caso, y por las obvias ventajas idiomáticas, en todo momento se privilegió a aquellos que hablaran ruso para cumplir distinto tipo de labores.

### *Docencia y enseñanza*

Junto con los ámbitos periodístico y artístico, el de la docencia también estuvo condicionado por el interés del Partido en expresar la identidad judía de algunos de sus miembros por medio de una amplia red escolar de instituciones de enseñanza en la

<sup>6</sup> La empresa soviética Yuzhamtorg ("Organización para el Comercio con América Latina") fue creada en Argentina a fines de 1927, bajo la dirección de Boris Kravsky y con la intención de favorecer el intercambio de hidrocarburos por productos agropecuarios, por fuera del circuito de las compañías anglonorteamericanas. El desarrollo de las relaciones entre la Argentina y la Unión Soviética por medio de esta compañía implicó que de apenas un millón en el quinquenio anterior a la Revolución, en 1930 se contabilizaran casi treinta millones de pesos en concepto de intercambio comercial. El acuerdo con la URSS fue revocado luego del golpe militar de Uriburu y la Yuzhamtorg siguió operando desde Montevideo. Para historiadores como E. H. Carr, esta compañía se dedicaba, en realidad, a financiar a los partidos sudamericanos.

que se combinaban saberes propios de la ideología comunista con otros ligados con la tradición más radical del pensamiento hebreo. La fundación en 1922 de la Organización de Escuelas Obreras (o *Arbeter Shuln Organizatsie*, o bien, de manera abreviada, *Arbshulorg*) posibilitó la inserción de un amplio conjunto de docentes judíos en una red escolar constituida, hacia principios de la siguiente década, en una quincena de escuelas obreras distribuidas principalmente en la Ciudad de Buenos Aires y en algunas de sus áreas suburbanas, pobladas por gran cantidad de obreros israelitas. Dentro de esta categoría podemos, entonces, incluir a docentes como losl Goldberg y Gregorio Lerner, habiendo sido este último, además, uno de los máximos responsables del funcionamiento de este particular sistema educativo.

### *Campesinos y empresarios*

Una última sección dedicada a la cuestión social y laboral de los militantes judíos y comunistas se refiere a dos tipos de actividades que, aunque marginales en su propia estructura, no dejaron de tener su importancia e influencia. La primera de ellas está referida a las labores del campo, principalmente en aquellos espacios donde resultaba más que evidente el abuso y la explotación patronal, como ocurrió con Marcos Kaner, cuya labor sindical en la provincia de Misiones posibilitó la dirección del movimiento de los mensúes a fines de los años '20. Asimismo, fue importante también en este sentido la participación campesina en la colonización del territorio soviético de Birobidjan, operado en la Argentina por la agencia Prokor: en esta empresa, fue importante la participación de colonos como Rejovitzky y Dubrovsky.<sup>7</sup> Por otra parte, y como parte de la labor en organizaciones de campesinos, no podemos dejar de mencionar el trabajo desempeñado por Jacobo Lipovetsky y luego también el de Bensión Schleifer, éste último, en las colonias judías de Entre Ríos. Finalmente, y desde una situación prácticamente

<sup>7</sup> El “Prokor” (también conocido como “Procor”, abreviatura en ruso de “Organización Proletaria”) fue especialmente activo en la Argentina a fines de la década del '20, donde llegó a contar con cerca de dos mil adherentes, en su mayoría, obreros y artesanos. Véase Acta N° 12, 2/8/1928 (CCC 329.15/82 PCa: 9) y S. Schenkolewski-Kroll, “The Jewish Communists in Argentina and the Soviet Settlement of Jews on Land in the USSR”, en *Jews in Eastern Europe*, Vol. 3, N° 49, invierno, 2002, pp. 79-98.

opuesta, debemos mencionar que, aunque muy reducida, existió también una mínima presencia judeocomunista en el mundo de la empresa a través de la figura de Félix José Weil, millonario hombre de negocios que no dudó en reiteradas ocasiones en costear diversas labores del PCA y de la Comintern en el sur del continente, así como también financiar emprendimientos culturales e intelectuales como la famosa Escuela de Frankfurt en Alemania.

### **Afinidades y conflictos en el comunismo argentino**

La *Idsektie* no pudo evitar que en su compleja vida interna fuera intervenida y depurada en varias oportunidades ya que una amplia cantidad de sus militantes no respondía al grupo que pretendía hacerse con la jefatura del PCA, el de los autodenominados "marxistas ortodoxos" en el que se destacaban José Fernando Penelón, junto con los hermanos Rodolfo y Orestes Ghioldi, Vittorio Codovilla y, en carácter de aliado, Pedro Romo. Desde la oposición en el Comité Central, y sin vinculaciones todavía con el futuro dictador José Stalin (quien, desde la muerte de Lenin en 1924, era aún un dirigente en ascenso y en plena disputa con otros dirigentes también en ascenso), este grupo se caracterizó en sus inicios por su alineamiento primero con la izquierda antiparlamentarista italiana encabezada por Amadeo Bordiga y luego con Grigori Zinoviev, secretario general de la Comintern y una de las principales figuras del universo soviético por aquella época.

Vinculados con la sección italiana, y a tono con los cambios que se venían dando dentro de la Comintern, los "marxistas ortodoxos" fueron en realidad los iniciadores del proceso de bolchevización del Partido, tanto para conquistar su dirección como para terminar de molderarlo según los nuevos criterios de Moscú. Para ello, debieron hacer frente a la oposición encarnada por aquella facción radical que prácticamente desde su fundación había ejercido la dirección del Partido: dentro de ella, y como veremos a continuación, el colectivo judeocomunista ocuparía un lugar de gran relevancia, sobre todo, por su experimentada voluntad militante y por su importante capacidad autoorganizativa.

Desde una visión retrospectiva, podemos afirmar que la ofensiva de los "marxistas ortodoxos" tuvo su inicio en abril de 1925 con la expulsión de Ida Bondareff de Kantor, acusada de obstruccionismo a la labor política del Partido. Más allá de las protestas



de la líder ucraniana, lo que más alteró a los nuevos jefes del Partido fue que la afectada recurriera a diversas instancias de la Comintern para lograr su rehabilitación, empresa en la que además fue ayudada por su marido, el militante comunista Moisés Kantor, quien, incluso, se trasladó a Moscú para apelar por esta medida llegando a solicitar además la incorporación del matrimonio al Partido soviético, al parecer, un ámbito más a resguardo de aquellos conflictos internos que por dicha época comenzaban a surcar violentamente la vida del PCA. Sin embargo, las conclusiones y recomendaciones vertidas por Penelón y su grupo eran terminantes: “Para nuestro Partido es un asunto liquidado: tanto Kantor como la Bondareff no deben entrar en el PC ruso por tratarse de dos elementos carreristas”.

Para el Sexto Congreso del PCA, celebrado a fines de 1925, Penelón, Codovilla y Ghioldi hicieron público su más importante premio, conseguido tras fatigosos cabildeos en las casi inaccesibles oficinas de Moscú: una *Carta Abierta*, con la firma de Zinoviev (aunque redactada por el propio Penelón) en la que se señalaba a este sector como al único y verdadero sostén ideológico del Partido. El documento causó el efecto esperado entre los marxistas ortodoxos: el pasaje de la dirección ideológica a la dirección partidaria fue prácticamente inmediato. A partir de ese momento, y una vez conseguida la dirección del Partido, las advertencias, admoniciones y expulsiones no se hicieron esperar.

La sección fue acusada de falta de disciplina, por presuntas intenciones autonomistas y por haber creado, aparentemente por su cuenta y sin consulta con la dirección partidaria, el Comité de Inmigración Judía. Frente a estos antecedentes, al poco tiempo sus dirigentes fueron sancionados. Sin embargo, el mayor conflicto de esta Sección con el PCA tuvo lugar cuando desde la dirección del Partido se procedió a la expulsión de su importante facción izquierdista y radicalizada, en su momento conocida como “verbalista” pero que al conformar luego el Partido Comunista Obrero (PCO) sería finalmente conocida como “chispista” debido a la denominación de su propio periódico, *La Chispa*.<sup>8</sup>

A manera de diagnóstico, y luego de concluida toda esta serie de reacomodamientos de las fuerzas internas del PCA, el 4 de

<sup>8</sup> O. Vargas, *El marxismo y la revolución argentina*, op. cit. p. 232.

febrero de 1926 la nueva dirección del Partido envió un extenso informe político al suizo Jules Humbert-Droz, quien se desempeñaba como Jefe del Secretariado Latino de la Comintern y que, por lo tanto, fungía como el principal punto de contacto entre los partidos comunistas latinoamericanos y Moscú. En principio, la existencia en dicho informe de una sección titulada "La oposición entre los israelitas" nos puede dar la pauta de que el impacto de las expulsiones en esta comunidad no fue precisamente menor.

### **La interpretación comunista sobre los judíos**

Para los nuevos dirigentes del PCA, los desprendimientos producidos en el seno de la Agrupación Comunista eran, de algún modo, lógicos si se piensa que en este colectivo existía "un regular número de pequeño-burgueses, bundistas, poalezionistas de izquierda y otros elementos que traían del campo de donde procedían una serie de prejuicios democráticos, sentimentales y aun nacionalistas". Era ésta una manera de salvar las apariencias, ya que si bien los dirigentes partidarios admitían una importante sangría en sus filas hebreas, quedaba al menos el consuelo de que se trataba de militantes con un "pensamiento pequeño burgués", a los que de todos modos, convenía extirpar del Partido cuanto antes. El hecho de que posteriormente a su salida "ingresarán muchos trabajadores que antes no pertenecían a ella (por la Agrupación), precisamente por repudio a ese elemento", en efecto, parecía dar la razón a la dirigencia del PCA. Así, esta nueva exclusión efectuada en el seno del Partido, basada en irreconciliables diferencias de clase, tenía su fundamento en el proceso de bolchevización impulsado por Moscú, sobre todo, después de celebrado el Vº Congreso de la Comintern a mediados de 1924.

El grupo expulsado de la Agrupación Comunista, compuesto por gran parte de sus líderes y de prácticamente la mitad de sus militantes, pronto quedó bajo la conducción de un núcleo de dirigentes estrechamente vinculado con sus pares del PCO. Entre ellos se encontraban David Yacubovich (propietario de una imprenta, y a quien no casualmente se acusaba de "pequeño burgués"), Wolf Budeisky (comerciante), Abraham Dreizik (empleado), Isaac Sujoy (del gremio de gorreros), Abraham Scheber (obrero textil) y David Sirota. Finalmente, y junto con ellos, estaba una de las figuras más relevantes de las letras y la crónica israelita, Pedro Wald,

sindicado por la policía en las sangrientas jornadas de la Semana Trágica como "líder del soviet de Buenos Aires" y a quien los dirigentes del PCA definían como "periodista burgués" por su colaboración en el prestigioso periódico *Di Presse*. No casualmente este medio asumiría a partir de entonces una firme defensa del sector expulsado, por cuyo izquierdismo sería caracterizado como "un órgano que explota las cosas de la revolución rusa con fines comerciales pero sembrando la confusión", generando además todo tipo de sospechas y recelos por sus vinculaciones, dado que "el apoyo de este diario es subterráneo, aparentemente inofensivo, pero por eso mismo más eficaz por cuanto es el diario israelita de mayor circulación".

Como grupo ya autonomizado, una de las primeras iniciativas adoptadas por los ex miembros de la sección judía y, al mismo tiempo, una de las más polémicas fue sacar un periódico que llevaba el mismo nombre que aquel otro editado desde el Partido: *Roiter Shtern*. La querrela no se hizo esperar y luego de dos números, el órgano de prensa del grupo judío del PCO finalmente adoptó la denominación de *Roiter Fond*.

La salida de estos militantes de origen judío no se ciñó únicamente a la Agrupación Israelita ya que el conflicto con el ala radicalizada atravesó a prácticamente todas las esferas del Partido, e inclusive, a las organizaciones sociales, de ayuda mutua y sindicales periféricas. En este sentido, uno de los casos que más repercusión generó fue el alejamiento forzado de dos conocidos dirigentes metalúrgicos, los hermanos Samuel y José Dubkin, quienes además de haber sido expulsados del sindicato metalúrgico luego también lo fueron del propio PCA. Poco tiempo más tarde, Luis Koiffman también sería expulsado dada su filiación radical, posteriormente trotskista, en tanto que un insospechado aliado de los "marxistas ortodoxos", el germano-argentino Félix José Weill, una década antes de comenzar a financiar a la Escuela de Frankfurt, recomendaría a los dirigentes moscovitas la expulsión de Komin Alexandrovski y de Mashevich por su falta de confianza en estos activistas.

Por otra parte, el conflicto con los miembros de la facción judía tendió a agravarse cuando éstos intentaron apoderarse de algunas secciones judías de oficio que el Partido había previamente formado en determinados sindicatos, sin conseguirlo y constituyendo, en cambio, entidades paralelas que, en la mayor parte de los casos, no obtuvieron los resultados esperados.

## Reflexiones finales

Con la expulsión de este amplio conjunto de activistas judeocomunistas, finalmente concluía un primer ciclo dentro del comunismo argentino, marcado por una destacada presencia rusa, ucraniana y, en menor medida también polaca, entre los cuadros fundadores y dirigentes del Partido. La llegada y el consecuente apoyo directo primero de Zinoviev, y luego también de Stalin, contribuyeron a encausar en la nueva dirección comunista a un grupo que hasta el momento había dado algunos pasos errados en su primera alianza con el radicalismo bordiguista.

Pero este proceso de cambios profundos y radicales de ninguna manera significó el fin de la presencia judía dentro del Partido: por el contrario, la *Idsektie* pudo recomponerse rápidamente aunque para 1926 ella fue reconvertida para pasar a ser un simple grupo de propaganda idiomática, mucho más controlable en sus labores por una dirección partidaria con una vocación centralizadora mucho mayor que la precedente. Por otra parte, habrá que esperar todavía unos años más, casi hasta finales de la década del '20 y, sobre todo más, hasta principios de la del '30, para volver a encontrar nombres como los de Carlos Dujovne, Jacobo Lipovetsky y los hermanos Gregorio y Mauricio Gelman, ya sea como integrantes del Comité Central o bien como secretarios y dirigentes de organizaciones periféricas y de apoyo.

En todo caso, y más de las derivaciones, conflictos y tensiones manifestados en sus pocos años de vida, no podemos negar que las múltiples e íntimas vinculaciones trazadas entre el Partido Comunista y su grupo judío fueron siempre fructíferas, redundándole al primero en el aprovechamiento tanto de una experiencia original y de una tradición europea de lucha que con mucho se anticipaba a su marco histórico de nacimiento y que le proporcionaba, además, crecientes vinculaciones con la dirigencia bolchevique en Moscú. Para los judíos, por el contrario, el Partido se ofreció como un marco de referencia privilegiado y, por ende, como una especie de prolongación de su patria europea en su nuevo país de adopción: de acuerdo con esto, dentro del espacio partidario no sólo no se les reprocharía la utilización del idish como sinónimo de falta de integración nacional, sino que por el contrario, se reforzaría su uso como elemento aglutinador y proporcionador de una nueva identidad, en este caso, "judeocomunista".

# Judíos oriundos de Polonia en la Argentina: Construcciones identitarias y asociacionismo étnico hasta la segunda posguerra<sup>1</sup>

Daniel Bargman

## Presentación

En comparación con la vasta producción académica acerca de la inmigración y la identidad de los distintos contingentes judíos inmigrados a la Argentina<sup>2</sup>, la inmigración de los judíos de Polonia, sus procesos identitarios y su organización institucional no han sido objeto de la misma atención, a pesar de su fuerte impacto cuantitativo en la conformación de la comunidad judía de Buenos Aires y de su incidencia cualitativa, al haber aportado corrientes ideológicas y educativas y un molde comunitario centralizado inspirado en la *Kehilá*<sup>3</sup> de Varsovia. Esta impronta era señalada por un observador de Nueva York, quien escribía en *idish* no bien terminada la Segunda Guerra: "Al ishev -la colectividad-judía en la Argentina los últimos años le crecieron alas. En la vida judía argentina ocupan ahora la cabecera personas de mediana edad,

<sup>1</sup> Al *jáver* Kopel Myzyricki z"l, último presidente del *Poilisher Farband*, quien me honró con su amistad.

<sup>2</sup> Sobre la colonización agrícola judía en la Argentina véase entre otros: H. Avni, *Argentina y la Historia de la Inmigración Judía*, Universitaria Magnes y AMIA, Buenos Aires, 1983; L. Senkman, *La colonización judía*, CEAL, Buenos Aires, 1984 y D. Bargman, "Un ámbito para las relaciones interétnicas: Las colonias agrícolas judías en la Argentina", en *Revista de Antropología*, N° 11, 1992. Sobre los refugiados de habla alemana: A. Schwarcz, *Y a pesar de todo... Los judíos de habla alemana en la Argentina*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1991. Sobre los judíos italianos: E. Smolenski, y V. Vigevani Jarach, *Tantas voces, una historia: italianos judíos en la Argentina*, Grupo Editorial Temas, Buenos Aires, 1999. Sobre las comunidades sefardíes: D. Bargman y L. Slavsky (investigación y textos), *Presencia sefardí en la Argentina*, Centro Educativo Sefaradi, Buenos Aires, 1992.

<sup>3</sup> *Kehilá* o *Kehile*: comunidad judía.

que recibieron una educación moderna en los partidos judíos en la vida societaria judía de Polonia entre las dos guerras mundiales... (...) La Argentina es conocida por su bien centralizada Jevre Kedische<sup>4</sup> que toma cada vez más la forma de una Kehile, una comunidad judía. Argentina es conocida (también) por sus escuelas idish laicas en edificios espaciosos, una prensa idish ramificada, una vivaz sección del IWO<sup>5</sup> - e innumerables cosas que nos alegran...".<sup>6</sup>

Nos proponemos hacer aquí una aproximación a algunos procesos socio-culturales protagonizados por los inmigrantes judeo-polacos en la Argentina en lo que respecta a su conformación como colectivo étnico y a la construcción de sus perfiles identitarios.

Para ello nos basamos en un trabajo de campo con observación participante llevado a cabo en el *Polisher Farband* (Unión Israelita Polaca) hasta su disolución formal en 2002, entrevistando y registrando las historias de vida de algunos de sus integrantes y de otros inmigrantes judeo-polacos en la Argentina, y en la consulta de fuentes documentales<sup>7</sup>, memorias y artículos de publicaciones en idish y castellano.<sup>8</sup>

El estudio de las distintas corrientes y sectores que conforman la diversidad del colectivo judío en la Argentina puede acercarnos a una mejor comprensión de los procesos de construcción de una comunidad que suele ser naturalizada como homogénea pero que se revela englobando diversidad y contradicciones.

Una dificultad al ponderar la magnitud de los contingentes judeo-polacos inmigrados a la Argentina, para los tiempos previos a la restauración de la Polonia independiente, estriba en que

<sup>4</sup> *Jevre Kedishe* (Sociedad Santa) era la institución que surgió como sociedad de servicios fúnebres, precursora de la AMIA.

<sup>5</sup> El Instituto Científico Judío (IWO) fue fundado en Vilna en 1925 y abrió una sede en Buenos Aires.

<sup>6</sup> P.Schwarz, "Una editorial que debe ser apoyada por todos", en *Kultur un Dertziung*, Nueva York, abril 1947, citado en J.Schwarz, "A Library of Hope and Destruction" en *POLIN: Studies in Polish Jewry*, Vol. 20, noviembre 2007, traducción propia.

<sup>7</sup> Algunas entrevistas pertenecen al Archivo de la Palabra. Centro de Documentación e Información sobre Judaísmo Argentino Marc Turkow, AMIA. El archivo del *Polisher Farband* fue donado a la "Fundación Memoria del Holocausto" en Buenos Aires.

<sup>8</sup> Se trata, entre otras publicaciones en idish, de *Póilische idn in dóirem amérike* (Judíos polacos en Sudamérica) una compilación editada por las asociaciones judeo-polacas en la Argentina en 1941.

los inmigrantes arribaron con pasaportes rusos, alemanes o austro-húngaros. También, en que durante los años en torno de la Segunda Guerra y debido a las trabas impuestas a los "refugiados indeseables" judíos, muchos de ellos ingresaron bajo identidades encubiertas, como católicos o bien en forma clandestina.<sup>9</sup>

En la primera gran oleada migratoria moderna unos 2.500.000 de los 5.500.000 judíos que habitaban la Rusia zarista —especialmente las provincias polacas—, la Galitzia austriaca y Rumania emigraron por causa del antisemitismo oficial y por la creciente pauperización que sufrían.<sup>10</sup> Más puntualmente, los movimientos migratorios fueron consecuencia de hechos de violencia como el pogrom de Kishenev de 1903 y la represión tras la Revolución rusa de 1905. Se estima que en el período de entreguerras, de 1919 a 1939, emigraron de Polonia casi 2.000.000 de personas. Más de 160.000 de ellas se dirigieron a la Argentina, de las cuales más de 55.000 declararon profesar la religión judía.<sup>11</sup> Otras estimaciones señalan para el veintenio posterior a la Primera Guerra Mundial la cifra de 100.000 judíos ingresantes en el país, representando en ese período hasta el 70 por ciento de la población judía de la Argentina.<sup>12</sup> Durante el período nazi (1933 a 1945) puede estimarse que ingresaron en el país entre 28.000 y 39.000 refugiados judíos.<sup>13</sup> La emigración de judíos de Polonia a la Argentina tuvo un bajo porcentaje de retorno en comparación con sus connacionales católicos, tendiendo a ser un paso definitivo

<sup>9</sup> Para un contexto general de la inmigración judía a la Argentina, de las políticas migratorias y las crecientes restricciones a la misma en vísperas de la Segunda Guerra, véase H. Avni, *Argentina y la Historia de la Inmigración Judía*, op. cit. y L. Senkman, *Argentina, la Segunda Guerra Mundial y los Refugiados Indeseables*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1991.

<sup>10</sup> Cfr. S. Sassen, *Migranti, coloni, rifugiati. Dall'emigrazione di massa alla fortezza Europa*, Feltrinelli, Milán, 1999.

<sup>11</sup> Según M. Kowalska, "La emigración judía de Polonia a la Argentina en los años 1918-1939", en *Estudios Latinoamericanos*, N° 12, 1989, p.257.

<sup>12</sup> P. Bizberg, "Póilisher id in der heim, póilisher id in der fremd", en *Tzental Farband fun Póilische Ídn in Arguentine, Póilische ídn in dótrek amérike*, edición del Tzental Farband fun Póilische Ídn, Buenos Aires, 1941, pp.163-171.

<sup>13</sup> Según los diferentes autores cotejados por L. Senkman, *Argentina, la Segunda Guerra Mundial y los Refugiados Indeseables*, op. cit. p.193. El abordaje del tema de los sobrevivientes de la Shoá de Polonia y Europa Oriental arribados a la Argentina excede los límites del presente trabajo.

que involucraba a grupos familiares<sup>14</sup> –si bien fueron características las cadenas migratorias iniciadas por varones jóvenes que inmigraban solos y traían posteriormente a parientes y paisanos.

La Argentina fue descubierta por los judíos polacos cuando Hersh Dóvid Nomberg publicó sus experiencias de viaje y se difundió el libro de Mordje Alpersohn en idish "*Treinta años de colonización judía en la Argentina*". Estas referencias alentaron a las masas judías en Polonia a encaminarse a "*naier idisher heim*" (el nuevo hogar judío): "el país de promisión que ofrecía posibilidades ilimitadas".<sup>15</sup> Pero tal como escribían desde Lublin a un inmigrante en esta ciudad, Buenos Aires se ubicaba periféricamente respecto del centro de la judeidad: "*...estás lejos del judaísmo como lejos está el Oriente de Occidente*". Las crisis económicas de las décadas de 1920 y 1930, las medidas gubernamentales antijudías y la creciente violencia antisemita motivaron un flujo migratorio desde Polonia que tras el establecimiento de cupos en los Estados Unidos se orientó preferentemente a la Argentina. A mediados de la década de 1930 esta corriente se transformó en la fuente principal de la inmigración "indeseable" por razones étnicas y la prensa nacionalista alertaba acerca del incremento de la inmigración judeo-polaca en relación con la italiana y la española. El periódico *Crisol*, por caso, advertía que la tercera parte de la inmigración al país en 1936 estaba constituida "*por esa alimaña que escapaba por la descongestión antisemita en que se hallaba empeñado el gobierno de Polonia*".<sup>16</sup>

### Dinámicas identitarias

La inserción de los inmigrantes judeo-polacos y de Europa Oriental en la construcción comunitaria y simbólica del colectivo judío en la Argentina nos coloca ante una singular coyuntura en la cual convergen diferentes procesos de construcción identitaria:

<sup>14</sup> Cfr. M. Kowalska, "La emigración judía de Polonia a la Argentina en los años 1918-1939", *op. cit.*

<sup>15</sup> H. Nomberg, "Men benkt in Buenos Aires", en *Tzentral Farband fun Poltische Idn in Arguentine*, *op. cit.* pp. 310-312.

<sup>16</sup> L. Senkman, *Argentina, la Segunda Guerra Mundial y los Refugiados Indeseables*, *op. cit.* pp. 73-76.



La redefinición de las comunidades judías en términos nacionales planteada por corrientes sionistas y bundistas<sup>17</sup>, que se vio legitimada por su reconocimiento como minoría nacional en los nuevos estados nacionales de Europa Oriental en el período de entreguerras; la reconstitución de Polonia, Lituania y otros países de origen como estados nacionales, debatiéndose entre el pluralismo étnico, lingüístico, cultural y religioso por una parte y las políticas de homogeneización (polonización, rusificación) de las minorías, por la otra; finalmente, la inserción de los inmigrantes en la sociedad argentina, cuya nacionalidad estaba siendo diseñada en virtud del paradigma homogeneizador del "crisol de razas".

Para comprender estos desarrollos es preciso prestar atención a los *procesos étnicos identitarios* en tanto aspectos simbólicos de las identificaciones colectivas, observando cuáles son los *usos de la etnicidad* en términos de las dimensiones ideológicas y las construcciones institucionales del colectivo judío y de sus relaciones con la sociedad y con el Estado argentinos en tanto "colectividad" o minoría.<sup>18</sup> En una dinámica de continuos cambios, la identidad colectiva de estos inmigrantes se fue delineando también en contraste con la de otros grupos judíos en el país. Los procesos sociales e identitarios protagonizados por este colectivo en la Argentina en las décadas de entreguerras y hasta el fin de la Segunda Guerra están atravesados por dilemas entre definiciones culturales o cívicas de la nacionalidad, por tensiones entre integración y particularismo y por contraposiciones entre imágenes positivas y estigmas. Sus discursos, tanto a nivel individual como grupal, expresan disyuntivas entre la fidelidad al *shtetl*<sup>19</sup> o la adhesión al marco mayor del *íshev* (la colectividad); la apuesta al trabajo aquí y ahora (*dóikait*) o la proyección a otros ámbitos —como Europa Oriental o *Éretz Israel*<sup>20</sup>—; el referenciarse en el Viejo Hogar

<sup>17</sup> Partidarios del *Bund*, "Alianza General de Obreros Judíos de Lituania Polonia y Rusia", partido fundado en Vilna en 1897, de orientación socialdemócrata, autonomista e idishista.

<sup>18</sup> H. Vázquez (*Procesos identitarios y exclusión sociocultural*, Biblos, Buenos Aires, 2000, pp. 66-67) establece esta diferenciación entre "procesos étnicos identitarios" y "eticidad" como la construcción política de la identificación étnica.

<sup>19</sup> Pueblo o localidad de origen.

<sup>20</sup> La Tierra de Israel (Palestina).

(el *alter heim*) o en el nuevo hogar americano; las tensiones entre la vieja generación de inmigrantes y la nueva generación acriollada, que suscitan la cuestión de la transmisión identitaria y de la continuidad como colectivo institucionalizado.

Al constituirse la República Polaca en 1918, la "minoría nacional judía" fue incluida en el "Tratado de Minorías", junto a otras como la ucraniana y la alemana, estando sus derechos garantizados por la Constitución en un modelo multiétnico según el cual ciudadanía no equivale a nacionalidad.<sup>21</sup> Se instituyó de este modo —y a pesar del antisemitismo prevaleciente— un régimen político en el cual las minorías étnicas, inclusive la judía, contaban con representación parlamentaria y con autonomía cultural. Entre los votantes judíos al *Seim* (parlamento polaco) gran parte lo hacía por partidos judíos, siendo mayoritarios en la Polonia de entreguerras los ortodoxos de *Agudat Israel*<sup>22</sup> y los socialdemócratas del *Bund*. La relación de los judíos con Polonia está cargada de ambigüedad, producto de una interacción histórica en la que a momentos de fuerte impronta positiva para los judíos sucedieron prolongados períodos de hostilidad y persecuciones.<sup>23</sup> En Varsovia —donde la población judía alcanzaba en vísperas de la Primera Guerra un 38% del total de los habitantes— se forjó la experiencia institucional de una *Kehilá* o comunidad centralizada que incluía un Gran Rabinato y contaba con departamentos de sepelios, caridad, estadísticas; un banco, clínicas y escuelas.

<sup>21</sup> A. Smith (*La entidad nacional*, Trama, Buenos Aires, 1997) distingue entre el modelo occidental o "cívico" de nación y el modelo étnico de nación propio del Oriente Medio y del Este europeo. El censo polaco de 1921 incluyó la pregunta por la nacionalidad, definida como una noción conectada con la cultura nacional, cuyo signo externo más importante es la lengua; de modo que se consideraba judíos a quienes declaraban como lengua materna el *ídish* o inclusive el hebreo.

<sup>22</sup> Partido ortodoxo fundado en 1912 en Katowitz, Polonia, como oposición al sionismo laico y al religioso.

<sup>23</sup> Los judíos que huían en el medioevo de las ciudades alemanas (*Ashkenaz*) fueron invitados al nuevo reino de Polonia, garantizándoseles prerrogativas especiales por el Estatuto de Kalisz. En Polonia y Lituania se vivió una experiencia autonómica sin parangón con el *Vaad Arba Haaratot* o "Consejo de los Cuatro Países" que tuvo su apogeo en el siglo XVI y vio su fin con las matanzas sufridas durante la sublevación de los cosacos ucranianos liderada por Chmelnicki en 1648-1649.

Esta *Kehilá* central actuaba en forma coordinada con las comunidades de provincia e intervenía ante las autoridades gubernamentales.<sup>24</sup> Europa Oriental era –en palabras del historiador Ezra Mendelsohn– el ámbito geográfico “*donde la nacionalidad judía residía*”, hecho que según este autor no puede ser borrado por el Holocausto, sino que permanece en la memoria colectiva del judaísmo israelí y del de la Diáspora.<sup>25</sup> Otro historiador, Yaacov Shatski, define esta síntesis de pertenencia y ajenidad con la afirmación de que “*claramente éramos más que una comunidad judía. Éramos un pueblo judío en tierras polacas*”.<sup>26</sup> La dualidad entre nacionalidad étnica y ciudadanía queda establecida en idish, lengua en la que se diferencia entre el sustantivo “*pólak*”, que designa a un polaco católico y el adjetivo “*pólisher*” que califica a un judío de Polonia (“*pólisher id*”).

El surgimiento de los estados nacionales y el contexto multicultural imperante en Europa Oriental alentaron al nacionalismo judío. A fines del siglo XIX se perfilaron las distintas tendencias de aquellos que consideraban al judaísmo como nación, quienes privilegiaban una adscripción religiosa, y los partidarios del integracionismo en cada país. Las ideologías particularistas que replanteaban proyectos nacionales se veían atravesadas por utopías universalistas: en la izquierda judía, la revolución bolchevique despertó enormes expectativas. En dicho contexto se desarrolló un activismo político de nueva índole y una movilización en gran escala de la juventud judía canalizada en movimientos juveniles. Estas experiencias de participación fueron traídas por los inmigrantes a la Argentina, entre quienes hubo simpatizantes de distintas corrientes políticas de la izquierda sionista y no sionista. Según el testimonio de Zalman Orensztejn, cuando llegó a la Argentina en 1926, su estimación era que “*entre los obreros judíos había mayoría de comunistas – (en tanto) los sionistas se ubicaban más en la clase media; eran empleados, comerciantes, talleristas de tejido de punto*”.<sup>27</sup> Y en palabras de J.Finkelsztein, “*en los años '30,... la mayoría de los*

<sup>24</sup> J. Laskowska, “Jewish community before 1989”. *Muzeum Historii (ydów Polskich*, [www.szteti.org.pl](http://www.szteti.org.pl).

<sup>25</sup> E. Mendelsohn, “Reflection on East European Jewish Politics in the Twentieth Century”, *YIVO Annual*, Vol.200, Evanston, Ill., 1991, pp. 23-37.

<sup>26</sup> Y. Shatski, “Yidish lebn in Arguentine”, en Sin autor, *Shatski-buj*, Y. Lifshits, Nueva York y Buenos Aires, 1958 (p. 6).

<sup>27</sup> Entrevista a Zalman Orensztejn, Centro Marc Turkow.

*judíos jóvenes que vinieron a la Argentina y en general a Sudamérica... de Polonia, de Lituania, de Rumania, estaban influidos por ideologías socialistas (como la del) Bund, y también una parte muy grande por ideologías comunistas... (...) La gente del Bund, como Pinie Wald, quería continuar lo que hacían en Polonia y Lituania".*<sup>28</sup>

El referenciamiento de amplios sectores de la segunda y tercera generación de judíos argentinos en el Estado de Israel –antes que en los países de origen de sus antepasados en Europa Oriental– contrasta con la identificación de muchos descendientes de italianos y españoles con sus respectivas madres patrias. Esto se explica principalmente por el trauma de la Shoá, que dislocó la continuidad de los grupos judíos con los ámbitos donde residieron durante siglos, así como por las mediaciones ideológicas que han operado en las subsecuentes reidentificaciones. De modo similar a otras comunidades, como los italianos<sup>29</sup>, los judíos procedentes de distintos ámbitos geográficos y culturales han tendido a confluir en el marco argentino en un solo grupo, en virtud de la adhesión a sus respectivos proyectos nacionales. Esta formación de “colectividades” se produjo a partir de conjuntos étnicos que presentaban originalmente un alto grado de heterogeneidad lingüística, regional y cultural. Los inmigrantes judeo-polacos y de Europa Oriental procedían de distintos ámbitos geográficos<sup>30</sup>; había entre ellos ortodoxos y secularizados; urbanos, pueblerinos del *shtetl* y también quienes procedían del ámbito rural –donde habitaban *dérfer* o aldeas–. Los procesos tendientes a la constitución de un único colectivo étnico se produjeron a pesar de la presión homogeneizadora ejercida por el entorno argentino. A la par de su identificación como “*poilishe idn*” (judíos polacos) habrían de conformar una comunidad judía unificada junto a otros contingentes ashkenazíes –proceso que permanece inconcluso en relación con los grupos sefaradíes–.<sup>31</sup> Otras

<sup>28</sup> Entrevista a Jaim Finkelsztein, Centro Marc Turkow, traducción propia.

<sup>29</sup> F. Devoto, “Del Crisol al Pluralismo: treinta años de historiografía sobre la emigración europea a la Argentina”, *Movimientos migratorios: historiografía y problemas*, CEAL, Buenos Aires, 1992.

<sup>30</sup> Galitzia pertenecía a Austria-Hungría, en tanto regiones como partes de Lituania, Polesia, Volinia y Podolia pasaron de mano una y otra vez a lo largo de la historia entre Polonia y Rusia (incluidas las tres últimas en Bielorrusia y Ucrania).

<sup>31</sup> Los grupos sefaradíes mantienen hasta el presente sus organizaciones comunitarias propias: ACILBA (Marroquíes), ACIS (Ladino-parlantes), ACIS (Alepinos) y Bené Emeth (Damascenos).

dinámicas simultáneas condujeron a una argentinización ciudadana y cultural de la comunidad de inmigrantes y sus descendientes, y a una progresiva heterogeneización en términos sociales, económicos, residenciales e ideológicos. A diferencia de la situación en su país de origen, donde en un contexto de antisemitismo oficial precisaban reclamar por una emancipación plena, los inmigrantes recibieron la igualdad de derechos no bien bajaron del barco. Sin embargo, el marco receptor planteaba exigencias de secularización y acrisolamiento, debiendo las colectividades de inmigrantes poner entre paréntesis sus tradiciones particulares. Así, la transmisión de su patrimonio cultural, lingüístico y religioso operó paralelamente y al margen de los conductos oficiales. Un reconocimiento institucional de formas de organización comunitaria concebidas en términos de minoría nacional, como en Polonia, no era admisible para el Estado argentino.<sup>32</sup>

En un primer momento cada conjunto étnico-regional tendió a conservar su propia identidad particular y su sociabilidad pero en la interacción entre oriundos de las distintas regiones de Europa Oriental se fueron construyendo estereotipos recíprocos; así, la colonización agrícola puso en contacto a *besaráber* -herederos de la tradición *jasídica*- y *lítvakes* -portadores del prestigio de las academias talmúdicas de Vilna-.<sup>33</sup> Los procesos de comunalización<sup>34</sup> que experimentaron los *pólishe idn* pueden entenderse como una

<sup>32</sup> Esta situación no permanecería invariable. Según Senkman, "las prácticas judías de sociabilidad etno-transnacional, como veremos en el caso de AMIA, se expandieron y legitimaron bajo el régimen peronista." L. Senkman "Ser judío en Argentina: las transformaciones de la identidad nacional", en P. Mendes-Florhr, Y.T. Assis y L. Senkman, (Eds.), *Identidades judías, modernidad y globalización*, Ediciones Lilmod, Buenos Aires, 2007, p. 423.

<sup>33</sup> Es decir, oriundos de Besarabia (Moldavia) y de Lituania, D. Bargman, "Un ámbito para las relaciones interétnicas: Las colonias agrícolas judías en la Argentina", *op. cit.*

<sup>34</sup> La comunidad o *Gemeinschaft* remite según M. Weber (*Economy and Society*, University of California Press, Berkeley, 1978) a un "sentido de pertenencia" subjetivo que, en la interpretación de J. Brow ("Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past", *Anthropological Quarterly*, Vol. 63, N° 1, 1990, pp. 1-7) combina tanto componentes cognitivos como afectivos, tanto un sentimiento de solidaridad como una comprensión de la identidad compartida. Por extensión, el proceso de "comunalización" (*Vergemeinschaftung*) está definido por pautas de conducta que promueven un sentido de pertenencia.

resistencia al estigma.<sup>35</sup> Como señala Horn, los *póilische* (polacos), pese a ser un contingente mayoritario "no se sintieron muy bien acá (respecto de los judíos más veteranos). *Leí protocolos, ... de organizaciones judeo-polacas (...) de los que surge amargura por lo que... tuvieron que soportar individualmente. No se imaginaron tener que padecer el ser vistos con malos ojos por ser polacos*".<sup>36</sup> En contraste con la épica colonizadora de los pioneros arribados a partir de 1889 de Podolia y otras regiones del Imperio Ruso —que se ajustaba tanto al proyecto ruralista de la clase dirigente argentina como a las ideas de productivización del pueblo judío que prevalecían entonces— los judíos arribados de Polonia con posterioridad aparecían representando un estereotipo guético, por su asentamiento urbano y por la dedicación de muchos de ellos al comercio ambulante.<sup>37</sup>

La imagen y la autoimagen de los judíos polacos se fueron modelando en su relación con otros contingentes judíos, con los representantes diplomáticos de Polonia, y con la sociedad argentina a partir del hecho fundacional profundamente estigmatizante de haber sido vinculados con la red de trata de blancas.<sup>38</sup> La comunidad judía consagró grandes esfuerzos en segregar de sus instituciones a quienes se dedicaban a la trata, declarándolos *tméim* ("impuros"). Los inmigrantes de Polonia tuvieron que realizar un esfuerzo adicional para construir su identidad a partir de

<sup>35</sup> El término *estigma* propuesto por el sociólogo E. Goffmann (*Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice-Hall, 1963) refiere a aquellos atributos que resultan desacreditadores en las interacciones sociales en la construcción de identidades sociales. Uno de los tipos de estigma son los "estigmas de raza, nación, religión, susceptibles de ser transmitidos por herencia y contaminar a los miembros de una familia". En función de eso se ejercen prácticas discriminatorias. Una de las posibles reacciones ante la estigmatización consiste en el aprendizaje de formas de resistencia al maltrato y la discriminación.

<sup>36</sup> I. Horn, "Póilische idn- di shéfer fun undzer cultur-sbibe un boier fun an eign idish lebn in argentine", en *Tzentral Farband fun Poilische Idn in Argentine*, *op. cit.*, pp. 143-152, traducción propia.

<sup>37</sup> Cabe señalar que hubo polacos entre los colonos (un 15 por ciento, según P. Bizberg, "Póilisher id in der heim, póilisher id in der fremd", *op. cit.*). Los *galitzianer* fueron uno de los aportes presentes en el campo junto con los *podólier*, los *lívakes* y los *besaráber*.

<sup>38</sup> Los inmigrantes judíos llegaron de Polonia cuando la valoración negativa de los "polacos" estaba fuertemente instalada en el imaginario colectivo argentino al punto que el término "polaca" llegó a ser sinónimo de prostituta.

la reversión del estigma y la reivindicación de su honor. Al cambiar de contexto, estos inmigrantes experimentaron el pasaje de ser *judíos* en Polonia, a ser *polacos* en la Argentina, viéndose colocados en un lugar de alteridad respecto de la comunidad judía más veterana: en términos de Shmuel Rollansky, ellos fueron "*fremde shebefremde*" (extraños entre los extraños). Ser un judío polaco en la Argentina era, en palabras de Nomberg, "*un hueso duro de roer. Lituanos y hasta besaráber miran al judío polaco de arriba a abajo...*"<sup>39</sup> Según refiere Kopel Myzirycki, hacia 1934 "*cuando un muchacho iba con una muchacha, el padre miraba si es polaco o no es polaco. Los litvakes (lituanos) siempre eran di smétene (la crema)...*"<sup>40</sup>

Sin embargo, testimonios como el de Gregorio (Hirshke) Segalis, inmigrado de Lituania en 1937 evidencian la activación de redes de solidaridad judías por encima de estos recelos: "*Cuando yo bajé del barco... había comités de recepción de todas las razas. Llegó uno y dijo '¿Ustedes son idishes?'. Era un hombre de... Varsovia, muy religioso. Tenía taller de joyería en Cangallo y Larrea. El sábado a la tarde cuando terminaba el shil (sinagoga) me dijo 'si vos querés, Hirshke, vení a trabajar'... 'Ellos se reían de cómo hablaba' (pero) entre litvishes y póilishes se llevaban bien*".<sup>42</sup> Por otra parte, el entorno social no percibía estas diferencias, atribuyéndose la caracterización de "*rusos*" a la generalidad de los judíos de Europa Oriental, así como a los oriundos del Medio Oriente se les aplicó la etiqueta de "*turcos*".<sup>43</sup>

El estigma inicial se expandiría con el tiempo, combinando prejuicios antisemitas e ideológicos. Los diplomáticos de la Legación de Polonia temieron que el proceso a los miembros de la *Zwi*

<sup>39</sup> H. Nomberg, "Men benkt in Buenos Aires", *op. cit.* pp.310-312, traducción propia.

<sup>40</sup> Kopel Myzirycki, entrevista del autor.

<sup>41</sup> Judíos lituanos y polacos hablan distintos dialectos del idish.

<sup>42</sup> Gregorio (Hirshke) Segalis, entrevista del autor.

<sup>43</sup> "...para el barrio, tanto esos 'judíos con inclinaciones comunistas' como los otros judíos asentados en Villa Lynch eran simplemente: 'los rusos' (N. Visacovsky, "Los judíos textiles de Villa Lynch y el I. L. Peretz. Síntesis de institución judía, club de barrio y centro cultural", trabajo para seminario de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2005, pp. 10-11). Los judíos sefaradies fueron denominados "turcos" junto con otros grupos cristianos y musulmanes provenientes del Imperio Otomano.

*Migdal*<sup>44</sup>, judíos ciudadanos polacos, y la actividad de comunistas y anarquistas judíos influyeran en el empeoramiento de la imagen de la inmigración de Polonia. Un grupo de polacos solicitó que en los pasaportes de ese país se introdujera una diferenciación entre los católicos y los judíos, cosa que no fue puesta en práctica.<sup>45</sup> Estos prejuicios dictan el informe elaborado en 1937 por un cónsul argentino en Polonia, quien "como verdadero argentino" alertaba "sobre el peligro que significa esa inmigración": "la Argentina es siempre para el judío el país por excelencia, pues allí, al amparo de leyes humanas y generosas, puede dedicarse a los más bajos menesteres, entre los que debe considerarse, como parte de su propia naturaleza, esa disposición hacia todo lo turbio, y especialmente a ser agitador profesional, para lo que revela una marcada inclinación".<sup>46</sup>

El *alter heim* o "viejo hogar" de Europa Oriental constituyó un referente privilegiado de identificación para los judíos asentados en la Argentina. Ellos "se nutrieron de la vida cultural judía en Polonia y miraron hacia allí (donde hay) movimientos de masas nacionales y sociales, juventud judía con idealismo, literatura ídich, nuevos artistas...". Los inmigrantes "vivían al pulso de los sucesos allá, en el viejo hogar". En palabras de Horn, vivían con "añoranzas y dolor por el hogar (con) heim-vei (nostalgia)".<sup>47</sup> Mientras tanto se constituía en el país receptor un polo de atracción para la vida cultural judía a nivel mundial y una fuente de recursos para apoyar y auxiliar a la judeidad polaca. Buenos Aires se conformaba como un centro cultural atractivo para la oferta de artistas e intelectuales judeo-polacos. Entre los huéspedes célebres que llegaron de Polonia se contaron el dramaturgo Hersh Dóvid Nomberg en 1922 y 1923, el escritor Péretz Hirschbein, el pintor Moritz Minkowski<sup>48</sup> y el artista Zigmund Turkow. Su hermano, el periodista Marc Turkow llevó desde su primera visita a la Argentina un mensaje viviente a Polonia a través de sus conferencias y de

<sup>44</sup> Organización dedicada a la trata de mujeres.

<sup>45</sup> M. Kowalska, "Los judíos y el movimiento migratorio de Polonia a la Argentina en los años 1918-1939", *Judaica Latinoamericana*, Vol I, 1988, pp. 41-56.

<sup>46</sup> CES-DALA, Proyecto Testimonio, Planeta, Buenos Aires, 1998.

<sup>47</sup> I. Horn, "Póilische idn-di shéfer fun undzer cultur-sbibe un boier fun an eign ídich lebn in argentine", *op. cit.* traducción propia.

<sup>48</sup> Moritz Minkowski, con sus retratos costumbristas del Viejo Hogar gozó de gran popularidad. De visita en el país, murió en un accidente en 1930.



su libro "*Oif idishe félder*" ("En campos judíos") que tuvo gran repercusión. Las grandes usinas de pensamiento y los centros de creación de la cultura judía en idish enviaban sus representantes a la Argentina, posibilitando de este modo la apertura de filiales en el país, que pudieron más tarde continuar la tarea cuando se derrumbó el viejo hogar. En Vilna –entonces Polonia– se había fundado el Instituto Científico Judío (IWO), de donde llegaron como representantes destacados Zalmen Reizn y Melej Ravitch, quien dio inicio a un archivo local del IWO en la Argentina. También arribaron en 1930 Iaacov Zerubavel y B.Tabachinsky, representantes de la red escolar laica e idishista CISZO de Polonia<sup>49</sup>, visita que incidió en la apertura de un primer jardín de infantes en idish en la Argentina y la primera colonia de vacaciones.

### **Dimensiones de diferencialidad y articulaciones con el entorno.**

El mantenimiento de la diferencialidad de los inmigrantes judeo-polacos en Buenos Aires en tanto comunidad étnica se hizo posible en virtud del entramado de redes de interacción social endogrupales y de un código de comunicación común que se torna patrimonio cultural de fuerte poder marcatorio: el idioma idish. Para la gran masa de inmigrantes judíos de Europa Oriental en la Argentina, la yuxtaposición de idish e *idishkait*, de lengua y cultura judía, era constitutiva de su identidad.

La huida en vísperas de la Guerra en "el último barco" es un relato que se repite en muchos testimonios. Los inmigrantes se tornan una generación bisagra entre la vida tradicional de sus padres y la integración argentina de sus hijos, en el antes y después del *Jurbn* (la destrucción) que puso fin a su mundo de origen. En el nuevo hogar la sociabilidad se localiza conformando espacios urbanos propios y asociaciones de paisanos o *landsmanshaftn* donde los inmigrantes encontraron microclimas que les brindaron protección, pero que inhibieron en cierta medida el contacto exogrupal. En contraste con sectores de la colectividad más veteranos radicados en el barrio porteño de Once, muchos inmigrantes judeo-polacos tendieron a asentarse en

<sup>49</sup> Precursora de la red ZWISCHO en la Argentina.

“ghettos abiertos” como Villa Crespo.<sup>50</sup> En estos ámbitos se constituyeron espacios urbanos interculturales, donde en la interacción de judíos ashkenazies y sefaradies con otros inmigrantes y con argentinos nativos fueron elaborándose mutuas percepciones e imágenes y donde los inmigrantes experimentaron una integración social y cultural. A diferencia de la ortodoxia religiosa preponderante en el Once, la judeidad de Villa Crespo fue caracterizada por su extracción trabajadora y su pensamiento laico, trabajando en su mayoría como obreros, *cuénteniks* o vendedores a cuenta y artesanos: sastres, carpinteros.<sup>51</sup> Muchos de ellos desarrollaron un nuevo nicho económico y laboral como *cuénteniks*, iniciándose así en el comercio independiente gracias a las redes informales de préstamo entre paisanos y extendiendo de esta manera el crédito a sectores populares. Tampoco precisaban dominar el nuevo idioma, como lo ejemplifica el caso de un *cuéntenik* que se molestó porque una clienta calificó su mercadería como “preciosa”. “¡No es preciosa, señora –replicó– sólo vale un peso!”.<sup>52 53</sup> Los *cuénteniks* recorrían las calles golpeando puertas “de María en María” –tal como llamaban a sus clientas– y ofreciendo su mercadería.

El rubro textil constituyó un desarrollo propio de estos inmigrantes. La pequeña y mediana industria y comercio textil y de la indumentaria fueron desplegados con distintas modalidades en los barrios porteños de Once y Villa Crespo y en la localidad suburbana de Villa Lynch.<sup>54</sup> A partir de 1921, los oriundos de Bialystok desarrollaron en Villa Lynch el sector lanero, y los de Lodz y Belchatow los hilados de algodón, seda y fibras sintéticas; allí emprendieron también la fabricación de maquinarias textiles.<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Cfr. R. Feierstein, *Historia de los Judíos Argentinos*, Ameghino, Buenos Aires, 1999.

<sup>51</sup> *Idem*.

<sup>52</sup> Situación referida al autor por familiares del *cuéntenik* aludido.

<sup>53</sup> En Brasil se observó similar estrategia de inserción laboral por parte de numerosos inmigrantes judeo-polacos, donde los llamados *clientchiks* se dedicaban al comercio ambulante. Véase J. Lesser, “The Immigration and Integration of Polish Jews in Brazil, 1924-1934” en *The Americas*, Vol. 51, N° 2, octubre 1994, pp. 173-191.

<sup>54</sup> Acerca del desarrollo de nichos ecológico-ocupacionales por comunidades inmigrantes en ámbitos urbanos, véase M. Bialogorski y D. Bargman, “Articulación interétnica en medio urbano: Judíos y coreanos en Buenos Aires” en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, N° 32, 1996, pp. 111-134.

<sup>55</sup> F. Trybiarz, *Villa Lynch en silencio. Inmigrantes judíos de Bialystok, Lodz y Belchatow y la industria textil*, Milá, Buenos Aires, 2006.

Los procesos de movilidad social ascendente llevaron a los inmigrantes a insertarse en las capas medias como empleados, comerciantes o talleristas de tejido de punto. La crónica de Vasertzug describe cómo "en los alrededores de Canning, en las calles aledañas de Villa Crespo, se concentró toda la industria de tejeduría que está mayormente en manos de judíos polacos de Varsovia, de Lodz, de donde trajeron la industria del *tricot* hasta que se desarrolló gracias a una combinación de *ímpetu americano, energía judía y espíritu de emprendimiento*".<sup>56</sup> La historia del arraigo de estos inmigrantes en los barrios porteños y en la localidad suburbana de Villa Lynch es la de la construcción de una identidad territorializada, a través de la transformación activa del entorno. "*Soy testigo y protagonista de una historia única*—refiere Fiszal Trybiarz— *en la que inmigrantes judíos llegados de Polonia transformaron un apacible suburbio del gran Buenos Aires en un barrio industrial*"... "que habría de ser calificado como el principal centro textil de Sudamérica".<sup>57</sup> (Esta modalidad de territorialización fue referida en términos equiparables por Nissim Teubal quien se considera, junto a sus paisanos, hacedor del Once).<sup>58</sup> En una dimensión similar, Jevél Katz<sup>59</sup> le cantó a "*Canning oi main guegnt.*" (Canning, mi barrio), territorio *ídishe* donde al decir de uno de sus paisanos "*si entraba un no judío necesitaba visa*".<sup>60</sup> De este modo fue creciendo la

<sup>56</sup> Z. Vasertzug, "Once un Canning. Vijtike tzénters fun idish-shéferisher enueguie", en *Tzentral Farband fun Poilishe Ídn in Arguentine*, op. cit. pp. 342-347, traducción propia.

<sup>57</sup> F. Trybiarz, *Villa Lynch en silencio*, op. cit. pp. 9 y 50.

<sup>58</sup> Según relata Nissim Teubal, cuando arribó de Siria a principios de siglo a Buenos Aires, el Once era tan sólo un barrio residencial. "En realidad nosotros fuimos los primeros en establecernos en el Once como importadores y mayoristas de tejidos; parientes y amigos vinieron luego a vivir cerca de nosotros, y cuantos iban llegando del extranjero, se ubicaron también en nuestra vecindad...", N. Teubal, *El inmigrante, de Alepo a Buenos Aires*. Buenos Aires, 1953, citado en D. Bargman y L. Slavsky (investigación y textos), *Presencia Sefaradí en la Argentina*, Centro Educativo Sefaradí, Buenos Aires, 1992, pp. 81-82.

<sup>59</sup> El autor y cantor popular Jevél Katz nació en Vilna y vivió en Buenos Aires desde 1930 hasta su muerte en 1940.

<sup>60</sup> En palabras de uno de los paisanos del film documental de Alejandro Vagnenkos: "Jevél Katz y sus paisanos" (Buenos Aires, 2005). Jevél Katz compuso asimismo temas en los que canta a territorios judíos como Moisesville, colonia a las que equipara al *shtétl* europeo: "*main klein shtétele Mózesvil*", diciendo: "eres un Estado judío, un orgullo para Argentina" y Basavilbaso, localidad entrerriana a la que llama "*shtétele di máins*" (mi pequeño *shtétl*).

conciencia de la construcción de un nuevo centro judío con vida propia, una "Buenos Aires judía" que en vísperas de la Segunda Guerra ocupaba un lugar destacado en el mundo judío.

A través de la industria y el comercio textil los inmigrantes judeo-polacos establecieron una importante articulación con el contexto argentino. "Los gauchos de las provincias de Corrientes, Santiago del Estero, Entre Ríos, Santa Fe, probablemente no saben que gracias al judío polaco pueden usar unas bombachas baratas, un pulóver, un traje..."<sup>61</sup> Asimismo, los inmigrantes generaban fuentes de trabajo para los migrantes internos: "las fábricas en Villa Lynch emplearon miles de operarios, muchos de ellos jóvenes llegados de todas las provincias norteañas..."<sup>62</sup>

Una explicación para la supervivencia de las comunidades judías en su experiencia diaspórica radica en un delicado equilibrio entre apertura e intercambio con el entorno social y cultural circundante, por una parte, y el apego a valores y contenidos propios, por la otra. En términos de D. y J. Boyarin, las identidades culturales diaspóricas nos enseñan que las culturas no se preservan al ser protegidas de la "mixtura" sino probablemente sólo puedan continuar existiendo como un producto de tal mixtura.<sup>63</sup>

Las dinámicas de transformación cultural de los inmigrantes y su integración simbólica tienen lugar en un *continuum* cultural y lingüístico entre *gringada* y *acriollamiento*. Síntesis de ambos términos es la obra del popular cantor oriundo de Vilna<sup>64</sup> Jevél Katz. Sus canciones y parodias fueron una importante manifestación de la cultura popular que los inmigrantes judíos instrumentaron para negociar su camino a través de la sociedad argentina.<sup>65</sup> En forma de rancheras, tangos y rumbas expresaban la experiencia de quienes fueron denominados "*idische crioyes*" (criollos judíos)<sup>66</sup> y gozaron de

<sup>61</sup> P. Bizberg, "Póilisher id in der heim, póilisher id in der fremd", *op. cit.* traducción propia.

<sup>62</sup> F. Trybiarz, *Villa Lynch en silencio*, *op. cit.* p.14

<sup>63</sup> Cfr. D. y J. Boyarin, "Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity" en *Critical Inquiry*, verano 1993, pp. 693-723.

<sup>64</sup> Ciudad lituana, perteneció a Polonia entre 1922 y 1939.

<sup>65</sup> Z. Baker, "G'vald, Yidn, Buena Gente": *Jevél Katz, Yiddish Bard of the Rio de la Plata*, Stanford University Libraries, [humwww.ucsc.edu/JewishStudies](http://humwww.ucsc.edu/JewishStudies)

<sup>66</sup> I. Horn, "Póilische idn- di shéfer fun undzer cultur-sbibe un boier fun an eign idish lebn in argentine", (*op. cit.*), traducción propia.

cálida adhesión en la colectividad. Llamado "el Gardel judío", Jevl Katz fue un juglar que retrató en sus letras compuestas en un *cocoliche gringo* idish-castellano<sup>67</sup> las vivencias de los inmigrantes: "Ij bin tzufridn in Argentine / s'iz a goldene medine"<sup>68</sup> (Estoy contento en Argentina / es un país dorado"). Según Ester Szwarc, se trata de "una integración paulatina donde al principio la gente que llega no conoce los códigos. Y entonces ahí aparece el tema del *gringo*, algo que en idish... se dice *griner*, es decir está verde, está inmaduro para conocer todos los códigos del entorno y hay un verbo ... que es 'zij oisgrinen' es decir *des-gringarse* o *des-verdearse* (...): a medida que la persona va conociendo su entorno y se va integrando, va dejando de sentirse en esa transición...<sup>69</sup> Se daba inicio de este modo a un acriollamiento, proceso para el cual se acuñó un término en idish: "zij akrioyim".<sup>70</sup>

En opinión de algunos observadores, el ascenso económico se produjo al precio de una "asimilación" o aculturación. A comienzos de la década de 1940, Vasertzug observaba que "de los negocios de Canning<sup>71</sup> y Once se asoman ancianos padres con delicadas caras y honorables barbas. A sus hijos les fue bien en América - ellos 'están parados' acá con grandes negocios, con automóviles y los nietitos son estudiosos, educados, tienen que estar contentos los viejos, tienen 'najes fun di kinder' (satisfacciones de los hijos). Pero se lamentan amargados: 'no era esto lo que querían'; 'se olvidada ya por completo el *idishkait'* (el judaísmo)".<sup>72</sup> Como se ha señalado, a veces la inclusión "en una trama totalmente nueva de

<sup>67</sup> Esta lengua de transición de los primeros años de la inmigración judía fue conocida como "valesko". Cfr. R. Feierstein, *Historia de los Judíos Argentinos*, op. cit.

<sup>68</sup> Tema compuesto por J. Katz, cantado por Max Perelman. Una de sus letras dice: "Nacido yo soy lituano / hace un año y un mes / que estoy en país / y ya sé hablar castellano // castellano aprendí muy ligero / porque yo salía tres veces por día / hay que comer buen puchero".

<sup>69</sup> Literalmente: "acriollarse". Análisis de Ester Szwarc en el film de Vagnenkos.

<sup>70</sup> En el Vocabulario de "palabras españolas" en: I. Mendelsohn, *et. al.*, Oif di bregn fun plata. Edit. Idische Tzaitung, Buenos Aires, 1919 (p.193) aparece el término *akrioyirt* "[se] acriolló - *guevoim a 'krioyo', onguenumen di ziten fun a(n) aingeboirenem arguentiner*" (Se hizo criollo, adoptó las costumbres de un argentino nativo).

<sup>71</sup> Actual avenida Scalabrini Ortiz, en Villa Crespo.

<sup>72</sup> Z. Vasertzug, "Once un Canning. Vijtike tzénters fun idish-shéferisher energuie", en *Tzentral Farband fun Poilische Ídn in Argentine*, op. cit. traducción propia.

lazos sociales ni parentales ni aldeanos"<sup>73</sup> puede poner en evidencia contradicciones entre etnicidad e inserción de clase.

La pregunta es si cabe caracterizar lo que se ha denominado "asimilación" en términos de un proceso progresivo de pérdida identitaria, o bien como una transformación identitaria resultante de la interacción con la sociedad mayor.<sup>74</sup> Siguiendo a F. Devoto desde una mirada que considera la sociedad en su heterogeneidad, "la cuestión de la asimilación o la integración adquiere todo otro significado. Un conjunto de inmigrantes puede constituir un entramado muy denso, estar incluso desde los indicadores analizados (matrimonio, residencia, asociacionismo) completamente segregados y, sin embargo, interactuar eficazmente, si los puentes que los vinculan con otros conjuntos (o redes) son eficaces."<sup>75</sup>

A partir de la década de 1930, la educación judía impartida en *shules* (escuelas complementarias) operó como vehículo de la continuidad étnica judía en la Argentina, contrariando las presiones de completa integración en la cultura mayoritaria. Los docentes formados en las redes escolares judías de Polonia —idishistas o hebraístas; sionistas socialistas, bundistas o comunistas— aportaron a la educación judía en la Argentina el moderno concepto de educación laica, también sus métodos, sus textos de estudio y hasta sus cancioneros. La construcción de las escuelas populares y en particular de la escuela Scholem Aleijem Central es —según Rollansky— el mejor testimonio de la obra de los *grine* (gringos). "*Toda la comisión directiva, menos Ioine Kovensky, que nació en las colonias, eran activistas o asociados de landsmanshaftn*<sup>76</sup> *polacos: Mittelberg, Jaim Finkelsztein, Benek, Hirschfeld, Orensztejn.*"<sup>77</sup> Según el educador Jaim Finkelsztein "los maestros de las escuelas

<sup>73</sup> F. Devoto, *Historia de la inmigración en la Argentina*, pp. 158-159.

<sup>74</sup> En la sociología norteamericana de los '80 se suscitó una polémica entre "asimilacionistas", quienes ven como inexorable la progresiva pérdida identitaria, y "transformacionistas" quienes a partir de una perspectiva procesual entienden la identidad judeo-norteamericana como un fenómeno en permanente redefinición, en virtud de la dialéctica entre los judíos y el entorno social mayor. (Cfr. N. Glazer, "New Perspectives in American Jewish Sociology", *American Jewish Year Book*, N°87, 1987, pp. 3-19.)

<sup>75</sup> F. Devoto (*op. cit.*), p. 352.

<sup>76</sup> Asociaciones de coterráneos.

<sup>77</sup> S. Rollansky, "Tzu der gueshijte fun di landsmanshaftn in Argentine. Der ijes fun di grine in der grois-shtot Buenos Aires noj der kolonizatzie", en *Argentiner IWO-Shriftn*, N° 14, 1988, pp. 97-203, traducción propia.

*Borojov en un 90 por ciento trabajaron en educación en Europa Oriental. Estaban diplomados allá y eran experimentados, cultos y con inquietudes espirituales. Eran buenos maestros, como Senderey y Mendelsohn... Se trataba de gente culta que influía y vivía la vida cultural de manera que constituían un ejemplo para los alumnos".<sup>78</sup>*

*"En Argentina se tomaron los nombres de Polonia: ZWISCHO<sup>79</sup> de CISZO, la colonia Kinderland de la homónima allá, los nombres de las revistas. Era como tomar todo eso y captarlo acá. Los cancioneros de los shules que se cantaron hasta los años '50 fueron tomados de Polonia, excepto las canciones que tenían que ver con Argentina o con Israel. Abraham Tkatch, quien junto con Tzesler escribió varios libros de lectura, era maestro e inspector de escuelas inmigrado de Polonia, (...) con una preparación pedagógica en un Seminario para maestros".<sup>80</sup>*

En vísperas de la Segunda Guerra lo que se caracterizó como "nusaj Poiln" o estilo sociocultural judeo polaco moldeado en Varsovia, marcaba su impronta sobre toda la comunidad ashkenazi de Buenos Aires, en términos de expresión en lengua ídish, de "una vida judía, no basada en religión y tradición" y de la conformación de redes escolares como propuesta de continuidad".<sup>81</sup>

### **Paisanazgo y asociacionismo étnico**

El origen de un asociacionismo étnico judeo-polaco separado de la comunidad ashkenazí preexistente radica en una reacción contra la estigmatización. "Cada judío polaco era sospechoso. Era discriminado a la hora de buscar trabajo o alquilar una habitación. Gracias al farein (asociación) se ganó la confianza en la comunidad, pasando a ser algo respetable estar asociado al mismo".<sup>82</sup> De

<sup>78</sup> Entrevista a Jaim Finkelsztein, Centro Marc Turkow, traducción propia.

<sup>79</sup> Tras el cierre de las escuelas Borojov, se fundó en 1934 la red escolar ZWISCHO. A diferencia de CISZO de Polonia, que contaba con apoyo tanto del Bund como de Poalei Tzion, "ZWISCHO de Argentina se definió... como sionista" (Entrevista Jaim Finkelsztein, Centro Marc Turkow).

<sup>80</sup> Moishe Korin, entrevista del autor, 2001.

<sup>81</sup> I. Bramitch, "Nusaj poiln in der idisher cultur un literatur", en *Tzentral Farband fun Poilische Ídn in Argentine*, op. cit., pp. 116-122.

<sup>82</sup> N. Lindman, "Ídishe landsmanshaftn in argentine", en AMIA, Pinkas fun der kehile in Buenos Aires in ir 75 stn. Aniversar, Buenos Aires, 1969.

esta necesidad "de autoayuda nació el movimiento de los *landsmanshaftn*".<sup>83</sup> Una primera asociación específicamente judeopolaca se conformó en 1913, por causa de la exclusión de los *póilische idn* de *Linas Hatzédek*, institución fundada por inmigrantes "rusos" para brindar asistencia médica.<sup>84</sup> La interrupción del contacto con las comunidades en Europa Oriental debido a la Primera Guerra y el propósito de recaudar fondos para los judíos necesitados de Polonia fueron determinantes para la constitución en 1916 de una asociación denominada "*Poilish- Idisher Farband Agudas Ajim*".<sup>85</sup> Las tramas de sociabilidad endogrupal de la primera generación de inmigrantes fueron tejiendo los complejos institucionales de mutualismo regional de los *fareinen* o *landsmanshaftn*—asociaciones de paisanos de Lublin, de Bialystok, de Varsovia—. En una primera instancia los límites de su comunalización coincidían con la ciudad, *shtetl* o región de origen. Se constituyeron asimismo federaciones de inmigrantes de Polonia (como el *Poilisher Farband*, o Unión Israelita Polaca), Galitzia, Lituania, Besarabia.

En ellas los inmigrantes podían crear un microclima propio, en palabras de un entrevistado arribado en 1948: "*uno viene gringo y busca 'vi tzu váremen zif* (cómo abrigarse)." Como expresara Boruj Ismaj, fundador de *farein* de la ciudad de Wishkow, "*la propia familia en el alter heim fue arrancada de raíz, los paisanos representan o sustituyen la parentela que falta*".<sup>86</sup> Estas asociaciones de paisanos desarrollaron redes de cooperativas de crédito, centros de salud, bibliotecas; instituciones vinculadas con movimientos políticos (sionistas, bundistas, comunistas) que sostenían a su vez periódicos en idish, teatros judíos y, como modo de asegurar la continuidad generacional, escuelas y clubes socio-recreativos de la colectividad.

<sup>83</sup> S. Rollansky, "Tzu der gueshijte fun di *landsmanshaftn* in Argentine. Der íjes fun di grine in der grois-shtot Buenos Aires noj der kolonizatzie", *op. cit.*

<sup>84</sup> B. Ismaj, "Di *landsmanshaftn* zenen shuldik a jov", en *Ilustrirte Literarishe Bleter*, Año 29, Nros. 173-175, 1982, p. 6, traducción propia.

<sup>85</sup> "Federación judía polaca- Hermandad". Los judíos polacos, al organizarse como tales en Buenos Aires, se adelantaron a la proclamación de la República Polaca en 1918. Esto se explica porque bajo la autoridad zarista existía una entidad denominada "Reino de Polonia", más conocida como "Polonia del Congreso" (*Kongresówka*) creada en el Congreso de Viena de 1815.

<sup>86</sup> B. Ismaj, "Rol fun *landsmanshaftn* in idishn kultur-lebn", en *Ilustrirte Literarishe Bleter*, Año 27, Nros. 158-160, 1980, p. 7, traducción propia.



Sin embargo, según Rollansky<sup>87</sup>, en general los *landsmannfareinen* en su tendencia eran *klal-isróeldike* es decir, orientados a lo judío en general sin que primara la hegemonía de ningún partido político. En este punto coincide en su testimonio Shie Wrona<sup>88</sup>: “*nosotros formamos landsmanshaftn de cada país,... sin diferencias de religión, sin diferencias de concepto y compramos casas y llevamos una vida cultural... (con) rabinos, comunistas, anarquistas, no interesaba. Interesaba la nostalgia de la vida de nosotros*”.

En estas redes de sociabilidad étnica se ponen en juego –en términos de Max Weber– las relaciones asociativas de los inmigrantes, en virtud de las cuales la acción social está motivada de acuerdo con intereses racionales, así como sus relaciones comunales, en las que la acción social se basa en un sentimiento subjetivo de pertenencia. También se activan valores y motivaciones como la responsabilidad mutua, la solidaridad, la procura de contención, la familiaridad, el buen nombre, el prestigio. El prestigio se ponía en juego para convocar donantes para obras edilicias. Cuando comenzó a erigirse el edificio de la Escuela Scholem Alejem central se nombraron padrinos para la colocación de la piedra fundamental. Según refiere B. Ismaj: “*Finkelsztejn necesitaba un padrino para la piedra fundamental: [y fue] Abraham F., zapatero... Un domingo a la mañana cerraron varias calles, vinieron industriales textiles de Villa Crespo, y era toda gente de nuestro estilo, que llegaba de pueblitos y algunos hicieron plata y daban plata también. Plata ya tenían, kúbed (honor) querían. Y vieron el kúbed que le dieron a F., empezaron a dar plata a cambio del kúbed de figurar en el boi-komitet (comité de construcción). Era el primer shule que se construía*”.<sup>89</sup>

Al iniciarse la década de 1940 comenzaba a sentirse la necesidad de superar el nivel de organización parroquial de los paisanos de cada *shtetl* o pueblo en aras del *ishev* o colectividad más

<sup>87</sup> S. Rollansky, “Tzu der gueshijte fun di landsmanshaftn in Argentine. Der ijes fun di grine in der grois-shtot Buenos Aires noj der kolonizatzie”, *op. cit.*

<sup>88</sup> Entrevista del autor a Shie (Josué) Wrona, 2009. Se trata de un activista primero en el *farein* de Lomza, y en los últimos años en la Asociación de Residentes de Varsovia, integrante del ICUF. La afiliación ideológica y partidaria de las distintas asociaciones es un tema pendiente de mayor investigación.

<sup>89</sup> Boruj Ismaj, entrevista del autor, 2000.

abarcativa. En concreto, superar la adscripción en términos de *lodzer, várshever, bialistoker, byeyiner, vishkover, vengrover, mezhritcher, dyoloyiner, plotzker, lovitcher* (oriundos de Lodz, Varsovia, Bialystok y otras localidades), para construir una federación que nucleara a toda la judeidad polaca. El proceso de ampliación del marco étnico judío hacia la integración de una sola comunidad judeo-argentina se evidencia en el análisis de Wolf Bresler en 1941:

*"La organización que nuclea a las distintas agrupaciones de judíos polacos se destacó por su acción (superando) el antagonismo que había anteriormente entre judíos polacos y judíos de otros países. Todos los judíos tenemos una única y mancomunada tarea: organizar nuestra vida como judíos y como seres humanos en la gran y libre Argentina..."*<sup>90</sup>

Muchos de los inmigrantes habían suscrito en Europa Oriental a corrientes de pensamiento comunistas, bundistas o sionistas de izquierda en una tendencia que iba de la mano de procesos de secularización. En otros casos la toma de distancia respecto del judaísmo religioso acompañaba la polonización de sectores más prósperos como el de la familia de Bianka Zakrszewski, dueños de un molino y de silos de trigo y cebada en Woclawek *"Mis abuelos estaban totalmente asimilados. Hablaban entre ellos y con sus hijos en polaco. Mi abuela, en Navidad, preparaba un pequeño árbol y ante las protestas de mi abuelo, decía que era para la servidumbre. Mi abuelo no iba a la sinagoga"*.<sup>91</sup>

Quienes se mantenían en la observancia se aglutinaron en torno de sinagogas étnicas. En la década de 1930 existían en Once un *Póilisher Shil* (o Sinagoga Polaca), que tenía un *talmud-toire* (escuela religiosa), un *Shnaider Shil* (Sinagoga de los sastres) y el *Galitzianer Shil* (Sinagoga *Anshe Galitzia*), fundada por familias del *shtetl* de Feldshtin (cercano a Lemberg/ Lvov), que convocaba a los oriundos de esa región. Sus *mispáelim*<sup>92</sup> eran en su mayoría *cuénteniks* y aún asisten descendientes de las familias originales. En Villa Crespo se abrió después de la Segunda Guerra otra sinagoga polaca, donde arde una vela votiva en memoria de noventa y tres

<sup>90</sup> W. Bresler, "Póilische idn in undzer guezélshtaflejer lebn", en *Tzentral Farband fun Póilische Idn in Arguentine*, op. cit. traducción propia.

<sup>91</sup> Testimonio de Bianka Zakrszewski.

<sup>92</sup> Quienes concurren a orar.

jóvenes judías de un *Beis Iáacov*, seminario religioso en Polonia, que prefirieron envenenarse antes que ser objeto de abuso por los nazis. Al donar este memorial Súrele Faiferman, lo hizo "como un *kádish*"<sup>93</sup> para su familia muerta en la Shoá.<sup>94</sup>

### Ramas hachadas de un árbol frondoso

Poco antes del estallido de la Segunda Guerra, algunos inmigrantes lograron hacer un último esfuerzo por traer a sus familiares de Europa, gestionando una "llamada". Gregorio Segalis trajo a su madre de Lituania a costa de sacrificios personales: "(pensaba) 'hay un olor a comida...' miraba en la vidriera cómo dan vuelta los pollos... y no comía... y no viajaba en tranvía, ahorraba los 10 centavos para traer a mi madre". Sin embargo la mayor parte de los inmigrantes, como consecuencia de procesos de desproletarización y movilidad social y económica ascendente, se habían transformado en parte de la clase media argentina.<sup>95</sup> En términos generales, la neutralidad argentina durante la Segunda Guerra y la industrialización por sustitución de importaciones benefició a la economía del país y a estas capas medias. Por ejemplo, fabricantes de hilados y telas que abastecían al mercado argentino, tuvieron ocasión durante la guerra de abrirse al mercado exterior.<sup>96</sup> Desde mediados de la década de 1930 resultó para los inmigrantes cada vez más evidente el desfase entre sus condiciones de vida que mejoraban progresivamente en el nuevo hogar americano respecto de la situación de sus familiares en el viejo hogar europeo. En este proceso, los que emigraron se tornaron hijos pródigos que intentaron rescatar a sus familiares de Polonia y brindaron su apoyo material a sus comunidades de origen en la medida que les resultó posible y hasta la liquidación final de éstas en manos del nazismo.

<sup>93</sup> Oración en honor a los difuntos.

<sup>94</sup> Entrevistas del autor a Moishe Markel y a Szulem Laufer, 2009 y testimonio de Súrele Faiferman.

<sup>95</sup> Cfr. S. Schenkolewski Kroll, "Continuidad y cambio en las corrientes políticas del judaísmo del este y centro de Europa en su transición a América Latina, el caso de Argentina, siglo XX" en M. Malinowski y W. Miodunka (edit.), *Proceedings of the 50 International Congress of Americanists*, University of Warsaw, Varsovia, 2001, pp. 61-71.

<sup>96</sup> F. Trybriarz, *Villa Lynch en silencio*, op. cit., p. 55.

Convertidos en testigos impotentes de la aniquilación de sus comunidades de origen durante la Segunda Guerra, los inmigrantes pasaron a autodefinirse en términos de *mir mit lébn gueblibene* ("nosotros - los sobrevivientes"). "*Todos se sintieron huérfanos, como ramas hachadas de un hermoso árbol frondoso*". Después de la Shoá se crearon nuevos *fareinen* (asociaciones), que junto a los ya existentes se abocaron a la misión de traer a la Argentina a los *landslait* (paisanos) sobrevivientes. "*El judaísmo polaco quedó destruido. Por eso no fue desoído el clamor para no olvidar... y trasplantar a la Argentina la vida espiritual y tradicional de las comunidades aniquiladas de Polonia*".<sup>97</sup> En la posguerra se planteó: "*Y nosotros -¿qué hacemos para mantener la memoria para que al menos los shtetl judíos de arriba (del cielo) no sean olvidados?-. Nosotros lébn-gueblibene -[los que quedamos con vida]- hemos tomado el deber sagrado de no olvidar y no perdonar; de ser herederos de las comunidades tronchadas mientras vivamos*".<sup>98</sup>

La elaboración del trauma de la guerra y el genocidio se canalizó en la construcción social y material de un nuevo centro judío en la Argentina. Se observa un auge de fundación de instituciones y erección de edificios precisamente en los años de la Guerra y la Posguerra, con el propósito consciente de perpetuar el Viejo Hogar en la Argentina. En coincidencia con la bonanza de la economía argentina, es precisamente en esos años que tiene lugar la inauguración de un número importante de edificios de entidades judeo-argentinas: Hospital Israelita, Liga Israelita Argentina contra la Tuberculosis, Club Macabi, Escuela Scholem Alejem Central, Escuela Bialik de Villa Devoto, sinagoga y Escuela Tel Aviv N° 5 en Villa Lynch<sup>99</sup> y la sede de AMIA, entre otras instituciones emblemáticas.

<sup>97</sup> N. Lindman, "Ídishe landsmanshaftn in argentine", en AMIA, *Pinkas fun der kehile in Buenos Aires in ir 75 stn. Aniversar*, Buenos Aires, 1969, traducción propia. También se institucionalizaron redes transnacionales de judíos polacos: se organizó un Congreso Sudamericano de Judíos Polacos y se constituyó una Unión Mundial de Judíos Polacos.

<sup>98</sup> B. Ismaj, "Di landsmanshaftn zenen shuldik a jov", *op. cit.* traducción propia.

<sup>99</sup> Los hermanos Mendel e Isaías Zelcer, sobrevivientes polacos de la Shoá, llegaron en 1947 y junto a su hermano Kalman fundaron estas instituciones en Villa Lynch en 1950. F. Trybniarz, *Villa Lynch en silencio*, *op. cit.* p. 55.

En los sectores de la izquierda no sionista se dieron importantes pasos para su afianzamiento durante aquellos años: Hacia 1940 la comunidad judía de izquierda en Villa Lynch inauguraba el Centro Cultural y Deportivo I. L. Peretz<sup>100</sup>, institución que brindó un aporte sustancial en la conformación del ICUF (Federación de Entidades Culturales Judías).<sup>101</sup> En 1945 se proclamó la campaña para la construcción del teatro propio para el IFT (*Idish Folks Teater* - Teatro Popular Judío), que se había fundado en 1936. En 1945 se emprendió la construcción del edificio propio de la Escuela Laica Israelita Dr. Jaim Zhitlovsky. En 1945, la *Gezelshaft far Idish-Veltleje Shuln* (Sociedad pro Escuelas Laicas Israelitas), vinculada con el Bund, emprendió la construcción de una escuela en la calle Boulogne-sur-Mer.

Cuando en 1945 se inauguró el edificio de la *Jevre Kedishe Ashkenazi* (AMIA), Isaacov Wengrower, secretario de la Asociación, pronunció un discurso del cual resulta claro hasta qué punto los judíos argentinos eran conscientes de la necesidad histórica de erigir un nuevo centro propio de vida judía para relevar la posta del viejo hogar destruido:

*"Cuando ocurre que en una guerra cae el abanderado, lo sustituye el segundo, y después de él el tercero, y el cuarto, quienes levantan la bandera y luchan por ella, que simboliza la existencia nacional de los pueblos. Nosotros, la rama argentina del pueblo judío asesinado en Europa, estamos en la situación de aquellos combatientes por la bandera y debemos por ello orientar toda nuestra energía en pro de nuestra continuidad... La inauguración hoy del nuevo edificio de la Comunidad tiene que servir por eso como símbolo de la instalación en la Argentina de una vida social tradicional judía culturalmente rica, que hemos perdido en nuestros viejos hogares..."*<sup>102</sup>

<sup>100</sup> N. Visacovsky, "Los judíos textiles de Villa Lynch y el I.L. Peretz. Síntesis de institución judía, club de barrio y centro cultural" *op. cit.*, p. 1.

<sup>101</sup> Fundada en París en 1937 y en Bs. As. en 1941, con el objetivo principal de luchar contra el antisemitismo y el fascismo.

<sup>102</sup> En N. Zuker, *Ior-Buj fun ídishn íshev in argentíne*, Buenos Aires, 1945 (pp. 269-270), traducción propia.

El duelo comunitario se canalizó en la escritura de obras colectivas como los *izkor bijer* o libros recordatorios en los que se reconstruyen a través de la memoria muchos de los miles de pequeños pueblos y ciudades donde moraban las comunidades judías asesinadas. Un jalón importante en este proceso de memorialización es la iniciativa del *Poilisher Farband*, bajo la dirección de Marc Turkow, de iniciar la publicación de la colección titulada "*Dos poilishe idntum*" ("La judeidad polaca") monumento literario a un mundo que desapareció.<sup>103</sup>

Aniquilado en su mayor parte en el genocidio, el judaísmo polaco sobrevive en los moldes comunitarios, institucionales, políticos y educativos que continuaban funcionando a fines del siglo xx en la Diáspora y también en el Estado de Israel, y que dejaron una fuerte impronta en la historia y en el presente de la comunidad judía de Buenos Aires.

<sup>103</sup> Su redactor, Marc Turkow, fue escritor, periodista y activista en la Polonia de entreguerras. Había inmigrado a la Argentina en 1939 y llegó a ser vicepresidente de la Unión Mundial de Judíos Polacos.

# **Las identidades judeoalemanas. Alemanes antinazis y judíos de habla alemana en Buenos Aires durante la Segunda Guerra Mundial**

*Germán C. Friedmann*

## **Presentación**

Este trabajo estudia los contactos entablados por la agrupación de germanos, parlantes antinazis conformada en Buenos Aires, *Das Andere Deutschland (DAD)*, integrada por algunas personas que debieron abandonar el continente europeo por lo que los nazis consideraron motivos "raciales", aunque ellos se reivindicaban ante todo como representantes de la "verdadera" Alemania, con otros emigrados, judíos germano parlantes. Específicamente se analizan las relaciones entre *DAD* y la publicación *Jüdische Wochenschau*—editada en Buenos Aires y autodefinida como el periódico judeoalemán más importante de Sudamérica— y se da cuenta de cómo en los vínculos generalmente conflictivos entre estos dos grupos, así como en las variadas posturas presentes en el interior de *DAD*, pueden observarse distintas concepciones de la identidad judía alemana detrás de las cuales descansan diversas ideas acerca de qué es una nación. Se examinan las diferentes trayectorias de algunas personas que se autopercebían como judías y que se vincularon con *DAD*. A través de ellas aborda el análisis de los procesos de identificación colectiva, siempre en permanente construcción y reconfiguración. El trabajo finaliza con el análisis de la experiencia vivida por algunos individuos que "se hicieron alemanes" y otros que "se hicieron judíos" a partir de una sumatoria de circunstancias políticas y sociales del contexto local y mundial, que originaron procesos de identificación diferentes en diversas personas.

## **La otra Alemania va al teatro**

En 1937 se fundó en Buenos Aires la organización *DAD*, integrada por un grupo de exiliados políticos alemanes y austriacos

opositores al régimen nacionalsocialista que pertenecían a una amplia constelación de fuerzas de izquierda, y por germanoparlantes establecidos en la Argentina de distintas extracciones políticas, sociales y religiosas.<sup>1</sup> Sus integrantes se postulaban como portavoces de la "verdadera" Alemania, representada en el imaginario de la agrupación como la patria tolerante, pacífica y humanista de Goethe, Lessing, Schiller y Beethoven, portadora de los valores democráticos y emancipadores de la Revolución Francesa. Los miembros del grupo apelaban a la conciencia y responsabilidad de "los alemanes de buena voluntad" para defender la cultura y los valores de esta "verdadera" Alemania.<sup>2</sup> Organizaron y dirigieron una amplia red de actividades, entre las que se destacaba la ayuda económica y laboral destinada tanto a los refugiados de la Alemania nazi como a los alemanes residentes en la Argentina que fueron apartados de las diferentes asociaciones de la comunidad alineadas tras el *Tercer Reich*. Se destacaron también por ejercer una intensa difusión de las atrocidades cometidas por el nazismo en Europa y de las acciones de diversas agrupaciones nazis en la Argentina.<sup>3</sup> Además de las actividades de carácter político y solidario, dentro de *DAD* tuvieron también gran importancia las de orden cultural, que eran concebidas en la tradición política del socialismo alemán como otras tantas dimensiones del trabajo más específicamente político.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Los fundadores y miembros más activos de *DAD* militaron en Alemania en el Partido Socialdemócrata (como la ya por entonces experimentada política Oda Olberg-Lerda y el abogado Curt Damerau); en el Partido Socialista Alemán de los Trabajadores; fundado por el ex diputado en el Reichstag August siemens, que jugó un papel fundamental en *DAD*; y en el Partido Comunista Alemán (como Erich Bunke, líder del grupo idiomático alemán del *PCA* y padre de Tania la guerrillera, quien murió en Bolivia peleando junto al Che).

<sup>2</sup> Aunque en un grupo comprendido por personas de diversa procedencia, las observaciones sobre la naturaleza del nazismo y su relación con la historia alemana fueron muy diferentes, en su discurso *DAD* expresaba que el *Tercer Reich* no representaba el espíritu de la "verdadera Alemania", cuyos poetas, filósofos y músicos habrían evocado la admiración del mundo entero. Ante la ineludible existencia de la Alemania nazi pretendía representar ante la opinión pública a aquella "otra Alemania", que postulaban como más auténtica.

<sup>3</sup> Friedmann, Germán, *Das Andere Deutschland. La Otra Alemania en la Argentina. Germanoparlantes antinazis en Buenos Aires, 1937-1948*. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2007.

<sup>4</sup> Lidtke, Vernon L. (1985) *The Alternative Culture. Socialist Labor in Imperial Germany*, Oxford University Press, Nueva York.



Muchos de los miembros más activos de aquella asociación realizaron diversos encuentros que sirvieron a la discusión e información política y cultural, y escribieron artículos en diarios y revistas de la colectividad. Algunos integrantes de DAD publicaron libros y otros conformaron el *Freie Deutsche Bühne* (Teatro Libre Alemán), que presentó el 20 de abril de 1940 la primera de alrededor de 750 representaciones llevadas a cabo en diez años. Esta organización teatral jugó un rol importantísimo como ámbito de diversión y socialización para el público de habla alemana.<sup>5</sup> La presentación de la compañía y las siguientes puestas en escena tuvieron en un comienzo gran repercusión y fueron objeto de elogiosos comentarios en las principales publicaciones antifascistas de Buenos Aires, no sólo en las impresas en idioma alemán, sino también en periódicos de importante tirada a nivel nacional como *La Nación*, *La Prensa*, *Crítica* y *Noticias Gráficas*.

Sin embargo, el periódico de la agrupación DAD, que había celebrado el surgimiento del teatro como una "victoria en el frente cultural", lamentó, ya en el mismo año de su presentación, que aquél "tenga tan pocos problemas y opiniones políticas".<sup>6</sup> Mientras tanto, las críticas del *Jüdische Wochenschau* demandaban la introducción de más obras relacionadas con la vida judía y menos con el ámbito alemán. Basándose en que la mayor parte de su público era judía, el *Jüdische Wochenschau* exigió, desde los inicios de la primera temporada del *Freie Deutsche Bühne*, más representaciones relacionadas con el judaísmo en su repertorio y consideró que los artistas judíos de la agrupación teatral debían incorporarse a instituciones judías.<sup>7</sup>

Así, mientras que para DAD las obras de entretenimiento debían constituir una fase transitoria hacia un claro compromiso político con la izquierda alemana, en la concepción del *Jüdische Wochenschau* el "carácter alemán" era el momento transicional que constituía un

<sup>5</sup> Friedmann, Germán, "La cultura en el exilio alemán antinazi. El *Freie Deutsche Bühne* de Buenos Aires, 1940-1948", en Anuario IEHS, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro, Tandil, No. 24, 2009. (En prensa)

<sup>6</sup> "Ein Sieg auf der Kulturfront", en DAD, No. 29, 15 de agosto de 1940, p. 14.

<sup>7</sup> La inmensa mayoría de las personas de habla alemana que arribaron a la Argentina a fines de la década de 1930 y principios de la de 1940 eran, lo que la bibliografía denomina, reproduciendo el discurso de la época, "refugiados raciales". Esta categoría —que dice más acerca de quien la esgrime que de aquellos a quien pretende describir— ha sido aplicada a un grupo muy variado de personas, cuyos miembros, excepto la incriminación de origen del nazismo, a menudo no tenían ningún punto de contacto.

mal necesario para desembocar en una etapa superadora judaica. De esta manera, el *Freie Deutsche Bühne* fue objeto de constantes tironeos por parte de quienes pretendían hacer de su escenario un ámbito de socialización judía o alemana de izquierda.

Detrás de estos reclamos se percibe un conflicto más amplio dentro del ambiente germanoparlante que fue protagonizado por DAD y el periódico *Jüdische Wochenschau*. Conocido en castellano como Semanario Israelita, y autoproclamado como el vocero de los judíos de habla alemana, el *Jüdische Wochenschau* apareció por primera vez el 26 de abril de 1940. Estuvo dirigido por Hardi Swarsenski, un abogado que se estableció en Buenos Aires en 1939, luego de verse privado de ejercer su profesión en su Alemania natal; y Günther Friedländer, un rabino de la comunidad de Berlín que, desde 1938, se desempeñaba como periodista independiente.<sup>8</sup> Esta publicación se fijó el objetivo de remediar lo que consideraba el déficit de información de la prensa diaria argentina en las cuestiones pertinentes a la "temática judía". En este sentido, además de ocuparse del aspecto religioso, el periódico se propuso trabajar en favor del mantenimiento del patrimonio cultural de la *Judentum* (judicidad).<sup>9</sup>

Desde las páginas del *Jüdische Wochenschau* se apelaba a los judíos germanoparlantes a "volver a sus orígenes". Este "retorno" presentaba distintas formas. Así, mientras que algunos artículos publicados en el periódico propugnaban por una rápida integración a la nueva patria argentina, otros compartían la posición adoptada por sus directores, para quienes la cuestión judía podría ser solucionada solamente con la creación de un estado judío estable. Esta última terminaría por prevalecer.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Röder, Werner y Strauss, Herbert A. (comp.) *Biographisches Handbuch der deutschsprachigen Emigration nach 1933*, Vol. 1, Munich, Paris, Londres, Nueva York, K. G.- Saur., 1980, pp., 198 y 751.

<sup>9</sup> *Jüdische Wochenschau*, N° 1, 26 de abril de 1940, p. 19.

<sup>10</sup> Este aspecto fue resaltado por Liselotte Maas, quien en su estudio sobre la prensa alemana antinazi en el exilio ha señalado que el *Jüdische Wochenschau* se diferenció tanto del diario *Argentinisches Tageblatt*, que favorecía la emigración a la Argentina, como de la publicación neoyorkina *Aufbau*, que apoyaba la "americanización" de los refugiados judíos. Ver Maas, Liselotte, *Deutsche Exilpresse in Lateinamerika*, Francfort del Meno, Buchhändler-Vereinigung, 1978.

## La izquierda alemana ante los emigrantes judíos y el antisemitismo nacionalsocialista

La *Kristallnacht* (Noche de los Cristales) del 9 de noviembre de 1938 provocó la primera referencia directa de *DAD* al antisemitismo nacionalsocialista. En un artículo titulado "nuestra toma de posición ante los pogromos nazis" la agrupación condenó abiertamente las violentas acciones cometidas contra los judíos. Sin embargo indicó con mayor énfasis que aquellos no eran los únicos perseguidos en Alemania y subrayó los "aún más terribles vejámenes" que debían "soportar los enemigos políticos de los nazis".<sup>11</sup> Los miembros de *DAD* consideraban que en los análisis de la prensa internacional existía una sobrevaloración del antisemitismo en desmedro de las actividades realizadas por la resistencia alemana, y lamentaban la escasa información que poseía la opinión pública mundial sobre las acciones llevadas a cabo por la oposición a Hitler. En su columna semanal del *Argentinisches Tageblatt* señalaron que

"Las nuevas infamias contra los judíos son sólo un capítulo del presidio, del infierno en el que el régimen nazi ha transformado a Alemania. Lo que les sucede a los judíos lo padecen, desde hace años, también, los socialistas y demócratas, comunistas y nacional-alemanes [militantes del Partido Nacional Alemán], católicos y protestantes".<sup>12</sup>

Esta postura no fue privativa de los emigrados políticos en Buenos Aires. Poco tiempo antes, también Heinrich Mann, desde su exilio parisiense, había reconocido la necesidad de denunciar los sufrimientos padecidos por los judíos, pero lamentaba que la propaganda de la emigración insistiera exclusivamente en las persecuciones antisemitas y no reconociera de la misma manera la labor de los opositores políticos.<sup>13</sup> Desde *DAD* no sólo se tendía

<sup>11</sup> "Unsere Stellungnahme zu den Naziprograme", *DAD*, N° 8, 1 de diciembre de 1938, p. 1.

<sup>12</sup> "Die neue Schandtat gegen die Juden sind nur ein Kapitel aus den Zuchthaus, aus der Hölle, in die das Naziregime Deutschland verwandelt hat... Was den Juden widerfährt, das erleiden seit Jahren auch Sozialisten und Demokraten, Kommunisten und Deutschnationale, Katholiken und Protestanten". Ver "Zwei Weinachtsbotschaften", en *Argentinisches Tageblatt*, 26 de diciembre de 1938, p. 5.

<sup>13</sup> Mann, Heinrich, *Verteidigung der Kultur*, Hamburgo, Claasen, 1960.

a resaltar el hecho de que los judíos sufrían simplemente lo que muchos militantes políticos habían padecido previamente durante años de persecución, sino que también se acusaba a los primeros de mantener una actitud pasiva frente al régimen dominante en Alemania.<sup>14</sup> Muchos de los integrantes más activos de DAD se consideraban parte de una emigración política que continuaba su lucha contra Hitler en el exilio y se diferenciaban explícitamente de los judíos alemanes que habían sido perseguidos por motivos "raciales", a quienes contemplaban como "apolíticos". Este supuesto "apoliticismo" —que, sin embargo, en muchos casos constituía una activa intervención política en favor de la conformación de una identidad étnico-nacional judía— sería constantemente cuestionado por los exiliados "políticos", quienes se sentían separados por motivos ideológicos de aquella emigración judía "racial" que, a pesar del exilio, no habría adoptado una militante posición antinazi. Aquel reproche es similar en su esencia a la imputación que propinará —como se verá más adelante— el *Jüdische Wochenschau* a aquellos judíos que, a pesar de las atrocidades cometidas por los alemanes, insistían en declararse portavoces de la "otra Alemania" y tampoco habrían adquirido una conciencia judía.

La fuerte crítica al "apoliticismo" de los judeoalemanes tampoco fue una posición exclusiva de los militantes antinazis radicados en la Argentina. Muchos exiliados políticos refugiados en Europa y América del Norte rechazaron ser identificados con esa emigración judía "racial" de la que se sentían profundamente distanciados, pues condenaban la actitud de aquellos emigrantes —a los que consideraban provenientes de la pequeña o de la gran burguesía— que, a pesar de

<sup>14</sup> Esta percepción fue aún más acentuada debido a que algunas instituciones judías germanoparlantes, como la *Hilfverein Deutschprechender Juden*, consideraban que la participación política de personas de confesión hebrea en la Alemania de la primera posguerra había resultado nefasta para el conjunto de la comunidad judía, por lo que en la Argentina tomaba una postura totalmente apolítica, exigiendo de sus miembros la misma abstención pública. Por el contrario, a fines de la década de 1930 y principios de la siguiente, muchos integrantes de la DAD formaron el ala alemana del vasto movimiento antifascista local que nucleó a militantes e intelectuales provenientes de diversos sectores políticos y culturales, dando origen a varias agrupaciones. Entre otros, Clément Moreau participó en la *Asociación de Intelectuales, Artistas, Periodistas y Escritores*, Alfred Dang en el *Comité contra el Racismo y el Antisemitismo*, y Ernesto Alemann, en *Acción Argentina*.

haber experimentado la persecución y el destierro, no habrían adquirido la más mínima conciencia política.<sup>15</sup> Desde esta perspectiva, la supuesta ausencia de toda conciencia política en una parte considerable de los judíos se explicaba por su condición de hombres de negocios que hasta el último momento habían anhelado un compromiso posible con la Alemania de Hitler frente a la cual no sentían ningún rechazo por razones puramente económicas. Además de la equiparación del compromiso o la conciencia política con la militancia de izquierda, detrás de esta concepción se divisa una identificación entre un grupo de personas que eran percibidas como una nación o una raza y una clase social. Esta asociación de la figura del judío con el burgués capitalista, que era parte del "sentido común" europeo occidental no era extraña, desde luego, a muchos de los partidarios del socialismo alemán desde el momento mismo de su surgimiento. El propio Marx anunció en 1844 que el judaísmo, al que identificaba con la burguesía, había alcanzado la dominación universal.

"No busquemos el secreto del judío en su religión, busquemos el misterio de la religión en el judío real. ¿Cuál es el fundamento terrenal del judaísmo? La necesidad práctica, el interés egoísta. ¿Cuál es el culto terrenal del judío? La usura. ¿Cuál su dios terrenal? El dinero. Pues bien, la emancipación de la usura y del dinero, y por consecuencia del judaísmo real y práctico, sería la autodeterminación de nuestro tiempo... En cuanto la sociedad logre suprimir la esencia empírica del judaísmo, la usura y sus premisas, se hace imposible el judío, porque su conciencia ya no tiene objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica, se humaniza, porque el conflicto entre la existencia material individual y la existencia genérica del hombre se habrá superado. La emancipación social del judío es la emancipación de la sociedad del judaísmo".<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Entre otros, Lion Feuchtwanger, Anna Seghers, Klaus Mann y A. Döblin condenaron lo que ellos consideraban una actitud no comprometida de los emigrantes judíos.

<sup>16</sup> "Suchen wir das Geheimnis des Juden nicht in seiner Religion, sondern suchen wir das Geheimnis der Religion im wirklichen Juden. Welches ist der weltliche Grund des Judentums? Das praktische Bedürfnis, der Eigennutz. Welches ist der weltliche Kultus des Juden? Der Schacher. Welches ist sein weltlicher Gott? Das Geld. Nun wohl! Die Emanzipation vom Schacher und vom Geld, also vom praktischen, realen Judentum wäre die Selbstemanzipation unsrer Zeit... Sobald es der Gesellschaft gelingt, das empirische Wesen des Judentums, den Schacher und seine Voraussetzungen aufzuheben, ist der

Desde luego que entre esta cita del ensayo "Sobre la cuestión judía" de Karl Marx y la "solución final" al judaísmo europeo implementada por el nazismo hay una distancia de un siglo. Aquella frase arrancada de su contexto podría indicar una errónea posición antisemita —aunque no antijudía— de Marx y colocarlo como un hito en la historia que irremediablemente llevaría al genocidio de mediados del siglo xx. En efecto, esta apreciación equivocada, producto de una lectura que percibe a las discusiones sobre la cuestión judía de la primera mitad del siglo xix a la luz del antisemitismo moderno, ha sido realizada por diversos autores.<sup>17</sup> Sin embargo, aquella interpretación ahistórica de las palabras de Marx que finalizaría instalándolo en una posición antisemita no invalida el hecho de que aquellas palabras pudieron ser reinterpretadas en esa clave por la masa de militantes de la izquierda alemana que experimentó los mismos vaivenes y se crió en el mismo clima intelectual que el resto de la sociedad centroeuropea.

En las últimas décadas del siglo xix se produjo la reelaboración de un antijudaísmo tradicional de base religiosa en el antisemitismo moderno caracterizado por una interpretación en clave racial.<sup>18</sup> Esta transformación constituyó un punto de inflexión en la historia del prolongado y complejo fenómeno del antijudaísmo europeo, pues se pasó de un rechazo a los judíos por cuestiones religiosas, que permitía la tolerancia si decidían convertirse, a un odio ontológico radicado en su mismo ser, por causa de su "raza", lo que excluía cualquier posibilidad de conversión.

La creciente identificación entre los conceptos de nación y raza, por entonces común en el occidente europeo, transformaba en extranjeras a aquellas personas de tradición o religión judía

---

Jude unmöglich geworden, weil sein Bewußtsein keinen Gegenstand mehr hat, weil die subjektive Basis des Judentums, das praktische Bedürfnis vermenschlicht, weil der Konflikt der individuell-sinnlichen Existenz mit der Gattungsexistenz des Menschen aufgehoben ist. Die gesellschaftliche Emanzipation des Juden ist die Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum". Marx, Karl, *Zur Judenfrage*, MEW 1, Berlin oriental, Dietz-Verlag 1970: 372).

<sup>17</sup> Traverso, Enzo, *Los marxistas y la cuestión judía*, Ediciones Del Valle, Buenos Aires, 1996, pp. 48-49.

<sup>18</sup> Mosse, Georges, *Toward The Final Solution. A History of European Racism*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1985.

que habitaban en los diversos países. Aunque en un principio las constataciones pretendidamente científicas sobre una raza hebrea no implicaran necesariamente la adopción de una postura antisemita (ni racista pro judía), el traspaso de la "cuestión judía" al ámbito biológico permitió que las peculiaridades económicas y sociales de algunos integrantes de ese heterogéneo grupo dejaran de analizarse desde la causalidad histórica y pasaran a concebirse como cualidades propias de su misma naturaleza.

La concepción del judío apátrida extranjero partícipe de una invasión se sumaba a su identificación con el burgués-capitalista.<sup>19</sup> La fuerte tradición antisemita reinante en el espacio germanoparlante se vio aún más radicalizada después de la derrota en la Gran Guerra y, particularmente en Alemania, durante la tambaleante república de Weimar. En aquellos años el antisemitismo, el nacionalismo virulento y la concepción de una humanidad dividida en razas estaban ampliamente extendidos en el pensamiento occidental –y particularmente en el ámbito germanoparlante– más allá de cualquier ideología política.

En 1923, en el mismo año en que desde la prisión de Landsberg tomaba forma el libro *Mi Lucha*, que posteriormente sería la Biblia del nacionalsocialismo, la entonces dirigente del Partido Comunista de Alemania, Ruth Fischer, pronunció un discurso durante la campaña que la llevaría al *Reichstag* en el que instaba a su auditorio, constituido por un grupo de estudiantes berlineses, a colgar a los "capitalistas judíos", señalando que cualquiera que luchara contra ellos sería un combatiente de clase.<sup>20</sup> Dos décadas más tarde, cuando desde su exilio mexicano el dirigente comunista Paul Merker sostuvo que un futuro gobierno alemán debía indemnizar económicamente a los judíos emigrados, se encontró con la negativa de muchos de sus camaradas exiliados a "devolver sus millones a los banqueros judíos".<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Furet, François, *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, FCE, México, 1995, pp. 56-59.

<sup>20</sup> Flechtheim, O. K., *Le parti communiste allemand*, Maspéro, Paris, 1972, p. 119.

<sup>21</sup> Pohle, Fritz, "Alemania Libre y sionismo. Política de alianza de los exiliados comunistas hacia la emigración judía", en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 4, N° 11, Buenos Aires, IDES, 1989, p. 65.

Debe destacarse que, a pesar de que en la propaganda nazi los judíos estuvieron fundamentalmente asociados al bolcheviquismo y aunque con la consolidación del Tercer Reich se fueron abandonando paulatinamente las ideas de realizar una nacionalización de los *trusts*, una reforma agraria radical y de permitir la participación obrera en los beneficios de las empresas, el anticapitalismo –y su explícita asociación con el antisemitismo– fue también uno de los postulados de la etapa movimientista del nazismo.<sup>22</sup> Como ya se ha visto, una parte importante de los militantes más activos de *DAD* habían sido formados en el seno del Partido Socialdemócrata de Alemania, cuyos adherentes eran probablemente los menos antisemitas de una sociedad que, sin embargo, contaba con fuertes prejuicios antijudíos.

### **Las disputas entre *DAD* y el periódico *Jüdische Wochenschau***

El *Jüdische Wochenschau* criticó desde sus comienzos a la agrupación *DAD* por la distinción que ésta realizaba entre los exiliados políticos activamente comprometidos y los apolíticos emigrantes judíos. Para el semanario, esta separación ignoraba las verdaderas diferencias entre aquellos que dejaron su patria por cuestiones políticas y quienes fueron perseguidos por motivos raciales. En este sentido subrayaba muy claramente sus discrepancias con los emigrados políticos al señalar que como “no fue el alemán, sino el judío el que ha sido atacado”, debía revalorarse “este segundo aspecto, demasiado descuidado”, y manifestaba que solamente “el regreso al espíritu judío y a la actitud judía” podría “superar la fractura que fue causada a nuestra vida”.<sup>23</sup>

La respuesta de *DAD* no se hizo esperar. La agrupación condenó violentamente lo que percibió como una postura de rechazo a Alemania de importantes sectores judíos germanoparlantes y

<sup>22</sup> Bracher, Karl, *La dictadura alemana*, Alianza, Madrid, 1973.

<sup>23</sup> *Jüdische Wochenschau*, N° 6, 31 de mayo de 1940, p. 8.



lamentó que la mayor parte de la inmigración hebrea en la Argentina practicara "la política del avestruz". Se afirmó que los inmigrantes judíos tenían una "ceguera suicida" al considerar que su distanciamiento de una militancia política activa les aseguraría estar a salvo de las intimidaciones nacionalsocialistas. Por el contrario, *DAD* consideró que aquella actitud no haría más que allanar el camino a los partidarios de Hitler, por lo que los peligros amenazarían a los judíos igualmente en el continente sudamericano.<sup>24</sup>

En ocasión del cuarto aniversario de la "Noche de los Cristales", el director de *DAD*, August Siemsen, realizó una reseña histórica sobre el desarrollo del antisemitismo que pretendía demostrar que aquel fenómeno no constituía una especificidad alemana. Siemsen subrayó que como "los trabajadores alemanes nunca fueron antisemitas", Hitler debió buscar a "sus asesinos y camorristas entre el lumpenproletariado, la amargada pequeña burguesía y la pauperizada juventud". Sin embargo, sostuvo que en algunos círculos de la burguesía alemana existía una animadversión hacia los judíos porque veían en ellos a los principales responsables de sus dificultades económicas, en vez de reconocer al verdadero culpable que habría sido el capitalismo. Por esta razón, se preguntaba Siemsen en forma retórica: "¿No es mejor que los judíos luchen para la superación de una sociedad de clases que en esencia explota, oprime y maltrata a los débiles?"<sup>25</sup>

Pocos días después de la realización de aquel encuentro en el que los alemanes antinazis recordaron a la *Kristallnacht*, el *Jüdische Wochenschau* solicitó a sus lectores revisar el proceso de asimilación de sus padres o sus abuelos, y renunciar al compromiso político con Alemania, frente a la cual, después de la experiencia del Tercer Reich, deberían establecer una separación definitiva.<sup>26</sup> Esta postura de tajante diferenciación se vio claramente fortalecida hacia finales de 1942 y principios de 1943, cuando comenzaron a difundirse las primeras

<sup>24</sup> *Argentinisches Wochenblatt*, 1 de junio de 1940, p. 5.

<sup>25</sup> "Ist es nicht besser, als Jude für die Überwindung einer Klassengesellschaft zu kämpfen, die Ihrem Wesen nach die Schwachen ausbeutet, unterdrückt und misshandelt? Ver "Jüdische Einwanderer und deutsche Demokraten", *DAD*, N° 57, 19 de diciembre de 1942, p. 12.

<sup>26</sup> Maas, L., *Handbuch der deutschsprachigen Exilpresse*, Munich-Viena, Carl Hanser Verlag, 1976, p. 336.

noticias acerca del genocidio y se consolidó el resentimiento antialemán entre los núcleos de judíos emigrados, dirigiéndose también a los exiliados germanos antinazis que pretendían representar a una Alemania distinta a la nacionalsocialista.<sup>27</sup>

En este contexto, a finales de enero de 1943, *DAD* organizó en Montevideo el "Congreso de los Alemanes Antifascistas de América del Sur", que entre sus objetivos pretendía manifestar a la opinión pública continental la existencia de alemanes activamente opuestos al nazismo. Diversos representantes del exilio germano y organizaciones políticas de todo el mundo enviaron sus palabras de adhesión a este acontecimiento. Muchas de estas expresiones de apoyo fueron publicadas en la revista de la agrupación *DAD* que, no obstante, no se limitó a divulgar solamente las referencias solidarias. Así, en una sección titulada "Las voces de los enemigos" se reprodujeron extractos de notas y comentarios realizados por diversos opositores al encuentro montevideano.<sup>28</sup> Junto a una declaración de Joseph Goebbels que caracterizaba despectivamente al congreso de los alemanes antinazis como una reunión de "emigrantes judeocomunistas", aparecía una nota de *El Pampero* que también hacía referencia al encuentro organizado en Montevideo, ciudad a la que aquel periódico definía en forma irónica como la "catedral del libre pensamiento republicano e izquierdista".<sup>29</sup> La publicación dirigida por Enrique Osés informó sobre una denuncia realizada por un diario mexicano que, luego de describir a las diversas organizaciones alemanas antinazis como agrupaciones desleales que constituían avanzadas de la "Quinta Columna", advertía: "si rascáis al alemán, encontraréis al nazi". *El Pampero* detalló sarcásticamente el supuesto revuelo que estas declaraciones habían provocado en las "filas democráticas" uruguayas a las que no sólo recomendaba adquirir "numerosos adminículos

<sup>27</sup> Desde finales de 1942 el *Jüdische Wochenschau* informó constantemente sobre el exterminio de los judíos en Alemania y en las zonas ocupadas por la *Wehrmacht*.

<sup>28</sup> "Die Stimmen der Gegner", en *DAD*, No. 61, 20 de marzo de 1943, p. 15.

<sup>29</sup> El periódico *El Pampero* apareció a fines de 1939. Dirigido por Enrique Osés, se caracterizó por un fuerte antisemitismo y contó con una tirada de más de 40.000 ejemplares diarios. Según Heinrich Volberg, quien fuera funcionario del nazismo en la Argentina, esta publicación estaba subsidiada por fondos de la embajada alemana en Buenos Aires. Ver Volberg, Heinrich, *Auslandsdeutschum und Drittes Reich: der Fall Argentinien*, Colonia-Viena, Böhlau, 1981, p. IX.

rascadores para cumplir el pedido del diario mejicano", sino también agregar "un poco de agua y jabón, pues aunque no se descubra al nazi, se descubrirá al menos la piel de esos judíos acostumbradamente recubierta por una gruesa capa de roña".<sup>30</sup>

Además de las expresiones de Goebbels y de *El Pampero*, que recalcaban la "demoníaca" presencia judía en la reunión antifascista, entre "las voces enemigas" de *DAD* se destacaba un muy duro artículo publicado por el *Jüdische Wochenschau*, el 5 de febrero de 1943:

"En Montevideo se desarrolla un congreso denominado 'Congreso de las alemanes antifascistas'. Sus participantes, con una gran vanidad, han hecho mucho alboroto. Grupos de treinta miembros judíos y dos no judíos se comportan repentinamente como representantes de la verdadera Alemania, mujeres judías no se avergüenzan de recurrir a un diario y hacer una declaración que comienza con las palabras: 'Nosotras, mujeres alemanas...' ¿Quién puede mirar a los ojos a un alemán sin sospechar que también él es uno de los asesinos? ¿Que él, como todos los demás, ha violado a mujeres judías delante de sus hijos y esposos?... ¿Quién puede darle la mano a un alemán sin sospechar que nuestra sangre esté pegada a ella?... ¿Con esta gente debemos construir una vez más una vida en común?... ¡Cuánta desconsideración, cuánta desidia, cuánta estupidez y cuánta falta de carácter son necesarias para que un judío, en vistas de semejantes hechos, defienda la causa de los alemanes! ¡Preguntad a los franceses si hacen alguna diferencia entre los 'allemands' y los 'boches'!... ¿Quién os obliga a encontrar, entre los alemanes, a aquellos que no hayan asesinado? La mayoría lo ha hecho, lo ha consentido o lo ha tolerado... Les aconsejamos (a los judíos participantes del congreso): Permanezcan en Montevideo y pronuncien discursos tan largos como gusten. Pero no se atrevan a volver a Europa... Y no olviden: **También nosotros, judíos alemanes, llegaremos al extremo de tratar a nuestros traidores como ellos lo merecen**".<sup>31</sup>

<sup>30</sup> "El Pampero", en *DAD*, N° 61, 20 de marzo de 1943, p. 15.

<sup>31</sup> "In Montevideo tragt ein Kongress, der sich 'Kongress der antifaschisten Deutschen' nennt. Die Kongressteilnehmer haben in nicht geringer Eitelkeit viel Aufhebens von sich gemacht. Grüppchen mit dreissig jüdischen und zwei nichtjüdischen Mitgliedern gebärden sich da plötzlich als Vertreter des wahren Deutschland, jüdische Frauen schämen sich nicht, eine Zeitung aufzusuchen und dort eien Erklärung abzugeben, die mit der Worten 'Wir Deutschen Frauen' beginnt... Wer könnte einem Deutschen in die Augen sehen ohne den Verdacht,

## Yo soy judío

Algunos trabajos que centraron su atención sobre el exilio alemán en América Latina o sobre la comunidad alemana en la Argentina han considerado a los refugiados políticos antinazis como un grupo aislado tanto de una comunidad alemana exitosamente cooptada por el nazismo como de los alemanes perseguidos por cuestiones "raciales". Han recalcado que los judíos no estaban integrados a *DAD*, basándose en el argumento de que los estatutos de las asociaciones de asistencia judías no incluían la asistencia de los gentiles.<sup>32</sup> Sin embargo, esto no impidió, desde luego, que dentro de *DAD* hubiese individuos que se percibían a sí mismos como judíos y que además reivindicaban una Alemania diferente.

*DAD* estuvo conformada por algunas personas que debieron abandonar el continente europeo por lo que los nazis consideraron motivos "raciales" aunque ellas se reivindicaban, en primer lugar, como representantes de la "verdadera" Alemania. Como se ha visto, esto no fue ignorado por la nota del *Jüdische Wochenschau*

---

dass auch er einer der Mörder ist? Dass er, wie alle anderen, jüdische Frauen im Angesicht ihrer Kinder und ihere Männer schändete?... Wer kann einem Deutschen noch die Hand geben ohne die Angst, dass unser Blut an dieser Hand klebt?... Mit diesem Menschen sollen wir noch einmal ein gemeinsames Leben aufbauen?... Wieviel Gedankenlosigkeit, wieviel Trägheit des Herzens, wieviel Dummheit und wieviel Gesinnungslosigkeit gehört dazu, dass ein Jude angesichts solcher Dinge die Sache der Deutschen verteidigt! Fragt einen Franzosen, ob er einen Unterschied macht zwischen de 'Allemands' und den 'Boches'!... Wer verpflichtet euch, diejenigen unter Deutschen zu finden, die nicht gemordet haben? Die Mehrheit has es getan, hat zesehen ha es geduldet... Wir raten ihnen (d.h. den jüdischen Teilnehmern des Kongresses): bleibt in Montevideo und haltet dort so lange Reden, wie euch Spass macht. Lasst es euch aber nicht einfallen, etwa nach Europa zurückzukehren...Und vergesst nicht: **auch wir deutschen Juden werden noch so weit kommen, unsere Vertreter so zu behandeln, wie sie es verdienen**". Ver "Die Stimmen der Gegner", en *DAD*, No. 61, 20 de marzo de 1943, p. 15.

<sup>32</sup> Véase Jakisch, Carlota, *El nazismo y los refugiados alemanes en la Argentina, 1933-1945*, Ed. de Belgrano, Buenos Aires, 1989; Newton, Ronald C., *El cuarto lado del triángulo. La "amenaza nazi" en la Argentina*, Sudamericana, Buenos Aires, 1997; Bankier, David (1989) "Los exiliados alemanes y los refugiados judíos centroeuropeos en la Argentina y Uruguay", en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 4, No. 11, Buenos Aires, IDES, 1989, pp. 49-60.

que coincidiría con el periódico *El Pampero* y con Joseph Goebbels en caracterizar de "demoníaca" a la presencia de los asistentes judíos al referido Congreso antifascista de Montevideo aunque, desde luego, por otros motivos. Estas interpretaciones no diferían en su naturaleza, pues consideraban la existencia de una "esencia" judía o alemana que las hacía mutuamente irreconciliables. Para ambas, el "judío" era extraño al pueblo alemán y no debía permanecer en el país.

La concepción del judaísmo como una realidad eterna e inmutable no permite vislumbrar lo variado y complejo del caso que presentan los judeo-alemanes. Entre ellos el surgimiento del régimen nacionalsocialista provocó un proceso de "metamorfosis identitaria" que abrió un enorme abanico de posibilidades que abarcaron desde el total divorcio de la identidad alemana hasta una aceptación plena de ésta, pasando por una gran cantidad de situaciones intermedias. En este sentido, resulta interesante la cita del *Jüdische Wochenschau* que hacía referencia al congreso de Montevideo, porque en ella se vislumbra lo más parecido a aquellos dos casos extremos. Por un lado puede observarse un rechazo muy fuerte hacia Alemania que se expresa en la convicción de que todos los alemanes son unos asesinos y se percibe una intensa identificación con (para algunos ratificación, para otros un giro hacia) el judaísmo, considerado como una identidad diferente a la alemana. Por el otro, detrás de la condena a los supuestos traidores que participaron en el Congreso se ve que muchos de los integrantes de *DAD* eran de "origen" judío (para el *Jüdische Wochenschau* la mayoría), aunque se identificaban como alemanes.<sup>33</sup>

Entre los integrantes de *DAD* que, además de sentirse parte de una Alemania diferente a la nacionalsocialista, se reconocían a sí mismos como judíos, se encontraba Roberto Schopflocher,

<sup>33</sup> De acuerdo con la concepción de "judío" manejada por el periódico *Jüdische Wochenschau*, varios de los miembros de la organización podían ser calificados de esta manera. Dentro de *DAD* militaron en distintos momentos, entre otros: Hans Lehmann, Ernst Lackenbacher, Erhart Löhnberg, Rolf Ladendorf, Michael Smilg-Benario, Rudolf Levy, Roberto Schopflocher, Wolfgang Hirsch-Weber, Paul Walter Jacob, Anton Finkelstein, Johan Luzian, Lothar Sultzberger, Rudolf Weinmann, y Hedwig Schlichter (Hedy Crilla).

quien en un artículo titulado "Yo soy judío", apelaba a quienes debieron abandonar Europa por supuestos motivos raciales a no refugiarse exclusivamente en sus propias instituciones. Si bien elogiaba a las organizaciones de asistencia judías por brindar apoyo y protección a los perseguidos, no dejaba de percibir en ellas, a la vez que el peligro de retroceder a "los muros del gueto tanto en el aspecto físico como en el psicológico", un carácter de solución parcial porque incluían solamente a los judíos. ¿Y los otros?. se preguntaba Schopflocher,

"yo no debo retraerme en mi comunidad, no debo aislarme. No debo huir. Para eso me hice socialista, para ayudar a todos los oprimidos. A los negros, a los judíos, a los indios y a los pueblos esclavizados de Europa".<sup>34</sup>

Schopflocher finalizaba su intervención con un llamado a unirse a los camaradas no judíos a "luchar hombro con hombro" contra el enemigo común.

Entre los judíos militantes en *DAD* también se encontraba el director del *Freie Deutsche Bühne*, Paul Walter Jacob, quien, desde su llegada a la ciudad de Buenos Aires se abocó a la organización de un teatro que, entre sus objetivos fundamentales, se había fijado demostrar

"a las personas libres y democráticas de Sudamérica que, además de la nazista y militarista, existe también otra Alemania, una Alemania libre y humana, ligada con la cultura de todos los pueblos, la Alemania de Kant, Goethe y Beethoven, por la cual, ya en el siglo pasado, Enrique Heine soportó el destino de emigrado; una Alemania, cuyos valores culturales pertenecen a todos los hombres del mundo que luchan y lucharán hoy y siempre en la contienda de todas las personas civilizadas: contra la guerra, el terror y la violencia; en pro de la reconciliación de los pueblos,

<sup>34</sup>"Ich darf mich nicht in meine Gemeinschaft zurückziehen, Ich darf mich nicht isolieren. Ich darf nicht fliehen. Darum bin ich Sozialist geworden: um allen zu helfen. Allen Unterdrückten. Den Negern und den Juden, den Indern und den geknechteten Völkern Europas...". Véase Roberto Schopflocher, "Ich bin Jude", *Heute Und Morgen*, N° 17, 1 de abril de 1943, p. 24.

por la libertad y los sentimientos humanitarios y verdaderamente democráticos".<sup>35</sup>

Como lo evidencia la cita precedente, que es de 1946, la identificación alemana y el compromiso con una Alemania diferente a la nacionalsocialista de Paul Walter Jacob no cambiarían ante la difusión mundial del exterminio sistemático que tenía lugar en Europa. Es importante tener en cuenta que el Congreso de Montevideo, que fuera tan criticado desde las páginas del *Jüdische Wochenschau*, fue inaugurado por una disertación del fundador del elenco teatral antinazi en la que señalaba que el nacionalsocialismo había interrumpido una tendencia secularmente universalista del arte, la ciencia y la filosofía alemana, que hasta entonces había colaborado en las grandes creaciones de la civilización. En aquel discurso Jacob expresó su convicción de que, mediante una "revolución" que extirpara "el más leve indicio de aquella fuerza bruta que hace diez años llegó al poder", podían crearse las condiciones necesarias para la "reconstrucción de lo que el mundo conocía y admiraba como la verdadera cultura alemana".<sup>36</sup> En 1950 Paul Walter Jacob emprendería personalmente lo que él consideraba que era la tarea de recuperación de aquella cultura al trasladarse a Dortmund, donde reasumió su actividad teatral, fue profesor de arte dramático, y director del teatro municipal de dicha ciudad.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> "...den freien und demokratischen gesonnenen Menschen Südamerikas zu zeigen, dass neben dem nazistischen und militarischen ein anderes Deutschland existiert, ein freies, der Kultur aller Völker verbundenes, humanes, weltbürgerliches Deutschland, das Deutschland Kants, Goethes und Beethovens, für das schon im vorigen Jahrhundert Heinrich Heine das Schicksal der Emigration auf sich nahm, ein Deutschland, dessen kulturelle Werte Besitz aller jener Menschen in der ganzen Welt sind, die heute und immer den Kampf aller Kulturmenschen kämpfen: gegen Krieg, Terror und Gewalt, für Völkerversöhnung, Freiheit und humane, wahrhaft demokratische Gesinnung". Véase Jacob, Paul Walter, *Theater, sieben Jahre Freie Deutsche Bühne in Buenos Aires.*, Ein Brevier, Júpiter, Buenos Aires, 1946, p. 8.

<sup>36</sup> "Zur Frage der Deutschen Kultur/ La cultura alemana", *DAD*, N° 60, febrero de 1943, pp. 28-29.

<sup>37</sup> Entre otros muchos integrantes de *DAD* que, según las leyes de Núremberg, eran considerados racialmente inferiores, Hans Lehmann regresó a Alemania Federal en 1954 para retomar sus actividades en el Partido Socialdemócrata de Alemania; del mismo modo, Ernst Lackenbacher volvió a una vida política activa en la Viena de posguerra; y Wolfgang Hirsch Weber retornó, en 1949, a su patria natal, donde se destacó en la investigación y en la docencia universitaria.

Con distintas posiciones, Paul Walter Jacob y Roberto Schopflocher –entre otros allegados a *DAD*– se percibieron como judíos y alemanes, lo que en aquel contexto de enorme polarización constituyó una fuerte toma de posición, tan enérgica como la adoptada por aquellos que –aunque bregaron por la consolidación de una identidad judía distinta a la alemana– fueron erróneamente denominados “apolíticos”.

Además de la participación de personas de “origen” judío en *DAD*, debe resaltarse también la existencia de asociaciones e individuos que se reivindicaban como judíos y no como alemanes y que, solidarizándose con esta agrupación, expresaron su adhesión al congreso de Montevideo. Entre ellos se destacó Anton Finkelstein, quien refiriéndose a la ya mencionada “pequeña crónica” del *Jüdische Wochenschau*, que condenaba en duros términos a los judíos que se percibían como los representantes de la verdadera Alemania, advertía al público de *DAD* que, lejos de manifestar la opinión del conjunto de la “Judeidad” sudamericana, aquel semanario era una empresa privada que expresaba solamente la opinión de sus dos editores, uno de los cuales, además, –señalaba Finkelstein– “el señor Günther Friedländer, hasta muy entrado el período de Hitler fue el líder de una organización juvenil antisionista judeoalemana que siempre acentuó su alemanidad”. Finkelstein expresaba su convicción de que la aplastante mayoría de la emigración judeoalemana rechazaba la crítica despectiva del *Jüdische Wochenschau* e insistía en la necesidad de “no pasar por alto el hecho de que los socialistas y republicanos sufrieron al igual que los judíos en Buchenwald y Sachsenhausen y fueron llevados a la muerte”. Sin embargo, sostenía un claro rechazo a la participación conjunta en las organizaciones antifascistas alemanas y llamaba a “conducir esta lucha en nuestras propias organizaciones, como judíos”. Pero, afirmaba, “en esta lucha están todos los antifascistas, todos los que tienen la voluntad de colaborar en un orden mundial mejor, aliados y compañeros”.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> Finkelstein, A “Briefe an Das Andere Deutschland”, *DAD*, 20 de marzo de 1943, p. 15.



### Lapsus memoriae

Al cumplirse el décimo aniversario de su fundación, la asociación *DAD* recibió innumerables muestras de reconocimiento. Entre ellas se destacó una nota firmada por Anton Finkelstein como vicepresidente del grupo *DAD* de Bolivia.<sup>39</sup> Debe subrayarse el cambio de postura de Finkelstein, quien, en el inmediato período de posguerra, y sensibilizado por el catastrófico presente e igualmente sombrío futuro de su tierra natal, aparecía identificado ya como un "buen alemán" y no como un judío trabajando junto a los alemanes pero de manera independiente.

Sin embargo, no fue ésta la posición excluyente entre los "judeoalemanes", cuyas reacciones frente a la patria europea variaron considerablemente. Se ha hecho referencia antes a algunos que desde un inicio optaron por una abierta germanofobia y a otros que se aferraron tanto al pasado cultural como al compromiso político alemán. No obstante, entre estos últimos, que al igual que el conjunto de los judíos germanos fueron excluidos súbitamente por el nacionalsocialismo de Alemania y de la comunidad alemana en la Argentina, que presenciaron atónitos la difusión del asesinato sistemático de millones de judíos en Europa, y que compartieron con la totalidad de las personas de habla alemana un contexto local signado por un creciente nacionalismo exclusivista, se sumó la frustración provocada por la ausencia de una revuelta popular contra el nacionalsocialismo que evidenciara la pregonada existencia de una "otra Alemania". Esta sumatoria de experiencias provocó en muchos casos la disipación de la identificación cultural alemana y el fortalecimiento de la identidad judaica. Entre estos casos, se destaca el de una de las integrantes del citado *Freie Deutsche Bühne*, la vienesa Hedwig Schlichter (Hedy Crilla), que formó parte de *DAD* y en quien, a diferencia del director de aquel teatro, se fue fortaleciendo su identificación con el judaísmo en desmedro de su "germanidad".<sup>40</sup>

<sup>39</sup> "Glückwünsche aus Südamerika", *DAD*, Nros. 147/8, 1 de agosto de 1947, p. 15.

<sup>40</sup> Años más tarde expresaría que "la declaración de la independencia de Israel fue uno de los momentos más emocionantes de mi vida". Véase Roca, Cora, *Días de Teatro/ Hedy Crilla*, Alianza, Buenos Aires, 2000, p. 238.

Muy ilustrativo de esta metamorfosis identitaria es el ejemplo de Roberto Schopflocher, uno de los principales impulsores de la publicación *Heute und Morgen* (Hoy y Mañana) editada, como se ha señalado, por algunos miembros del ala juvenil de DAD con la intención de ganar a los jóvenes inmigrantes tanto a la lucha antinazi como a la causa socialista. Además, y del mismo modo que el conjunto de las actividades emprendidas por DAD, esta publicación perseguía el objetivo de explicitar a la opinión pública local que la mayoría del pueblo alemán no se identificaba con el nazismo. Seis décadas después de su militancia en la sección juvenil de la agrupación DAD, Schopflocher fue uno de los principales oradores del encuentro "Destierro de los judíos de los países germano-parlantes", organizado el 28 de junio de 2001 en la sede del Museo Judío de Buenos Aires. En aquella oportunidad, el ex redactor de *Heute und Morgen*—que hacia finales de 1942, cuando en vastos sectores de la población argentina se comenzaba a percibir un creciente sentimiento antialemán, sostenía que lejos de emparentarse con el nazismo, el verdadero espíritu alemán tenía sus raíces "en las ideas humanitarias de Lessing y Herder"—<sup>41</sup> esbozó un panorama de los judíos centroeuropeos desde el advenimiento del nazismo hasta el destierro en la Argentina. Comenzó su alocución con un recuerdo de su niñez, cuando su padre, "no sin secreto orgullo", le mostró el monumento a los judíos caídos en la Guerra Mundial en el cementerio judío de su Fürth natal.<sup>42</sup> "¡Ay de esos 'ciudadanos alemanes' de fe judaica!... ¡La ilusión de la simbiosis judeo-alemana!...", exclamaba Schopflocher. Quien, en abril de 1943 llamaba a sus "camaradas" judíos a unirse a la lucha contra el fascismo y el

<sup>41</sup> "A nuestros amigos argentinos...", *Heute und Morgen*, N° 14, noviembre de 1942, pp. 25-26.

<sup>42</sup> Roberto Schopflocher nació el 14 de abril de 1923 en Fürth con el nombre de Robert y emigró a la Argentina con sus padres en 1937. Después de una formación en agronomía trabajó como administrador de diferentes colonias de la *Jewish Colonization Association* en la Argentina. Escribió una serie de libros especializados sobre temas de agricultura en lengua castellana. Desde los años ochenta es colaborador de distintas revistas judías de la Argentina y los Estados Unidos. A partir de entonces comenzó también a escribir novelas y cuentos en castellano. En los años noventa siguieron publicaciones en su lengua materna alemana. Es miembro de la Sociedad Argentina de Escritores (SADE) y recibió por sus trabajos en lengua castellana muchos premios literarios, entre ellos, en el año 2000 el Premio de Literatura de la Ciudad de Buenos Aires.

capitalismo emprendida por los alemanes antinazis, continuó, en la misma tónica de la cita precedente, ilustrando, según su renovado punto de vista, la candidez de su familia:

“para mis padres el sionismo atentaba contra sus convicciones integralistas... y un primo marxista lo criticaba por ser un movimiento nacionalista anacrónico en un mundo pronto para el abrazo fraternal de todos los pueblos unidos”.<sup>43</sup>

Si bien reconoció la existencia de “alemanes decentes” que habían estado “en desacuerdo con esa histeria generalizada”, enfatizó no obstante que fueron muchos más los “millones y millones de fanáticos que adhirieron al programa criminal de los nazis, ya sea por convicción, por acomodo o simplemente por contagio”. Roberto Schopflocher culminó su relato señalando que la recepción de los emigrantes judíos de habla alemana en el ambiente argentino contó con ejemplares instituciones culturales y sociales, entre las que resaltó a dos “no específicamente judías” que prestaron una ayuda extraordinaria para la integración de los recién llegados: “el *Argentinisches Tageblatt* y el colegio *Pestalozzi*, ambos baluartes de la democracia...”.<sup>44</sup> Sin embargo, en su discurso pronunciado en el Museo Judío de Buenos Aires, Schopflocher no realizó ninguna mención a la asociación *DAD* ni a su grupo juvenil, *Heute und Morgen*. Desde luego que este silencio no es exclusivo de Schopflocher, pues podría decirse que, en tanto integrantes de identidades colectivas, las personas se encuentran menos unidas por sus recuerdos que por sus olvidos, y que lo único que los miembros de una sociedad comparten realmente es lo que borraron de la memoria de su pasado en común, por lo que la memoria colectiva es conformada tanto o más por la suma de los olvidos que por la suma de los recuerdos.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> *Mundo Israelita*, 6 de julio de 2001, p. 5.

<sup>44</sup> *Mundo Israelita*, 13 de julio de 2001, p. 5.

<sup>45</sup> Esta circunstancia, también aplicada a la identidad nacional, fue señalada por Ernest Renan en su conferencia pronunciada en la Sorbona el 11 de mayo de 1883. En ella señaló que el olvido constituía un factor esencial para la creación de una nación, pues “la esencia de una nación es que todos los individuos tengan muchas cosas en común y también que todos hayan olvidado muchas cosas”. Ver Renan, Ernest, *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

Los estudios que consideran a las identidades colectivas como un fenómeno fijo y estático naturalizan aquellas identidades y no las comprenden como el producto de un proceso de identificación siempre provisorio, con límites y perfiles cambiantes, en permanente construcción y reconfiguración en el marco de un campo social en relación con otras identidades.<sup>46</sup> Lejos de ser estables, las identidades colectivas se presentan como elementos fluidos que se van forjando según las interacciones que las enmarcan y, en el caso de las "comunidades extranjeras", la conformación de una identidad es un proceso complejo de construcción en el que juega un papel tan importante el lugar de origen como el de residencia. Así, resulta de extrema importancia evaluar la forma en que la coyuntura política argentina influyó en la autopercepción de los exiliados e inmigrantes germanoparlantes. Este trabajo da cuenta de la experiencia vivida por algunos individuos que "se hicieron alemanes" y otros que "se hicieron judíos" en la Argentina, gracias a una combinación de circunstancias políticas, sociales y económicas tanto del contexto local como de la coyuntura mundial que provocaron diversos procesos de identificación en las distintas personas.

<sup>46</sup> Immanuel Wallerstein señala que si bien nada parece más evidente que la identidad de un pueblo, ésta constituye un fenómeno curioso, cuyas características esenciales son la realidad de la inestabilidad y la negación de esa realidad. Véase Wallerstein, Immanuel, "La construcción de los pueblos: racismo, nacionalismo e identidad", en Etienne Balibar y Wallerstein Immanuel, *Raza, nación y clase*, IEPALA, Madrid, 1991.

# Un catálogo en memoria del judaísmo polaco: la colección *Dos poylishe yidntum*, Buenos Aires, 1946-1966

*Malena Chinski*

## Introducción

En este trabajo<sup>1</sup> nos proponemos contribuir al conocimiento de las relaciones entre memoria y campo editorial, así como realizar un aporte a los estudios históricos de la memoria. Con este doble objetivo analizaremos la colección de libros en idish *Dos poylishe yidntum*<sup>2</sup> (El judaísmo polaco), publicada en Buenos Aires entre 1946 y 1966, bajo la dirección editorial de Mark Turkov.

Hemos tomado como eje de análisis a la colección en tanto objeto editorial que debe ser comprendido en relación con el universo interpretativo particular de los agentes participantes del campo editorial<sup>3</sup>, tales como editores, autores, lectores, ilustradores, y otros, quienes provenían en su mayoría de Polonia y compartían la lengua y la cultura idish.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Agradezco especialmente a Silvia Hansman, directora del Archivo Histórico de la Fundación IWO de Buenos Aires y a la profesora Ester Szwarc, por el apoyo y la orientación.

<sup>2</sup> Seguimos las normas del Yidisher visnshaftlekher institut (*YIVO*) para la transliteración del idish, incluyendo los nombres propios de los autores. Las traducciones, tanto del idish como de otras lenguas, son propias, excepto en los casos en que se ha trabajado con libros traducidos al español, los cuales se hallan consignados en el apartado final de la bibliografía.

<sup>3</sup> Tomamos de P. Bourdieu el concepto de campo editorial, como "espacio social relativamente autónomo –es decir, capaz de retraducir, según su propia lógica, todas las fuerzas externas, económicas y políticas, especialmente–, en el cual las estrategias editoriales encuentran su principio" (P. Bourdieu, "Una revolución conservadora en la edición", en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 2009, pp. 229-230).

<sup>4</sup> En esta línea hemos tomado como antecedente el trabajo de A. Dujovne acerca de la producción y circulación del "libro judío" en la Argentina (A. Dujovne, "Buenos Aires en la geografía de la diáspora judía. Una aproximación desde la producción y circulación de libros entre 1900 y 1980" [inédito]).

El título de la colección converge con el nombre de la editorial, ya que esta última fue fundada específicamente para la publicación de una colección dedicada al judaísmo polaco, arrasado por los nazis durante la Segunda Guerra Mundial. Por lo tanto, los volúmenes que integran la colección conforman a su vez el catálogo completo de la editorial.

Algunas preguntas que guían nuestra investigación son: ¿cómo se construyeron sentidos en torno de la destrucción de los judíos europeos desde el espacio editorial ídich en la Argentina en las primeras décadas de posguerra?; ¿de qué modos algunos elementos paratextuales<sup>5</sup> de la colección, tales como portadas, títulos, dedicatorias, prólogos, información editorial y el catálogo en su conjunto, contribuyen al conocimiento de la memoria judeo-polaca en este período?; ¿qué podemos aprender sobre la formación, las continuidades y transformaciones de la memoria judeo-polaca a través de un análisis del catálogo de *Dos poylishe yidntum*?

### El libro ídich y la memoria del *khurbn* (destrucción)

Entendemos el concepto de memoria como una operación de dar sentido al pasado<sup>6</sup>, de carácter al mismo tiempo individual y social<sup>7</sup>. La memoria no es estática sino que se transforma a lo largo del tiempo. En este sentido, abordamos la publicación del libro ídich en la segunda posguerra a partir del concepto de vehículo de la memoria, entendido como un producto cultural en el que agentes sociales intentan materializar sentidos del pasado.<sup>8</sup> Este concepto tiene la virtud de preservar el carácter dinámico de las memorias. En efecto, la memoria es móvil porque toda construcción de sentidos del

<sup>5</sup> Paratexto es lo que transforma al texto en libro, todo lo que acompaña a un texto y guía la lectura (A. Alvarado, *Paratexto*, Buenos Aires, Eudeba, 2006, pp. 15-16).

<sup>6</sup> E. Jelín, *Los trabajos de la memoria*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2002, p. 37.

<sup>7</sup> "Las memorias son simultáneamente individuales y sociales, ya que en la medida en que las palabras y la comunidad de discurso son colectivas, la experiencia también lo es. Las vivencias individuales no se transforman en experiencias con sentido sin la presencia de discursos culturales, y éstos son siempre colectivos" (E. Jelín, *Los trabajos de la memoria*, p. 37).

<sup>8</sup> E. Jelín, *Los trabajos de la memoria*, p. 37.

pasado está mediada por el presente, tanto en lo que respecta a la selección de acontecimientos, como a la interpretación y a las lecciones a extraer del pasado.<sup>9</sup>

Uno de los vehículos de la memoria colectiva judía<sup>10</sup> característicos del período de temprana posguerra es el conjunto de los *yizker-bikher*, libros conmemorativos consagrados a la memoria de pueblos y ciudades destruidos en Europa, redactados de manera colectiva por los "ex residentes" que sobrevivieron a la guerra o bien emigraron antes del genocidio.<sup>11</sup> Los *yizker-bikher* se inscriben en una tradición escritural memorialista judía denominada *khurban-literatur* (literatura de la destrucción), entendida como todo material escrito producido por los judíos en referencia al asesinato de personas a causa su condición judía.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Véase E. Traverso, "Historia y memoria. Notas sobre un debate" y D. L'ovitch, "Historia reciente de pasados traumáticos. De los fascismos y colaboracionismos europeos a la historia de la última dictadura argentina", [ambos] en M. Franco y F. Levín (comps.), *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Buenos Aires, Paidós, 2006, pp. 67-96 y pp. 97-124 respectivamente. La comprensión del carácter móvil de la memoria da así lugar al estudio histórico de la memoria: "La significación del pasado no se establece de una vez para siempre, para mantenerse constante e inmutable. [...] La dinámica histórica de la memoria, entonces, requiere ser problematizada y estudiada. La ubicación social de los diversos actores y sus sensibilidades, la conformación del escenario político en el que están insertos, y las luchas de sentido en las que están embarcados, son algunos de los elementos que ayudan a explicar estos cambios." (E. Jelín, *Los trabajos de la memoria*, pp. 69-70)

<sup>10</sup> Yosef Hayim Yerushalmi ha trabajado el concepto de "memoria colectiva judía" como un modo de narrar y transmitir el pasado, basado en dos premisas fundamentales: la creencia en que la divina providencia es un factor activo de la historia judía, y la creencia en el carácter único de la propia historia judía (Y. H. Yerushalmi, *Zajor: La historia judía y la memoria judía*, Barcelona, Anthropos, 2002, p. 106). Este concepto supone cierta homogeneidad de la memoria colectiva judía, la cual podría ser matizada; en efecto "en cualquier momento y lugar, es imposible encontrar una memoria, una visión y una interpretación únicas del pasado, compartidas por toda una sociedad" (E. Jelín, *Los trabajos de la memoria*, p. 5). Concebimos a la memoria colectiva judía como una noción que comprende una multiplicidad de manifestaciones particulares, entre las cuales es posible establecer continuidades.

<sup>11</sup> M. Chinski, "Encuentro de historiografía y memoria colectiva en la elaboración de los *Yizker-bikher*", en Actas del III Congreso Internacional Encuentro de Mundos, 2009 (CD en proceso).

<sup>12</sup> Véase D. Roskies (ed.), *The Literature of Destruction. Jewish Responses to Catastrophe*, Filadelfia - Nueva York - Jerusalén, The Jewish Publication Society, 1988; D. Roskies, *The Jewish Search for a Usable Past*, Bloomington, Indiana University Press, 1999; D. Roskies, "What is Holocaust literature?", en *Studies in Contemporary Jewry*, Año XXI, 2005, pp. 157-213.

El término en ídish *khurbn* (destrucción) se asocia a la expresión hebrea *khurban beyt-hamikdash* (destrucción del Templo), la cual hace referencia a las dos grandes catástrofes que caracterizan los relatos históricos judíos: la destrucción del Primer Templo por Nabucodonosor en 586 A.C y la destrucción del Segundo Templo por Tito en el año 70 D.J. La destrucción de los Templos opera como paradigma de la catástrofe en la tradición literaria de *khurbn-literatur*.

A su vez, durante el transcurso de la Segunda Guerra Mundial, los hablantes de ídish crearon la expresión *driter khurbn* (tercera destrucción) para hacer referencia al genocidio en curso, que posteriormente recibiría en occidente la denominación de "Holocausto" y "Shoah".<sup>13</sup> Esta expresión, luego abreviada como *khurbn*, ubica el genocidio de los judíos en el siglo xx en una línea de continuidad directa con las más trágicas catástrofes del pasado antiguo.

La vinculación del libro ídish con el exterminio de los judíos europeos no se limita a los *yizker-bikher*. Percorriendo distintos materiales publicados en los primeros años de la posguerra, hallamos que la vinculación puede ser directa o indirecta. Hablamos de relación directa cuando la temática de los libros es explícitamente el *khurbn*. Hablamos de relación indirecta cuando en los libros se establece una vinculación con el *khurbn* a través de elementos paratextuales, y no por el tema central del texto. Precisamente, son estos elementos paratextuales los que nos permiten hoy reconstruir algunas prácticas conmemorativas relacionadas con la publicación del libro ídish, como por ejemplo la donación de dinero para la publicación de un libro-homenaje o la dedicatoria de un libro a los familiares asesinados.<sup>14</sup> En muchos casos la vinculación con el exterminio se establece a través de los prólogos, a pesar de que no haya una relación directa en el texto central.

<sup>13</sup> Los reparos posibles hacia los términos "Holocausto" y "Shoah" han sido consignados por el filósofo Giorgio Agamben, a través del estudio de la genealogía de ambos términos (véase G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, 2000, pp. 28-31). Más allá de la elección de uno u otro término o el rechazo de ambos, la polémica nos permite constatar que "la terminología para nombrar lo ocurrido es parte de las luchas por los sentidos y significados del pasado. Estas maneras de nombrar también cobran sentidos diversos, y cambian a lo largo del tiempo" (E. Jelín, *Los trabajos de la memoria*, pp. 70-71 [nota]).

<sup>14</sup> Si bien hay casos en que la única vinculación se da a través de la dedicatoria, generalmente las dedicatorias se encuentran en libros que tienen relación directa con el *khurbn*, y agregan nuevos sentidos al texto que acompañan, por ejemplo, la transmisión intergeneracional.



### Un catálogo en memoria del judaísmo polaco.

Mientras que los *yizker-bikher* han sido objeto de algunos importantes estudios<sup>15</sup>, la serie *Dos poylishe yidntum* ha sido menos investigada<sup>16</sup>, y permite iluminar aspectos específicos de la memoria judeo-polaca, así como sus transformaciones a lo largo del período de publicación.

El proyecto se habría originado en 1943 y habría consistido en un principio en la composición de un *yizkor-bukh*:

La iniciativa vino en realidad del IWO en 1943 tras el levantamiento del gueto de Varsovia y la horrorosa impresión de la liquidación. Una comisión del IWO, de Mark Turkov, el Dr. L. Zhitnitski y Shmuel Rozhanski, se decidió a preparar un "*Pinkes Poyln*" (*Pinkes*<sup>17</sup> de Polonia), y después de hacer público el programa se empezó a inscribir a abonados y la reunión de materiales para el "*Pinkes Poyln*" se hizo intensiva.

Pero en 1946 Mark Turkow vino con un reportaje en forma de libro, "Malke Ovshiani relata", y eso se convirtió en el primer tomo de la serie de libros "*Dos poylishe yidntum*".<sup>18</sup>

El texto de Rozhanski<sup>19</sup> nos permite apreciar la vitalidad cultural de los judíos polacos a comienzos de la década del cuarenta

<sup>15</sup> J. Kugelmass y J. Boyarin, *From a Ruined Garden. The Memorial Books of Polish Jewry*, Bloomington, Indiana University Press, 1998; A. Wiewiorka y Y. Niborski, *Les livres du souvenir. Mémoires juifs de Pologne*, París, Gallimard, 1983.

<sup>16</sup> Existen dos trabajos que toman por objeto la colección: A. Novershtern, "*Dos poylishe yidntum*", en *The Book Peddler*, Vol. 15, 1993 y J. Schwarz, "Library of Hope and Destruction. The Yiddish Book Serie 'Dos poylishe yidntum' (Polish Jewry) 1946-1966", en *Polin. Studies in Polish Jewry*, Vol. 20, 2008, pp. 173-188.

<sup>17</sup> *Pinkes*: término utilizado como sinónimo de *yizkor-bukh*. Originalmente el *pinkes* era un libro de registro de las comunidades judías de Polonia, en el cual se consignaban, entre los siglos XVI y XIX, los acontecimientos más significativos de la ciudad (M. Chinski, "Encuentro de historiografía y memoria colectiva en la elaboración de los *Yizker-bikher*").

<sup>18</sup> S. Rozhanski et al., "Tsu der geshikhhte fun landsmanshaftn in Argentine", en *Argentiner IWO Shriftn*, Vol. 14, Buenos Aires, Instituto Científico Judío, 1988, p. 113.

<sup>19</sup> Shmuel Rozhanski llegó de Varsovia a la Argentina en 1922; fundó la Sociedad de escritores israelitas H. D. Nomberg y la biblioteca central del IWO, de la cual fue director desde 1939; editó los cien tomos de *Musterverk*

en Buenos Aires.<sup>20</sup> Esta vitalidad fue una condición favorable para el surgimiento de numerosos proyectos editoriales.

Por otra parte, la iniciativa personal de Mark Turkov<sup>21</sup> mencionada por Rozhanski constituye un elemento fundamental para comprender el surgimiento del emprendimiento conmemorativo *Dos poylishe yidntum*. Resulta esclarecedor en este sentido el concepto de emprendedor de la memoria, entendido como una persona que genera proyectos, que promueve la participación y la tarea organizada de carácter colectivo, en vinculación con alguna organización social ligada con el proyecto de memoria.<sup>22</sup> Mark

*fun der yidisher literatur* (véase A. Weinstein y E. Toker, *La letra idish en tierra argentina*, Buenos Aires, Milá, 2004, pp. 164-167; M. Chinski y L. Fizman, "A bibliyotek vos felt" (Una biblioteca que falta). Plan y realización de una nueva biblioteca. *Musterverk fun der yidisher literatur* (Buenos Aires, 1957-1984)", en *Naye Iwo Shriftn*, Vol. 1, Buenos Aires, Fundación IWO, 2009 (en prensa).

<sup>20</sup> Tras la finalización de la Primera Guerra Mundial llegó a la Argentina una ola inmigratoria constituida mayoritariamente por judíos polacos, que marcó la identidad de la comunidad judía ashkenazi de Buenos Aires: "Fue el axial centro judío de Polonia el que imprimió ese sello inconfundible a la identidad etnotransnacional de los judíos ashkenazies, quienes añoraban el *alter heym* (viejo hogar) de Europa Oriental y procuraron resucitarlo en los marcos asociacionales de la kehila de Buenos Aires en vísperas de la Shoá" (L. Senkman, "Ser judío en la Argentina: las transformaciones de la identidad nacional", en P. Mendes-Flohr, Y. T. Assis y L. Senkman (eds.), *Identidades judías, modernidad y globalización*, Buenos Aires, Lilmod, 2007, p. 425). Éstas son las impresiones que el historiador Yaakov Shatski tomó de estos inmigrantes en Buenos Aires en su visita en 1949: "Este fue un joven y vehemente elemento idish-nacional con cultura, tradición y un concepto claro sobre ideologías. Su voluntad fue continuar en las orillas del Plata los tesoros de la cultura que absorbieron en las orillas del Vístula. Bundistas, Polaley-tzion, comunistas, sionistas en general, a todos ellos los unía un ideal: la cultura ídish. Éstos eran judíos laicos y por eso construyeron instituciones laicas, como escuelas, editoriales, bibliotecas, revistas periódicas" (Y. Shatski, "Dos yidish lebn in Argentine", en Y. Lifshits (ed.), *Shatski-bukh. Opshatsungen vegn d'r Yankev Shatski un d'r Shatskis zikhroynes, briv, referatn un eseyen. Argentiner YIVO-bibliyotek numer 21*, Nueva York - Buenos Aires, Yidisher visnshafteleker institut - YIVO, 1958, pp. 320).

<sup>21</sup> Mark Turkov nació en Varsovia en 1904. Tuvo una formación tradicional judía en el kheyder. En Polonia se desempeñó como traductor, periodista y activista comunitario. Inmigró a Argentina en 1939. Fue director del Congreso Judío Latinoamericano y presidente del Kultur Kongres y del Comité pro-idish y cultura judía. Dirigió, *Dos poylishe yidntum* y *Biblioteca popular judía* (A. Weinstein y E. Toker, *La letra idish en tierra argentina*, pp. 186-187).

<sup>22</sup> E. Jelín, *Los trabajos de la memoria*, p. 48 [nota].

Turkov emprendió un proyecto editorial que se convirtió en un vehículo de la memoria judeo-polaca difundido en la mayoría de las comunidades ídish-hablantes del mundo en su época.

El título de la colección refleja orgullo y autocelebración de los judíos polacos, y marca a su vez el carácter intracomunitario<sup>23</sup> del proyecto: una colección hecha *por* judíos polacos, *para* los judíos polacos y *sobre* los judíos polacos. La dignidad de los judíos polacos es resaltada a través de un frontispicio<sup>24</sup>:



Frontispicio de *Dos poylishe yidntum*. Cortesía de la autora.

<sup>23</sup> La falta de traducciones del ídish acentúa el carácter intracomunitario y al mismo tiempo explica la invisibilidad del material en los estudios académicos. Según Rein y Lesser, esta invisibilidad también tiene que ver con que la lengua ídish no es considerada normativa en los estudios latinoamericanos (R. Rein y J. Lesser, "New approaches to ethnicity and diaspora in twentieth century Latin America", en *Rethinking Jewish-Latin Americans*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2008).

<sup>24</sup> Éste se agrega recién a partir del tomo 24, en 1947.

En la parte superior central de la arcada típica de los frontispicios de libros de la época, se observa un icono tradicional judío denominado *besomim-biksl*. Se trata de una pequeña caja donde se guardan condimentos aromáticos para la ceremonia de *havdala*, la cual marca el fin del *shabat* o de un día festivo.<sup>25</sup> Los elementos tradicionales forman parte del horizonte cultural de los agentes sociales que participan del campo editorial idish de Buenos Aires, a pesar de tratarse de un grupo mayoritariamente laico. En la base se lee en letras pequeñas el nombre del ilustrador, Feygnblum, de quien no hemos obtenido información hasta este momento.

El emprendimiento de Mark Turkov estuvo ligado con la organización *Tsentralfarband fun poylishe yidn in Argentine*, denominada en español por sus propios miembros Unión Central Israelita Polaca en la Argentina. Ésta nucleaba a las *landsmanshaftn*, asociaciones de inmigrantes provenientes de un mismo lugar de Polonia, autodenominados *landslayt* (coterráneos).<sup>26</sup>

Parece factible afirmar, tomando como fuente a Sh. Rozhanski, que la publicación de la colección fue posible gracias a la convergencia de varios factores, tales como las ventajas económicas de publicar en la Argentina en ese momento, los subsidios provenientes de las indemnizaciones alemanas<sup>27</sup>, la buena situación y disposición para colaborar por parte de instituciones judías como *landsmanshaftn* (asociaciones de coterráneos), cooperativas y bancos, y la convergencia de imprentas judías con personal capacitado.<sup>28</sup>

La colección es propuesta como un homenaje al judaísmo polaco, pasado y presente. Así lo expresa la comisión editorial, en conjunto con la institución que la respalda, en el prólogo al primer tomo:

<sup>25</sup> Y. Niborski, y S. Neuberg, *Verterbukh fun loshn-koydesh shtamike verter in yidish*, París, Bibliothèque Medem, 1999, pp. 49 y 60.

<sup>26</sup> Sobre las formas de asociacionismo de los judíos polacos, véase artículo de Daniel Bargman en este libro.

<sup>27</sup> *Shilumim-gelter*: pagos de compensación, indemnizaciones, referidos más adelante por Rozhanski como "*daytshishe gelter*", dinero alemán y "*vidergutmakhung*", indemnización. Según Rozhanski, fueron numerosos los tomos financiados con estos subsidios. A. Dujovne ha establecido exactamente cuáles fueron los libros de la serie financiados con estos fondos (A. Dujovne, tesis doctoral). El tema de las indemnizaciones alemanas destinadas a la publicación de libros en idish requiere posteriores investigaciones.

<sup>28</sup> S. Rozhanski et al., "Tsu der geshikhte fun landsmanshaftn in Argentine", p. 114.

Es el deseo de la Unión Central Israelita Polaca en la Argentina hacer un aporte, a través de la publicación de la serie de libros, a la gloriosa historia del judaísmo polaco. A través de las descripciones de autores idóneos, los libros contendrán materiales sobre el trágico presente del judaísmo polaco, sus sufrimientos y alegrías, sus luchas y logros.

Ciudades y pueblitos, donde una vez palpité tal colorida vida judía, y que fueron borrados de la tierra por el nazi asesino, episodios y acontecimientos que fueron característicos para la historia del asentamiento judío destruido de Polonia, recuerdos sobre personalidades famosas, con cuya vida y creación el judaísmo polaco estaba relacionado, se encontrarán entre los temas principales de los libros y folletos publicados.

La historia anterior del judaísmo polaco hasta los acontecimientos de la última época trágica ocupará un importante lugar entre los libros publicados.<sup>29</sup>

En el texto citado queda establecida la identidad de la obra. La pertenencia de un libro a la colección establece una vinculación necesaria con el *khurbn*, válida para todos los volúmenes que la integran, a modo de lazo que unifica la obra. Pero no se trata solamente de recordar los años de la destrucción, sino también la historia y cultura de los judíos en tierras polacas desde épocas anteriores.<sup>30</sup> A su vez, en el prólogo observamos la preocupación por el *presente* del judaísmo polaco en 1946. Los acontecimientos trágicos de los años de la guerra todavía no eran percibidos como historia pasada, ya que miles de personas se encontraban en situación desesperada tras la finalización de la guerra.

<sup>29</sup> M. Turkov y A. Mitelberg (eds.), *Dos poylishe yidntum*, tomo 1, 1946, pp. 5-6.

<sup>30</sup> Este aspecto es destacado por A. Novershtern en su presentación de la serie: "Los editores de esta serie comprendieron intuitivamente eso que los judíos americanos tienen que aprender hoy día: no se puede construir una identidad judía renovada sólo sobre la base de la conciencia del *khurbn*. Justamente cuando uno se familiariza con el colorido y la pluralidad de imágenes del mundo judío que fue destruido, se hace más fuerte el dolor por lo que se perdió. Pero también se hace más fuerte la voluntad de lograr una continuidad cultural judía, de reconstruir eso que fue destruido". (A. Novershtern, "Dos poylishe yidntum", pp. 18-19).

Por otro lado, en el prólogo se establece que los portadores de la "voz" del judaísmo polaco serán "autores idóneos", lo que resulta significativo en contraste con los *yizker-bikher*, escritos de manera colectiva por los ex residentes de pueblos y ciudades, quienes generalmente no eran escritores profesionales.<sup>31</sup> En efecto, *Dos poylishe yidntum* publica principalmente trabajos de escritores profesionales o con ambición de profesionalizarse, o bien activistas culturales, frente a lo que se presenta como una "masa de lectores".<sup>32</sup> Muchos de los autores ya eran grandes figuras de la intelectualidad judeo-polaca, como por ejemplo los hermanos Yonas, Zigmunt y Mark Turkov, Avrom Zak, Kh. Grade, Y. Y. Trunk y Yankev Shatski, mientras que otros autores jóvenes publicaron sus primeras obras en la serie.<sup>33</sup> Es un hecho ya conocido que Elyezer Vizl (Elie Wiesel) publicó su primer testimonio en esta colección bajo el título *Un di velt hot geshvign* (Y el mundo callaba) (tomo 117, 1953), posteriormente traducido por el mismo autor al francés bajo el título *Nuit* (Noche).

<sup>31</sup> En la serie se publica un *yizkor-bukh*: el tomo 80 es el *yizkor-bukh* de Belkhatov, editado en colaboración con la Asociación de Ex Residentes de Belkhatov en la Argentina, Brasil y Estados Unidos. El hecho de que uno solo de los 175 volúmenes sea un *yizkor-bukh* sugiere que la línea editorial se aleja de la concepción de los *yizker-bikher*. Por otra parte, este *yizkor-bukh* está editado por figuras legitimadas dentro del campo intelectual idish, Filip Fridman, Yankev Botoshanki y Pinye Vald, lo que lo diferencia de otros *yizker-bikher* de edición "menos cuidada". En este sentido diferimos de Jan Schwarz, quien destaca la afinidad e incluso marca una identidad entre *Dos poylishe yidntum* y los *yizker-bikher*: "La serie de libros en su conjunto puede ser vista como un compuesto de diferentes partes de los libros *yizker*: historia, folklore, literatura, biografía, genealogía y el Holocausto. Las elecciones editoriales en la creación de los dos proyectos de libros fueron idénticas" (J. Schwarz, "Library of Hope and Destruction. The Yiddish Book Serie 'Dos poylishe yidntum' (Polish Jewry) 1946-1966", p. 186).

<sup>32</sup> "Bajo el nombre *Dos poylishe yidntum* procede la Unión Central Israelita Polaca en la Argentina a publicar una serie de libros y folletos, cuya tarea es acercar a la amplia masa de lectores judíos en el mundo todos los problemas que tienen relación con la vida judía destruida en Polonia" (M. Turkov y A. Mitelberg (eds.), *Dos poylishe yidntum*, tomo 1, 1946, p. 5).

<sup>33</sup> En esta misma línea interpretativa afirma Novershtern que "la serie se convirtió en uno de los más reveladores documentos que reflejan el carácter de la creación literaria idish en la época posterior al *khurbn*" (A. Novershtern, "*Dos poylishe yidntum*", p. 19). En posteriores investigaciones indagaremos acerca de las trayectorias particulares de los autores.

Gracias a algunos prólogos sabemos que Mark Turkov convocaba a menudo a autores residentes en otros países a escribir para la colección. Éste fue el caso de A. Almi, residente en Estados Unidos:

Hasta ahora el emprendimiento de Buenos Aires ya influyó sobre varios escritores judíos en nuestro país –yo entre ellos– de manera de sacudirse el letargo y ponerse a trabajar, sobre todo el trabajo de un carácter determinado, que la redacción de la serie *Dos poylishe yidntum* trazó para sí. La conciencia de que hay una editorial que le encarga a uno un libro y que lo va a difundir, ésa es una fuente de aspiración de todo escritor.<sup>34</sup>

Los autores se refieren a Turkov como un amigo en los prólogos. No parece haber distancia entre ellos; incluso los prólogos editoriales y autorales se intercalan indistintamente. Autores y editores se celebran unos a los otros, lo cual sugiere una simetría desde el punto de vista generacional y de nivel cultural entre ellos.

Muchos de los textos publicados en *Dos poylishe yidntum* fueron escritos por sobrevivientes residentes en la Argentina o en otras comunidades. Esto habría sido un requisito para la recepción de los subsidios alemanes, según lo consigna nuestra fuente.<sup>35</sup> Sin embargo, la editorial trascendió esta supuesta consigna, lo que puede comprobarse haciendo un recorrido por el catálogo. Tomando como criterio la identidad del autor, es posible clasificar el catálogo según las siguientes categorías: escritores asesinados, escritores fallecidos antes de la Segunda Guerra Mundial, escritores sobrevivientes y escritores emigrados antes de la guerra.

Por otra parte, de acuerdo con información que conocemos por los prólogos, es posible clasificar las obras según el tiempo en que fueron redactadas: en la preguerra<sup>36</sup>, en los años de la guerra

<sup>34</sup> M. Turkov y A. Mittelberg (eds.), *Dos poylishe yidntum*, tomo 40, 1948, p. 9.

<sup>35</sup> “[...] sólo había una condición, que los libros, publicados con los grandes subsidios de la “*vidergutmakhung*” [indemnización] emplearan a los sobrevivientes, y en Buenos Aires después de la guerra llegaron escritores judíos sobrevivientes, algunos de ellos de la más alta categoría literaria” (S. Rozhanski et. al., “Tsu der geshikhte fun landsmanshaftn in Argentine”, p. 114).

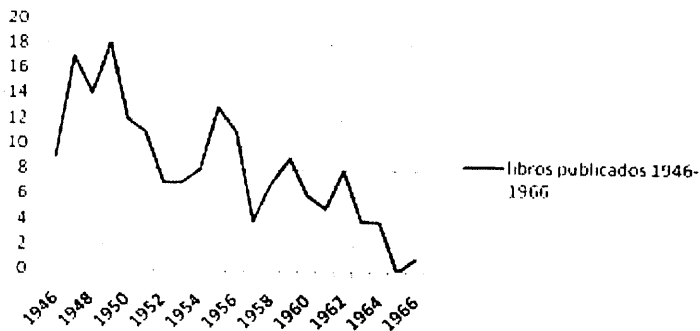
<sup>36</sup> Uno de los objetivos de la colección era reimprimir libros que se habían tornado inaccesibles tras el arrasamiento de los centros culturales judíos en Europa oriental.

y en la posguerra. A su vez, las obras redactadas en la posguerra se pueden subclasificar según el lugar de residencia del autor (que a veces coincide con el lugar de redacción de la obra), conocido a través del *copyright* o bien por la firma de los prólogos autorales (aunque este último dato se presta a mayores equívocos): Buenos Aires, Nueva York, París, Montevideo, Santiago, Varsovia, Lodz, Tel Aviv, entre otros. Por último, es posible clasificar el catálogo según los géneros, tal como suelen estar enunciados en el subtítulo de la obra o bien en los prólogos: memorias, novela, canciones, diarios, poemas, documentos, artículos, entre otros.<sup>37</sup>

El tiraje de la colección era de cinco mil ejemplares por tomo, y se distribuía en veintidós países; incluso en los primeros años los libros llegaban a los sobrevivientes y personas en campos de desplazados.<sup>38</sup> Estas cifras son elevadas en el contexto del promedio general de publicación dentro del espacio editorial en ídish.

Tomando en cuenta el catálogo completo, se observan discontinuidades en el desarrollo de la publicación. Tomando como criterio la cantidad de libros publicados por año, ésta alcanzó el punto más alto en 1949 con diecinueve libros en un año y luego comenzó a descender, con súbitos momentos de crecimiento:

**Libros publicados 1946-1966**



<sup>37</sup> Base de datos en proceso.

<sup>38</sup> J. Schwarz, "Library of Hope and Destruction. The Yiddish Book Serie 'Dos poylishe yidntum' (Polish Jewry) 1946-1966", p. 174. El historiador Y. Shatski, residente en Estados Unidos, se queja por el desinterés de los judíos estadounidenses en la colección: "Es conveniente señalar que esta serie encontró en todo Estados Unidos un solo abonado y la única venta alcanza tanto como cincuenta ejemplares. Todos los libros son vendidos en el país mismo y



La disminución en la cantidad de libros por año y el advenimiento del final de la colección se habrían debido a las difíciles condiciones económicas que sobrevinieron a las editoriales en la Argentina.<sup>39</sup> La suspensión parece haber sido repentina, ya que en el último tomo todavía figura una pequeña lista de títulos a la espera de publicación.

El resultado del proyecto editorial concluido es un catálogo compuesto de ciento setenta y cinco volúmenes publicados a lo largo de veintiún años. Así sintetiza Mark Turkov el deber espiritual de la comisión editorial:

Cada libro escrito y publicado sobre aquella época no es más que un fragmento. Pero nuestro deber es reunir esos fragmentos, protegerlos mediante su publicación en forma de libros y cuidar que ningún detalle se pierda para la historia.<sup>40</sup>

### Formación y transformaciones de la memoria

¿Cuándo el presente se vuelve pasado? ¿Cuándo podemos empezar a hablar de memoria? En esta sección haremos un análisis cualitativo del catálogo desde un enfoque diacrónico.<sup>41</sup> Haciendo un recorrido por el catálogo de *Dos poylishe yidntum* observamos que durante los primeros tres años de publicación aproximadamente, el *khurbn* todavía forma parte de un horizonte temporal presente de autores, editores y lectores.

---

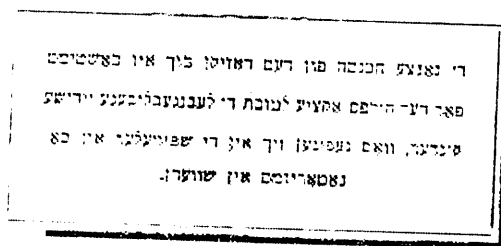
cierta parte va al Estado de Israel, a Europa y a Sudáfrica" (Y. Shatski, "Dos yidish lebn in Argentine", pp. 320-321). En Buenos Aires era posible comprar los libros en las librerías y en el Mes del Libro Judío con importantes descuentos (A. Dujovne, "Buenos Aires en la geografía de la diáspora judía. Una aproximación desde la producción y circulación de libros entre 1900 y 1980").

<sup>39</sup> [...] ella [la serie] se suspendió, no porque no hubiera más nada que imprimir, sino porque se terminaron los "tiempos felices" en Buenos Aires. Imprimir un libro en la Argentina se volvió más caro de año en año. Las imprentas judías comenzaron a ser liquidadas. Los subsidios se hicieron más raros. Sólo algunos, contados con los dedos, y los bancos y cooperativas judías quebraron de una manera sensacional o fueron liquidados (S. Rozhanski et. al., "Tsu der geshikhte fun landsmanshaftn in Argentine", pp. 114-115).

<sup>40</sup> M. Turkov y A. Mittelberg (eds.), *Dos poylishe yidntum*, tomo 31, 1948, p. 11.

<sup>41</sup> Este análisis deberá ser complementado en futuros trabajos mediante un seguimiento sistemático de los temas de los libros según la fecha de publicación, el contenido de cada prólogo y otros elementos paratextuales relevantes.

El primer prólogo está firmado en marzo de 1946, cuando las consecuencias dramáticas del genocidio en Europa recién empezaban a hacerse patentes en toda su magnitud, a la vez que continuaban deplegándose debido a movimientos migratorios en alguna medida forzados de Europa oriental.<sup>42</sup> Miles de sobrevivientes se encontraban en campos de desplazados o errantes por el mundo. La editorial *Dos poylishe yidntum* se hace eco de esta situación, destinando el dinero recaudado por las ventas a tareas de socorro hasta 1949. Esto lo sabemos gracias a los recuadros situados en las primeras páginas de los libros, como en este ejemplo:



“Toda la ganancia de este libro está destinada a la acción de ayuda en bien de los niños judíos sobrevivientes, que se encuentran en los hospitales y sanatorios en Suecia”. M. Turkov y A. Mitelberg (eds.), *Dos poylishe yidntum*, tomo 1, 1946, p. 1. Cortesía de la autora.

Esta práctica muestra la importancia del libro ídish como un medio efectivo de intervención social, y lo vincula con otras prácticas sociales, como los actos de campaña para reunir fondos de socorro, habituales en los primeros años de la posguerra.<sup>43</sup> Durante los

<sup>42</sup> V. Karady, *Los judíos en la modernidad europea. Experiencia de la violencia y la utopía*, Madrid, Siglo Veintiuno, 2000, p. 262.

<sup>43</sup> Algunos recuadros definen al destinatario de los fondos de ayuda como “el judaísmo polaco” o “los judíos polacos” en general (tomos 3, 4, 8, 10, 13-25, 29-35, 37, 41) mientras que en otros casos aparece más o menos especificado el destino de los fondos: los escritores y artistas judíos (tomos 2, 7, 9), los trabajos editoriales y de investigación del Comité Histórico Judío Central de Lodz (tomos 5 y 11), el fondo de construcción de la Casa Borokhov en Tel Aviv en memoria de los luchadores y mártires en Polonia (tomo 6), los judíos desarraigados (tomo 12), la ayuda cultural a los sobrevivientes (tomos 26-28, 36, 38-40, 42, 44, 47-49).

primeros dos años se habría vendido la totalidad de los libros, que aparecen acompañados del rótulo "oysfakoyft" (agotado) en la lista de títulos publicados que se reproduce en las primeras o las últimas páginas de cada libro.<sup>44</sup> Esto demuestra la respuesta positiva a la "campana", así como el interés de los lectores por la publicación.

El período señalado coincide con una gran frecuencia de publicación, tal como hemos visto en el cuadro del apartado anterior. Asimismo, caracteriza a esta primera etapa un mínimo diferimiento temporal entre la entrega de la obra a la editorial y la llegada a los lectores. Los autores firman los prólogos unos pocos meses antes de la aparición del libro. Estos hechos sugieren una percepción en cierta medida generalizada dentro del mundo idish-hablante, de urgencia por publicar y leer materiales sobre el "tercer khurban". Esta percepción de urgencia se refuerza a través del énfasis en el carácter de documento de las obras publicadas. Incluso algunos de los libros son el producto del hallazgo de un texto rescatado de entre las ruinas o perdido y recuperado (tomos 29 [1948], 32 [1948], 35 [1948], 47 [1949]).

Hasta 1949 encontramos en los prólogos referencias constantes a acontecimientos contemporáneos a ese momento: la situación de los sobrevivientes en los campos de desplazados (tomos 3 [1946] y 12 [1947]), la inauguración en Varsovia del monumento al levantamiento del gueto de Varsovia (tomo 30 [1948]), las migraciones de los judíos de Polonia (tomo 21 [1947]), la búsqueda de los archivos de Emmanuel Ringelblum en Varsovia (tomo 34 [1948]), el trabajo del Instituto Histórico Judío en Polonia<sup>45</sup> (tomo 30 [1948]), entre otros. Estas referencias señalan

<sup>44</sup> Sin embargo, en su libro autobiográfico, Aaron Lansky cuenta que a raíz del trabajo de un *zamlar* (recolector de libros) en Buenos Aires, quien reunía libros para enviar al National Yiddish Book Center (Amherst, Massachusetts), se encontraron miles de copias de *Dos poylishes yidntum* en un depósito de Buenos Aires, incluyendo libros que supuestamente se habían agotado (A. Lansky, *Outwitting History. The Amazing Adventures of a Man who Rescued a Million Yiddish Books*, p. 227).

<sup>45</sup> Las vinculaciones de los editores con el Instituto Histórico Judío en Polonia deberán ser investigadas en un futuro trabajo. Véase N. Aleksium, "The Central Jewish Historical Commission in Poland 1944-1947", en *Polin. Studies in Polish Jewry*, Vol. 20, 2008, pp. 74-97.

una percepción de inestabilidad de la vida de muchos judíos en la inmediata posguerra, y al mismo tiempo el esfuerzo colectivo de documentación y reconstrucción.<sup>46</sup>

También en los primeros volúmenes encontramos una preocupación particular por la situación de los judíos en Polonia (tomos 6 [1946], 8 [1946], 10 [1947] y 25 [1947]) y en algunos casos incluso un destello de esperanza de resurgimiento de la vida judía en Polonia.<sup>47</sup>

Un aspecto característico de las primeras construcciones en torno del *khurbn* es el "tono" combativo y encolerizado de los textos, que se irá atenuando con el paso del tiempo. Por ejemplo, en el prólogo editorial al tomo 3, *Treblinke* de V. Grosman y Y. Vyernik, afirma la comisión editorial:

Éste es un nombre [Treblinka] que simboliza para nosotros todo el horror de la destrucción judía bajo el sangriento poder nazi, un nombre que nos recuerda las millones de vidas judías dolientes y convertidas en ceniza, un nombre que clama venganza.<sup>48</sup>

El tópico de la venganza es habitual en los discursos de la época. En el prólogo a su obra *Partizaner geyen!..* (Partisanos, ¡marchen!) afirma Katsheginski:

Benditas sean aquellas manos, las balas y cada cuchillo que trajo a los asesinos la todavía impaga respuesta y benditas sean aquellas manos que todavía no descansan y están después de todo en trance de cumplir el sagrado juramento a nuestro golpeado pueblo.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Al respecto afirma Schwarz que la colección "orgullosamente anunció que los restos sobrevivientes del judaísmo polaco -otra vez publicando, leyendo, discutiendo libros en idish en su nueva diáspora en Buenos Aires, Nueva York, Tel Aviv y Varsovia- estaba volviendo a la vida" (J. Schwarz, "Library of Hope and Destruction. The Yiddish Book Serie 'Dos poylishe yidntum' (Polish Jewry) 1946-1966", p. 188).

<sup>47</sup> Encontramos dos tomos firmados por autores residentes en Polonia (tomos 5 [1946] y 47 [1949]).

<sup>48</sup> M. Turkov y A. Mittelberg (eds.), *Dos poylishe yidntum*, tomo 3, 1946, p. 5.

<sup>49</sup> M. Turkov y A. Mittelberg (eds.), *Dos poylishe yidntum*, tomo 18, 1947, p. 7.

En esta cita encontramos un discurso vengativo articulado en tono litúrgico, lo que se reitera en otros casos, como por ejemplo en la dedicatoria de Avrom Teytlboym en su obra *Varshever Heyf* (Patrios de Varsovia):

Bendita sea la memoria de mi hermana Perle, mis cuñados Nakhum y Yoel, sus hijos y nietos, que fueron asesinados *al kidush hashem*<sup>50</sup> en las cámaras de gas nazis. Que Dios se venga por su sangre y por la sangre de todos los otros *kadoshim*.<sup>51</sup>

El escritor Zrubavl<sup>52</sup> expresa la ira a través de un tópico tradicional judío:

El nuevo monte judío, el monte *khurbn*, grita en fuego y sangre una nueva *tora* cuyos mandamientos son: ¡pago, compensación, indemnización!<sup>53</sup>

Zrubavl contrasta el monte Sinaí donde le fuera entregada la *tora* al pueblo judío a través de Moisés con la montaña de ruinas

<sup>50</sup> Cuando una persona muere asesinada por su condición de judía, se considera que ha muerto *al kidush hashem*, es decir, como un mártir (Y. Niborski y S. Neuberg, *Verterbukh fun loshn-koydesh shtamike verter in yidish*, p. 264). El ser humano asesinado se convierte en *kadosh*, sagrado. El concepto de muerte *al kidush hashem* es muy antiguo y se utilizaba originalmente para hacer referencia a aquellos judíos que habían optado por la muerte antes que por abandonar forzosamente el judaísmo. Posteriormente, esta expresión pasó a designar el asesinato de judíos, sin hacer hincapié en la religión (S. Pietrushka, *Yidishe folks-entsiklopedye far yidishe religye, geshikhte, filosofye, literature, biografye, lender-kibutsim un andere inyonim*, Nueva York, The Gilead Press, Vol. II, 1949, p. 681).

<sup>51</sup> M. Turkov y A. Mitelberg (eds.), *Dos poylishe yidntum*, tomo 23, 1947, p. 7. Este tipo de expresiones es habitual en la recordación de un asesinato *al kidush hashem*. Incluso existe una fórmula fija para ello: *h.i."d, hashem inkam damam* (que Dios tome venganza por su sangre) (Y. Niborski y S. Neuberg, *Verterbukh fun loshn-koydesh shtamike verter in yidish*, p. 69). En el tomo 73 Yehuda Elberg coloca esta sigla a modo de cierre de la dedicatoria a sus parientes asesinados (M. Turkov y A. Mitelberg (eds.), *Dos poylishe yidntum*, tomo 73, 1951, p. 8).

<sup>52</sup> Zrubavl viaja a Polonia en 1945 y pronuncia un discurso en la radio dirigido a los sobrevivientes, el cual se transcribe en el tomo 6 de este autor, *Barg khurbn* (Monte *khurbn*) de 1946. La cita forma parte de este discurso.

<sup>53</sup> M. Turkov y A. Mitelberg (eds.), *Dos poylishe yidntum*, tomo 6, 1946, p. 5.

en Polonia que encontró en su visita a Polonia. Al marcar la necesidad de una nueva *tora* que haga pagar a los asesinos por sus crímenes contra los judíos, enfatiza la percepción compartida por muchos de sus contemporáneos de que este genocidio implica un punto de inflexión en la historia judía.

La bronca se hace extensiva tanto a los verdugos como al mundo que permaneció impotente ante a la evidencia de los crímenes cometidos, incluyendo el mundo judío. Así lo afirma la comisión editorial en el prólogo a la obra de Isroel Efros, *Heymloze yidn* (Judíos sin hogar):

Es [este libro] un acto de culpabilización contra el mundo en general, y no es menos un acto de culpabilización contra nuestro propio mundo judío. Contra nuestros líderes y organizaciones mundiales, las cuales se mostraron totalmente impotentes para incitar la gelificada conciencia del mundo y liberar a los que quedaron encerrados y esclavizados en los campos de concentración en Alemania.<sup>54</sup>

En el prólogo a su obra *Heym un heymlozikayt* (Hogar y sin hogar), Rokhl H. Korn narra el modo en que su familia fue asesinada y acusa a su vecino polaco de delator:

¿Cuánto recibió por sus vidas? ¿Dos litros de kerosén? ¿Dos libras de azúcar y una decena de cigarrillos? ¿Tal vez lo hizo gratis, por "deporte"?<sup>55</sup>

En las ilustraciones de las portadas observamos que esta etapa se caracteriza también por imágenes de fuerte impacto visual:

<sup>54</sup> M. Turkov y A. Mitelberg (eds.), *Dos poylishe yidntum*, tomo 12, 1947, p. 7.

<sup>55</sup> M. Turkov y A. Mitelberg (eds.), *Dos poylishe yidntum*, tomo 39, 1948, p. 11. El "tono" de denuncia se atenúa pero no desaparece totalmente en los años siguientes. Por ejemplo, el famoso actor Yonas Turkov, hermano de Mark Turkov, en su obra *Farloshene shtern* (Estrellas extinguidas) denuncia con un "tono" más bien cínico a los actores polacos no judíos: "Nuestros colegas cristianos del escenario no sumergieron un dedo en el agua fría para ayudar a ninguno de sus colegas judíos y los dejaron ir allí, de donde ya no se vuelve" (M. Turkov y A. Mitelberg (eds.), *Dos poylishe yidntum*, tomo 95, 1953, p. 14).

ce-  
sus  
por  
un  
  
al  
ri-  
o-  
ze  
  
en  
ro  
es  
a  
e-  
n

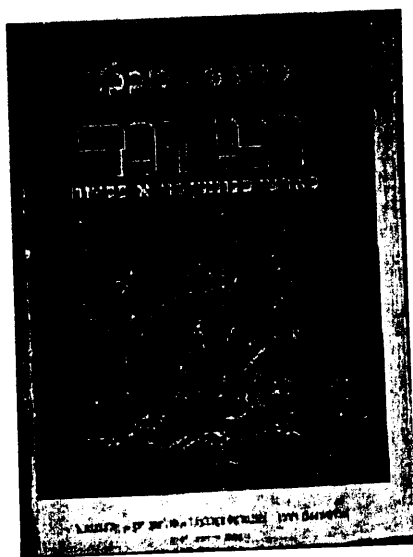


Figura 1

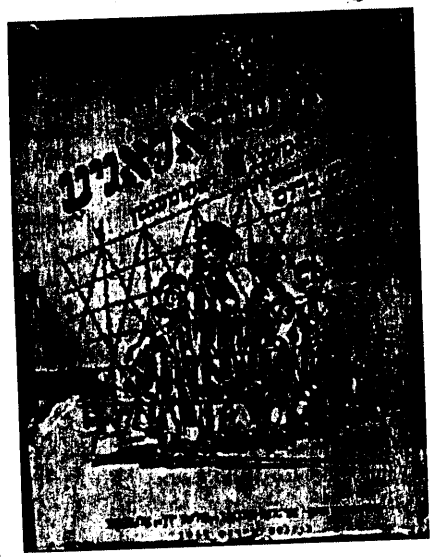


Figura 2

**Figura 1.** Portada de N. Gris, *Kinder martirologye* (Martirio de niños), Buenos Aires: Unión Central Israelita Polaca en Argentina, 1947, *Dos poylishe yidntum*, tomo 17.

**Figura 2.** Portada de F. Zrubavl, *Na ve nad* (Errantes), Buenos Aires: Unión Central Israelita Polaca en Argentina, 1947, *Dos poylishe yidntum*, tomo 19. Cortesía del Yiddish Book Center, Amherst, Massachusetts.

A lo largo del período de publicación observamos transformaciones en la colección que tienen un correlato en procesos históricos. Por un lado, van desapareciendo las referencias de los autores a la errancia de los sobrevivientes, quienes hacia 1949-1950 ya se habían establecido en diferentes países. Por otro lado, deja de haber referencias a la vida judía en Polonia de posguerra, lo que se corresponde con el gran éxodo judío de Polonia de fines de la década del cuarenta.<sup>56</sup>

A partir de 1949 la frecuencia de publicación comienza a disminuir y aumenta el diferimiento entre la fecha de publicación y la fecha de firma de las obras. Este diferimiento aumenta en los

<sup>56</sup> Véase M. Steinlauf, *Bondage to the Dead. Poland and the Memory of the Holocaust*. Syracuse: Syracuse University Press, 1997, pp. 62-74.

años siguientes. Podemos conjeturar que a medida que la situación de las personas se "normaliza", también se va atenuando la percepción de urgencia por publicar y leer material sobre el tema.

Esta situación va acompañada de la tendencia a un cambio en el "tono" de los autores. La ira va dejando lugar a la melancolía. Por ejemplo, en el prólogo a la obra de R. Shoshano Kahan firmado en 1948, *In fayer un flamen* (En el fuego y las llamas) escribe el prologuista F. Bimko:

Con un temblor en el corazón escribo algunas palabras al libro de Ruzhe, Shoshano Kahan.

Enseguida me viene ante los ojos su lindo [y] luminoso hogar de hace treinta años, en Lodz [...]; era en esos años de florecimiento de nuestra lengua materna ídishi, de la poesía ídishi, del relato, y cuando los escritores judíos empezaron a llegar uno tras otro de las pequeñas ciudades...<sup>57</sup>

La añoranza por la vida judía del pasado en Polonia se manifiesta de manera especialmente elocuente en el prólogo de Dovid Flinker, firmado a fines de 1948, a su novela *In shturem* (En la tormenta):

Varsovia, nuestra grande y querida Varsovia, con sus *shabes-yontev yidn* (judíos sabáticos) ya no está más. No quedaron ahora ya ni siquiera las ruinas de la Varsovia judía. También ellas, las ruinas de la vida tumultuosa de no hace mucho, las ruinas de la gran esperanza de un pueblo que se arrojó a la vida, y de incesante lucha fueron borradas.

Pasto crece ahora sobre las calles y callejones judíos de Varsovia y allá son plantados árboles.

¡Qué saben ellos, los recién plantados árboles, del antiguo roble que fue arrancado con las raíces! [...] Una ciudad con dos corazones fue una vez Varsovia. Una ciudad que fue el corazón del *poylishkayt* (el ser polaco). Una ciudad que fue al mismo tiempo el corazón del judaísmo enraizado profundamente en la tierra. Una ciudad que era el más grande centro espiritual del pueblo judío.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> M. Turkov y A. Mittelberg (eds.), *Dos poylishhe yidntum*, tomo 51, 1949, p. 7.

<sup>58</sup> M. Turkov y A. Mittelberg (eds.), *Dos poylishhe yidntum*, tomo 61, 1950, p. 7.



En el prólogo a su obra *Novolipye 7*, B. Shefner recuerda con gran nostalgia la sede del periódico *Folkstsaytung* de Varsovia:

[...] donde pasé los mejores años de mi vida. La casa ya no está más, pero la ventana permaneció en mí, y en tanto mis ojos estén abiertos, miraré a través de ella al mundo.<sup>59</sup>

En las ilustraciones de portada a partir de fines de 1948 también se percibe una atmósfera melancólica:

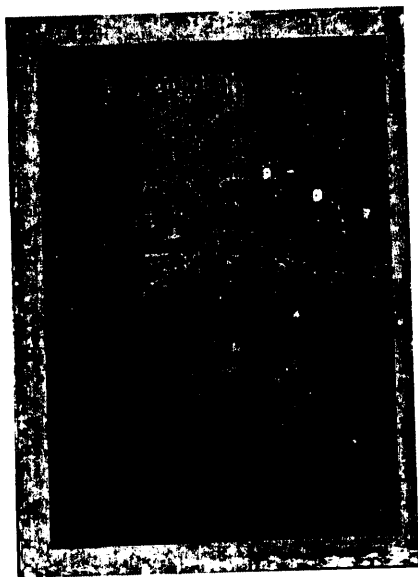


Figura 3



Figura 4

**Figura 3.** Portada de Dr. Kh. Shoshkes, *A velt vos iz farbay...* (Un mundo que desapareció...), Buenos Aires: Unión Central Israelita Polaca en la Argentina, 1949, *Dos poylishe yidntum*, tomo 45.

**Figura 4.** Portada de N. Mayzel, *Geven a mol a lebn* (Había una vez una vida), Buenos Aires: Unión Central Israelita Polaca en la Argentina, 1951, *Dos poylishe yidntum*, tomo 71.

Cortesía del Yiddish Book Center, Amherst, Massachusetts.

<sup>59</sup> M. Turkov y A. Mittelberg (eds.), *Dos poylishe yidntum*, tomo 113, 1955, p. 7.

Las imágenes simbólicas se reiteran en numerosas ilustraciones de portada de esta etapa de la publicación, tales como hojas al viento, ciudades en ruinas y objetos litúrgicos judíos destruidos.

A medida que el tiempo transcurre, la editorial acumula capital simbólico, lo que se evidencia en la multiplicación de referencias internas en los prólogos y la celebración de los escritores unos a otros por los trabajos realizados.<sup>60</sup> A modo de ejemplo de esto, en el tomo 44 encontramos un homenaje a Zusman Segalovitch, recientemente fallecido, quien se había consagrado a través de dos obras publicadas anteriormente en la colección:

El *khurbn* de Polonia dejó muchos huérfanos pero Segalovitch fue el más grande huérfano. El absorbió para sí la orfandad de todos nosotros y dijo el *kadish*<sup>61</sup> de todos nosotros. Todo su corazón puso en este *kadish*. ¿Qué sorpresa es que no le haya quedado más corazón para vivir? [...] Estábamos mudos después de la gran desgracia. Aquí y allá alguno de nosotros exclamó una palabra, balbuceante y quebrada, y en la impotencia nuevamente acallada. Recién Segalovitch encontró la grande y al mismo tiempo sencilla, humana palabra para nuestro dolor. Eso abrió nuestra fuente de lágrimas y rompimos en llanto como en los brazos de una madre.<sup>62</sup>

Con la aparición del tomo número 50 (1949) empieza a configurarse la idea de que la colección es un monumento al judaísmo polaco. Tras su publicación, la prensa ídish del mundo "celebra" su aparición y alaba la colección. Esto lo conocemos gracias a las

<sup>60</sup> "Para evaluar el capital simbólico ligado a una editorial y a su nombre y, a través de ella, a todos sus miembros y a todos sus autores, habrá que apoyarse en un conjunto de características que contribuyen a la representación colectiva de esta editorial como perteneciente a la "nobleza" de la profesión: la antigüedad [...], la importancia y la calidad del fondo editorial, medido con el número de escritores consagrados y clásicos..." (P. Bourdieu, "Una revolución conservadora en la edición", p. 225 [nota]).

<sup>61</sup> Plegaria que pronuncia el hijo o el pariente de una persona fallecida, durante el transcurso del primer año de duelo y en cada aniversario (Y. Niborski, y S. Neuberg, *Verterbukh fun loshn-koydesh shtamike verter in yidish*, p. 260).

<sup>62</sup> M. Turkov y A. Mitelberg (eds.), *Dos poylishe yidntum*, tomo 44, 1949, pp. 5-8.

reseñas de la prensa que se incluyeron al final en cada tomo desde los comienzos.<sup>63</sup> Este proceso culmina con la publicación del tomo número 100, *Di letste fun a groysn dor* (Los últimos de una magna generación) de Mark Turkov. Allí leemos en el prólogo editorial:

La Unión Central Israelita Polaca en la Argentina considera una gran justificación de sus cuarenta años de existencia, el dar al público judío el tomo cien de la serie de libros *Dos poylishe yidntum*, a través de la cual se cerrará la primera etapa de su actividad editorial.[...]

Ahora podemos llegar audazmente al público judío, el cual apreció cálidamente nuestra actividad, con la gran satisfacción de afirmar que hemos llevado a cabo lealmente las tareas asumidas de erigir un *eterno monumento de libros para el judaísmo polaco aniquilado*.<sup>64</sup>

La encuadernación negra de los volúmenes acumulados en las bibliotecas contribuye a acentuar la idea de monumento en el imaginario de los lectores; así lo describe A. Novershtern:

"En cientos de hogares judíos en la Argentina se podía enseguida observar los estantes donde los tomos de la serie estaban parados uno al lado del otro con sus lomos negros, un tipo de moderno "*zeykher* (memorial) del *khurbn*".<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Y. Hirshoyt, "Monumento al judaísmo polaco", en M. Turkov y A. Mitelberg (eds.), *Dos poylishe yidntum*, tomo 52, 1949, pp. 157-160; Y. Nirvan, "Libros de dolor y muerte", tomo 55, 1949, pp. 182-188; P. Bizberg, "En Buenos Aires se escribe la más reciente historia de nuestro pueblo", tomo 56, 1949, pp. 364-367.

<sup>64</sup> M. Turkov y A. Mitelberg (eds.), *Dos poylishe yidntum*, tomo 100, 1955, pp. 9-10, el subrayado es nuestro.

<sup>65</sup> A. Novershtern, "Dos poylishe yidntum", p. 18. Sin embargo, no fue ésta la intención desde un principio. Hubo dos ediciones paralelas, una de tapa dura y la otra de tapa blanda, y ambas ediciones traían ilustraciones en la portada. En el caso de la edición de tapa dura, que fue la más difundida, la ilustración consistía en un papel separable de la encuadernación y por eso se preservó en pocos ejemplares. De esta manera quedó a la vista la encuadernación negra de la edición de tapa dura, la cual se convirtió en el rasgo estético reconocible y característico de la colección. Debemos por otra parte agregar que sólo dos de los primeros diez volúmenes tenían encuadernación negra, mientras que los otros traían encuadernación de diferentes colores. Posteriormente se instaló el negro como color "oficial".

A medida que los acontecimientos trágicos de la guerra van quedando más atrás, el tono se vuelve cada vez más reflexivo en los prólogos. Además, los prólogos tienden a ser progresivamente más extensos y elaborados. Una década después de iniciada la publicación, se busca que el lector pueda extraer una enseñanza o moraleja.<sup>66</sup> Por ejemplo, en el prólogo al tomo 100, dedicado a grandes personalidades judías en Polonia, afirma su autor, Mark Turkov:

El autor piensa que muchos de los lectores no deben conformarse con la mera lectura del libro, sino que deberían reflexionar un poco, sea sobre las figuras descritas, sea sobre su trágico fin, su camino de desarrollo, su ascenso en la vida general y judía, la caída de sus grandes propiedades.

Algunos de los episodios descritos, muchos de los hechos narrados dan, según la modesta opinión del autor, mucho, mucho para reflexionar precisamente a los ricos judíos en los países del nuevo continente, donde las dinastías familiares judías ahora se establecen. El autor no quiere acá dar ningún ejemplo, pero cada lector informado podrá, según su saber y su conciencia, extraer una cierta moraleja para nuestra vida judía actual.<sup>67</sup>

En el prólogo a su obra de tres tomos *Arishe papirn* (Papeles arios), Mikhal Borvitch también reflexiona sobre los aprendizajes a extraer del estudio de la vida judía del lado "ario" en los años de la ocupación:

Entre toda la lista de otros asuntos se dibuja un problema básico: el choque de diferentes modos culturales, [...] hasta los últimos detalles, hasta gestos, miradas, pequeños hábitos, casi hasta la manera de

<sup>66</sup> La intención pedagógica aparece ya en tomos anteriores, por ejemplo en el prólogo a *Tog-bukh fun varshever geto* (Diario del gueto de Varsovia) de Hilel Zeydman, la editorial propone: "[...] es necesario que judíos -y también no judíos- lean este libro y se preocupen de que otros lo lean. Es una obra que deberá volverse un tipo de libro de cabecera en la vida social judía, para tomar un ejemplo de lo positivo, luchador y heroico de la vida en el gueto, y cuidarse, evitar, combatir y exterminar las apariciones negativas, con las cuales también el gueto estuvo suficientemente apestado. No es suficiente con leer *Tog-bukh fun varshever geto* de Hilel Zeydman. Hay que aprender y se deberán extraer las conclusiones necesarias" (M. Turkov y A. Mitelberg (eds.), *Dos poylishe yidntum*, tomo 15, 1947, p. 7). Se trata aquí de relevar una tendencia a profundizar en el aspecto pedagógico de los libros en la etapa tardía de publicación.

<sup>67</sup> M. Turkov y A. Mitelberg (eds.), *Dos poylishe yidntum*, tomo 100, 1954, p. 12.

inspirar y suspirar. Cada una de estas pequeñas cosas, que en condiciones habituales ni siquiera son percibidas, aquí llegó a la escala de vida o muerte. Precisamente por eso el material es excelente y único para los investigadores de las costumbres culturales.<sup>68</sup>

En las ilustraciones de portada del período tardío de publicación se observa una tendencia a las representaciones abstractas:

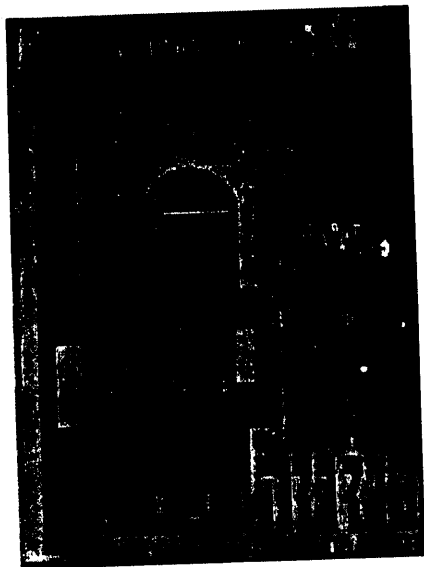


Figura 5

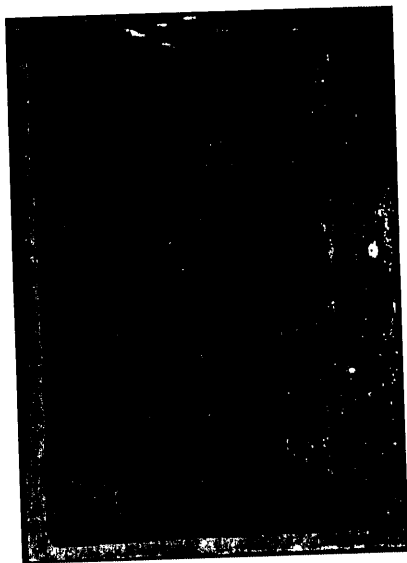


Figura 6

**Figura 5.** Portada de H. Shereshevskaya, *Tsvishn Tseylem un mezuzo* (Entre la cruz y la mezuzá). Buenos Aires, Unión Central Israelita Polaca en Argentina, 1959, *Dos poylishe yidntum*, tomo 146.

**Figura 6.** Portada de I. Emyot, *Fardekete shpiglen* (Espejos cubiertos), Buenos Aires, Unión Central Israelita Polaca en Argentina, 1962, *Dos poylishe yidntum*, tomo 162. Cortesía del Yiddish Book Center, Amherst, Massachusetts.

Podemos conjeturar que la gran profusión de material publicado sobre el *khurbn* hasta ese momento en el mundo impulsó un proceso de búsqueda de nuevos sentidos, a fin de renovar el interés de un lector ya saturado del tema.

<sup>68</sup> M. Turkov y A. Mittelberg (eds.), *Dos poylishe yidntum*, tomo 105, 1955, p. 13.

## Conclusiones

En este trabajo hemos analizado de qué modos el libro ídish operó como un objeto de conmemoración a las víctimas del genocidio nazi en la segunda posguerra. Dentro del gran conjunto de libros existentes, nos hemos concentrado en la colección *Dos poylishe yidntum*, un proyecto cultural conmemorativo concebido en Buenos en 1946 de la mano de un agente emprendedor de la memoria, Mark Turkov.

A través del análisis de la colección en su contexto de surgimiento y desarrollo en los primeros años, hemos intentado reconstruir los sentidos que, en la inmediata posguerra, estuvieron ligados con los acontecimientos trágicos sufridos por el judaísmo europeo. A la etapa que comprende aproximadamente los años 1946 a 1948-1949 de la publicación, la podríamos caracterizar como un período de formación de la memoria judeo-polaca.

La noción dinámica de vehículo de la memoria nos permitió registrar las transformaciones de la memoria judeo-polaca, tal como aparecen plasmadas en los libros que integran la colección, y las hemos explicado teniendo en cuenta los procesos históricos a los que estas transformaciones acompañaron.

Cifras de publicación, fechas, cuadros, ilustraciones y discursos han sido elementos importantes para reconstruir los distintos momentos en el proceso de transformación de la memoria. Así, hemos observado que a partir de 1949 disminuye la urgencia por documentar los crímenes y se da un cambio general de tono, que de airado y vengativo se torna nostálgico y melancólico. Ya entrados los años cincuenta se agrega también un tono reflexivo en los textos, los cuales invitan a trascender los hechos narrados para extraer de ellos una enseñanza duradera.

De modo general hemos visto que desde el prólogo al tomo 1 (1946), en el cual se destacaba la preocupación por el presente trágico de los judíos polacos, hasta la construcción simbólica de un "eterno monumento de libros" al judaísmo polaco aniquilado en el tomo 100 (1955), se dio un desplazamiento de sentidos general en el seno de la colección, que permite ilustrar un proceso intersubjetivo a partir del cual determinados hechos percibidos como presentes se van convirtiendo gradualmente en hechos del pasados.

“Los libros que no deben faltar  
en ningún hogar judío”  
La traducción como política cultural,  
1919-1938

*Alejandro Dujovne*

**Introducción**

Durante gran parte del siglo veinte la ciudad de Buenos Aires fue el principal polo de traducción al castellano de “obras de interés judío” escritas en distintas lenguas. Y en tanto tal, se erigió en el puente de contacto más importante entre el universo cultural judío más amplio y los lectores de habla castellana de América Latina, judíos y no judíos. Este papel fue el resultado del esfuerzo, a veces concertado, a veces aislado, de intelectuales, emprendedores culturales, filántropos e instituciones, así como también de algunas empresas comerciales, que invirtieron tiempo, energía y dinero en la tarea editorial.

En el presente trabajo nos interesa explorar el momento inicial del desarrollo de la traducción y edición en castellano de libros que fueron considerados por los propios actores como “de interés judío”. En este sentido, buscaremos identificar quiénes fueron las personas e instituciones que impulsaron los primeros proyectos editoriales, indagar qué los movió a realizar estas apuestas, y comprender los sentidos que la traducción y el libro guardaban para éstos.

El período considerado, 1919-1938, abarca los años en que se realizaron los primeros ensayos editoriales dedicados exclusivamente a temas judíos en lengua castellana en la Argentina. Mientras el inicio de la etapa está marcado por la edición de la primera traducción de un título de lengua idish, *Los cabalistas* de I. L. Peretz, el momento de cierre está dado por la aparición de la primera empresa editorial moderna exclusivamente judía, la Editorial Israel. En términos político-culturales, esta etapa de la experiencia editorial se caracterizó por el predominio de una postura

que podemos denominar liberal o, siguiendo al historiador Ezra Mendelsohn en su análisis de la política judía moderna, integracionista.<sup>1</sup> De acuerdo con Mendelsohn el campo integracionista judío se define por su voluntad de participar como ciudadanos y como miembros plenos de la nación de residencia. Dicha postura se funda en una concepción liberal de la sociedad, la política, la religión y el Estado. Este marco general define de manera adecuada los contornos generales de la elite judía argentina de habla castellana que se hallaba tras las distintas empresas de edición de este período. No obstante, uno de los puntos donde la experiencia de este grupo tal vez se distancia de manera más clara de esta característica general durante esta etapa, fue en su activa oposición a la religión como factor relevante dentro de la visión moderna de lo judío. El fin del período que estudiamos coincide, no casualmente, con la crisis del consenso liberal, tanto dentro como fuera de la vida judía, y con la concomitante expansión de la visión nacional de corte sionista.<sup>2</sup>

En la primera parte del artículo analizaremos los sentidos atribuidos por este sector de la elite judía a las labores de traducción y de edición dentro del contexto más general de las consideraciones acerca de la cultura. A tal fin recorreremos las páginas del semanario en castellano *Mundo Israelita*, portavoz de esta elite y principal periódico judío en castellano durante largas décadas. Luego de ello, nos detendremos en dos experiencias editoriales que dieron forma a esta etapa, por un lado la labor como traductor, editor y ensayista de Salomón Resnick, y, por la otra, la tarea editorial de la Sociedad Hebraica Argentina.

<sup>1</sup> Véase E. Mendelsohn, *On Modern Jewish Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1993, pp. 6-17. Para una aproximación general a la concepción liberal en la comunidad judía argentina véase Leonardo Senkman, "Ser judío en Argentina: las transformaciones de la identidad nacional", en Mendes-Flohr, P., Assis, Y. T. y Senkman, L. (Comps.), *Identidades judías, modernidad y globalización*, Lilmod, Buenos Aires, 2007, pp. 403-454.

<sup>2</sup> Para el desarrollo de los partidos sionistas en la Argentina y su progresivo dominio de las instituciones judías centrales véase Lawrence D. Bell, "Bitter Conquest: Zionists against Progressive Jews and the Making of Post-War Jewish Politics in Argentina" en *Jewish History* 17, 2003, pp. 285-308; y Silvia Schenkolewski, "Las relaciones entre el Movimiento Sionista y la sociedad mayoritaria en Argentina, 1935-1943" en *Índice*, DAIA, Buenos Aires, 1989, pp. 47-82; y, de la misma autora, "La conquista de las comunidades: El movimiento sionista y la comunidad ashkenazi de Buenos Aires (1935-1949)" en *Judaica Latinoamericana*. Vol. II, AMILAT, Jerusalem, 1992, pp. 192-202.



## Los jóvenes, el castellano y los libros

### a. Una distancia, por ahora, únicamente idiomática

Las páginas de *Mundo Israelita* nos proporcionan un punto de vista clave para comprender las preocupaciones en torno de la transmisión de la cultura judía de un sector de la elite intelectual hebrea de habla castellana. Por un lado, y en términos generales, desde su fundación en 1923 hasta por lo menos fines de la década de 1930, los editores y redactores de este periódico hicieron una apuesta decidida por el liberalismo, el secularismo y el castellano como divisas de integración cultural al país, al tiempo que mantuvieron, como parte de la misma postura, una cauta distancia respecto del sionismo que se extendió hasta mediados de la década de 1930. Por otro lado, y en lo que hace en especial al tema de este artículo, entre las principales firmas que contribuían a sus páginas, encontramos algunas que también se hallaban a la cabeza de los primeros ejercicios de traducción y edición, como las de Salomón Resnick y León Dujovne. Por esta razón, seguir de cerca a *Mundo Israelita* en relación con el "libro judío" implica no sólo relevar los distintos acontecimientos y procesos a través del medio más atento a la vida cultural judía en esta lengua, sino también acercarnos a las preocupaciones y aspiraciones de la elite cultural que propició los primeros proyectos editoriales.

La nota "La orientación de la actividad cultural" del 1° de marzo de 1924 introducía las coordenadas a partir de las cuales se definía el problema de la transmisión de la cultura judía a los jóvenes durante esta etapa:

Hay que reconocer, ante todo, que existen para la colectividad israelita, o mejor dicho, para los israelitas en general, una serie enorme de asuntos, problemas y cuestiones de todo género, que a ellos les concierne particularmente. Son problemas históricos, religiosos, sociales, culturales y económicos, sobre los cuales difícilmente podrán adquirir una profundización por fuera de sus instituciones propias. De ahí, pues, la necesidad que existe para cada entidad israelita con fines culturales, de circunscribir su obra y dedicar su labor a cualquiera de estas cuestiones (...)

El desconocimiento de gran parte de nuestra juventud, de los problemas que se refieren a nuestro pueblo, es casi absoluto. La historia, la literatura, la cultura judía, en fin, son campos en los

cuales no han penetrado o, en el mejor de los casos, no tuvieron tiempo de explorar. Y sin embargo, hay mucho que explorar en nuestra larga y dolorosa historia.

El texto señalaba críticamente la ausencia de contenidos que aludiesen especialmente a lo judío en las actividades de las instituciones culturales de la colectividad, e identificaba a los jóvenes como los principales damnificados de este vacío. Al igual que las notas sucesivas que referían a este problema, ésta no buscaba ser un mero diagnóstico neutral acerca del devenir de la vida "israelita" en el país, sino que, por el contrario, tenía la clara intención de incidir sobre la orientación de las políticas culturales de las instituciones comunitarias.

A renglón seguido la nota incrementaba el dramatismo del problema al revelar el sentido último de lo judío puesto en juego con la cuestión de la transmisión:

La ignorancia del papel histórico desempeñado por el pueblo de Israel en el desenvolvimiento de la humanidad; el desconocimiento del valor moral social legado por los hebreos y que es el eje sobre el cual gira el mundo en su marcha hacia la perfección, es la causa principal del malestar, de las luchas y de las desgracias que desencadenan contra los judíos. Y si esa ignorancia de los extraños es de fatales consecuencias porque ocasiona retrocesos en esa marcha hacia una humanidad mejor, el desconocimiento de los ideales judíos es más grave aún cuando los que padecen son los propios israelitas y especialmente la juventud.

En estas líneas, lo judío, aquello que se encontraba en riesgo, que podía llegar a perderse si se cortaba la cadena que unía a la juventud con el legado de las generaciones pasadas, tiene un sentido preciso. En efecto, el párrafo pone de manifiesto una concepción del "pueblo judío" en clave ilustrada como un ente ético-histórico portador de valores morales esenciales en el progreso de la humanidad. Esta definición, compartida por un amplio segmento de la elite judía de habla castellana, no dejaba demasiado lugar a reivindicaciones de carácter religioso o nacional.

La crítica y la responsabilización de las instituciones por este desconocimiento se repite en sucesivas intervenciones. De esta manera, en el artículo "Alejamiento, no asimilación" del 16 de agosto de ese año, el redactor afirmaba:

La juventud israelita tiene para con su pueblo los mejores sentimientos; desgraciadamente una educación errónea la ha desviado del conocimiento directo de las fuentes de su cultura nacional. No la inculpemos de ello y esforcémonos por reparar el mal hablándole en el lenguaje accesible para ella. (...) La distancia que la separa del pueblo no es, por lo general, muy grande; es, por ahora, únicamente idiomática. (...) Peor sería si sus sentimientos nacionales estuviesen atrofiados.

Tal como se aprecia aquí, la cuestión de la transmisión de la cultura judía a las jóvenes generaciones nacidas y educadas en el país fue considerada un serio problema por un grupo de intelectuales y activistas comunitarios judíos desde, por lo menos, la década de 1920. El creciente distanciamiento y desinterés de los jóvenes por los temas judíos que percibían era, en gran medida, el resultado del progresivo desplazamiento del idish por el castellano como lengua cotidiana de los judíos argentinos, el desconocimiento más o menos extendido del hebreo y la atracción que ejercía la vida cultural del entorno no judío. Como veremos a continuación, la ausencia de traducciones al castellano de libros de temática judía fue considerada un aspecto central del problema.

#### *b. La apuesta por el libro*

En una nota del 28 de junio de 1924, *Mundo Israelita* aprovechaba una polémica publicada en la prensa judía de Nueva York acerca del marcado descenso en las ventas de los libros de la Jewish Publication Society of America, la asociación pionera en la edición especializada de obras de temática judía en inglés, para encarar la cuestión del libro y la edición en la Argentina.

Para el redactor, el problema de fondo era el mismo en ambos países: proveer literatura de temática judía a los jóvenes que ya no dominaban "la lengua paterna en grado suficiente para emplearla como instrumento de cultura".<sup>3</sup> Pero la cuestión planteada por el descenso en las ventas resultaba en cierta medida

<sup>3</sup> "Una cuestión cultural", *Mundo Israelita*, 28 de junio de 1924.

paradojal y por su reverberación local digna de ser atendida. Esto es, la creciente difusión del inglés entre los jóvenes judíos no sólo no había implicado un aumento de las ventas de las obras en esta lengua, sino que, por el contrario, había sido paralela a un notorio descenso. Como respuesta, el artículo hacía suyo el argumento de uno de los intervinientes en la polémica: "...el criterio estrecho y anticuado con que se seleccionan las obras, no adaptado a las modalidades del pensamiento moderno, explica la disminución de la demanda de libros". De modo que, de acuerdo con este punto de vista, ya no se trataba solamente de la traducción y publicación en castellano, sino de la clase de títulos a editar.

Este planteo le servía al redactor local para introducir y justificar el proyecto de traducción y publicación de uno de los tomos de la historia judía de Simón Dubnow en el que se encontraba empeñada la Asociación Hebraica, organización cultural de la que hablaremos más adelante: "Entre nosotros existe también el problema de la cultura judía entre la juventud formada en el país, y es justo señalar que una institución de Buenos Aires se dispone a realizar, con un criterio que no podrá tacharse de retrógrado, una obra similar a la de Nueva York...".

A pesar de que el catálogo de la Jewish Publication Society of America comprendía géneros muy diversos e incluía muchos autores contemporáneos, puede pensarse que el polemista norteamericano entendía como criterios estrechos y anticuados la insistencia en reeditar la traducción de la Biblia hebrea al inglés y la ausencia de autores y títulos del pensamiento político, cultural y filosófico judío moderno.<sup>4</sup> Sin embargo, el redactor de *Mundo Israelita* no parecía demasiado preocupado por precisar el género de obras a las que aquél aludía, ya que, en última instancia, apelaba a la crítica únicamente a modo de justificación de la serie de títulos que se inauguraría con la primera traducción del libro de historia de Simón Dubnow.

Hacia fines de 1929, más de cinco años después de la edición del título de Dubnow, el periódico presentaba una especie de balance de lo realizado hasta allí en el país en términos de publicación de traducciones en el que volvía sobre la línea argumental

<sup>4</sup> Véase "Report of the thirty-seventh year of the Jewish Publication Society of America, 1924-1925", en *American Jewish Year Book*, Vol. 26 (1924-1925), Philadelphia, Pennsylvania: Jewish Publication Society, 1925, pp. 617-621.

de la transmisión de la cultura a los jóvenes al tiempo que añadía otras consideraciones:

La publicación de obras judías en castellano –nos referimos, desde luego, no sólo a aquéllas que tengan autores de origen israelita, sino principalmente a las que tratan de asuntos judíos– constituye, fuera de duda, uno de los aspectos más sólidos e interesantes de la labor cultural desplegada por nuestras sociedades. Por poco que se haya hecho en este sentido, es loable el espíritu de sacrificio de quienes, desafiando el ambiente apático y la falta de recursos, no han trepidado en embarcarse en iniciativas que parecían aventuras al principio y que a la postre resultaron un éxito, tanto desde el punto de vista moral, como material (...)

(...) la publicación de esas obras ha revelado a nuestra juventud y a los intelectuales argentinos la existencia de una literatura de matiz interesante, descubriendo ante ellos un mundo poco menos que desconocido. (...) Desde que apareciera el primer libro de la clase que nos referimos (...) ha surgido un numeroso contingente de jóvenes ansiosos de conocer la cultura judía, que no puede llegar a ellos sino en castellano.<sup>5</sup>

El editorialista, probablemente Salomón Resnick, uno de los que se encontraba empeñado en la tarea de traducción, identificaba aquí los dos públicos a los que irían dirigidas las “obras judías en castellano”: los “jóvenes judíos” y los “intelectuales argentinos”. Sin embargo, antes que el conocimiento real de los lectores que efectivamente adquirieron y leyeron estos libros, “jóvenes judíos” e “intelectuales argentinos” conformaban el público ideal al que se deseaba llegar, pues tras cada una de esas categorías subyacían dos de las grandes preocupaciones de este sector de activistas culturales judíos de habla castellana: la transmisión de la cultura, por una parte, y la legitimación social y cultural de la presencia judía en el país, por la otra. Es decir, las funciones que se esperaba cumpla la edición de traducciones.

<sup>5</sup> “Ediciones Judías en Castellano”, *Mundo Israelita*, 7 de diciembre de 1929.

c. *Nuevos tiempos: nazismo, izquierda y sionismo*

Con el ascenso de Hitler al poder en Alemania en 1933 el problema de la transmisión de la cultura adquirió nueva fuerza y dramatismo. En ese mismo año Salomón Resnick dejaba la codirección de *Mundo Israelita* que había compartido con León Kibrick desde su creación para dedicarse por entero a *Judaica*, la revista que sintetizó su labor de traducción y difusión de la cultura judía en general y de la idish en particular. Las páginas de *Judaica* estuvieron atravesadas de una forma u otra por el ascenso del nazismo primero y el Holocausto después. Su editorial de presentación ponía de manifiesto el nuevo carácter de urgencia e inquietud que adquiriría la cuestión de la transmisión cultural en ese contexto:

Los sucesos aciagos de Alemania y la propagación de la xenofobia por doquier, aun en un medio que, como el argentino, debiera ser totalmente extraño a este odio, provocan lógicamente en la juventud israelita un afán de reafirmar sus sentimientos históricos de afirmar su conciencia racial. Y para ello, nada más eficiente que el estudio de nuestro pasado, de nuestro presente y porvenir, en todos sus matices y evoluciones, a la luz de la imparcialidad más absoluta. La juventud judía hispanohablante ansía internarse, hoy más que nunca, en el laberinto cultural de su pueblo, vincularse a sus problemas fundamentales, impregnarse de saber judaico, que es, en definitiva, nuestra arma única y más eficaz en la lucha contra las adversidades.<sup>6</sup>

En el contexto del ascenso del nazismo y del antisemitismo en el país la cuestión del alejamiento de los jóvenes adquiría una significación distinta marcada por una urgencia política ausente en años anteriores. Así lo revela el tono de *Mundo Israelita* hacia el final del período que abarcamos en este trabajo. Su crítica a la

<sup>6</sup> "Presentación", *Judaica*, julio de 1933, p. 1. Sin desprestigiar el carácter económico que podía revestir la venta de libros como forma de ingreso paralelo al de la revista misma, la extensión del sello *Judaica* a la edición de obras y la publicidad y venta de los títulos a través de las páginas de la revista, pueden ser leídos como parte del esfuerzo de difundir la cultura judía durante el período del ascenso nazi y del estallido de la Segunda Guerra Mundial.

orientación cultural de la vida judía se volvía aún más vehemente. Para el redactor de la nota que lleva por título “Debe encauzarse por nuevos rumbos la acción colectiva judía” de marzo de 1937, el balance de la acción cultural desplegada por las instituciones judías desde la llegada de los inmigrantes a fines del siglo XIX era, cuando menos, malo; y sus efectos se observaban en la juventud. La nota señalaba:

En el judaísmo hay valores eternos que nuestra juventud debe conocer para no avergonzarse de pertenecer a la raza. (...) es necesario que sepan que nuestra propia causa, ahora que los judíos están perseguidos en todo el mundo, es tan digna de atención como cualquier otra reivindicación política y social. (...) ¿Es el pueblo judío menos digno de solidaridad que España, ponemos por caso? Por lo menos no debe serlo para sus propios hijos. Por otra parte, los judíos no están empeñados solamente en una simple lucha defensiva. También están forjando sus destinos nacionales por medio de una gran obra constructiva, tanto material como cultural. Palestina no es hoy un mero país de inmigración y colonización, sino una verdadera patria espiritual de Israel.<sup>7</sup>

La alternativa política y cultural de la izquierda emergía en este planteo como un claro adversario que desviaba el interés de los jóvenes hacia afuera de las opciones específicamente judías. Así, la distancia que “separa” a la juventud “del pueblo” había dejado de ser “únicamente idiomática”.<sup>8</sup> La persecución a los judíos europeos por una parte y el sionismo por la otra eran las causas políticas judías por las que, de acuerdo al redactor, debían luchar los jóvenes. De esta manera, en este contexto cultural y político, el problema de la transmisión cultural ganaba mayor complejidad.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> “Debe encauzarse por nuevos rumbos la acción colectiva judía”, *Mundo Israelita*, 6 de marzo de 1937.

<sup>8</sup> Si bien desde mediados de la década de 1920 *Mundo Israelita* identifica a la izquierda como a un adversario emergente, el tono irónico con que lo hace denota preocupación pero no amenaza. Una década más tarde, la ironía deja paso a la franca inquietud.

<sup>9</sup> En la edición del día 3 de septiembre de 1938 *Mundo Israelita* reproduce la nota “Nuestra juventud avanzada y el judaísmo” de Chany Niguer, indicando que lo hace porque la situación de los jóvenes judíos en el país es muy similar a la de Estados Unidos: cada vez más cerca de la izquierda y más lejos del judaísmo.

Este cambio en la comprensión de esta cuestión coincidió, no casualmente, con el nacimiento de una serie de proyectos editoriales muy distintos. Sin ser completamente abandonada, la postura liberal más celebratoria de la integración dejó paso a la afirmación del particularismo judío en los proyectos editoriales, tanto en términos sionistas (editoriales Israel y Candelabro) como en clave religiosa (Sigal y Yehuda). Este cambio marca el cierre del período que aquí analizamos. Cabe entonces pasar a considerar las dos experiencias editoriales que le dieron el tono al período que aquí nos interesa. En primer lugar, la labor del traductor, ensayista y editor Salomón Resnick, y a continuación el proyecto de la Sociedad Hebraica Argentina (SHA).

### **Salomón Resnick y la Sociedad Hebraica Argentina**

#### *a. La política cultural de Salomón Resnick*

Salomón Resnick nació en Rusia en 1894. Cumplidos los ocho años de edad en 1902, emigró junto a sus padres y hermanos a la Argentina radicándose en el pueblo bonaerense de Carlos Casares, en cuyas cercanías se encontraba la Colonia Mauricio, una de las primeras colonias agrícolas judías en el país. Luego de un paso por La Pampa se asentó definitivamente en la Ciudad de Buenos Aires. Desde allí desplegó entre 1911 y 1946, año de su muerte, una profusa labor como presentador e introductor de la literatura idish en el mundo de habla castellana.

Su derrotero periodístico en castellano siguió al de la serie de publicaciones que conforman el eje liberal integracionista: *Juventud*, *Vida Nuestra*, *Mundo Israelita*, *Judaica*, y, a través de un par de artículos, *Davar*.<sup>10</sup> Fue cofundador y codirector entre 1923 y

<sup>10</sup> Resnick fue uno de los fundadores del diario en idish *Di Presse* y participó en diversas publicaciones en lengua idish del extranjero, y, de acuerdo a su hija Rosa Perla Resnick, colaboró en 1916 desde Buenos Aires en el diario anarquista en idish editado en Londres por Rudolf Rocker. Al respecto véase Rosa Perla Resnick, "Salomón Resnick, pionero de la cultura judía en lengua castellana en Latinoamérica", en *Noaj, Revista Literaria*, número especial de homenaje a Salomón Resnick y la revista *Judaica*, nros. 12-13, Jerusalem, diciembre de 1997, pp. 4-12. Para la nómina de notas publicadas en las publicaciones mencionadas véase Weinstein, Ana y Gover de Nasatsky, Miriam, *Escritores judeo-argentinos*. Bibliografía 1900-1987, Tomo 2, Editorial Milá, Buenos Aires, 1994.



1933 de *Mundo Israelita*, desde cuyas páginas expresó en artículos anónimos sus preocupaciones culturales y políticas. Luego de dejar la dirección de este semanario emprendió la que fue la mayor obra de su vida, la revista literaria mensual *Judaica*. Esta publicación presentó un amplio conjunto de temas entre los que, si bien la cultura y la literatura idish tenían un lugar preponderante, se encontraban la historia y la producción literaria y artística proveniente del mundo judeo-español, del hebreo antiguo y del hebreo moderno, así como artículos sobre temas políticos contemporáneos. Muchos de sus ensayos publicados en *Judaica* fueron luego compilados en distintos libros.

Su nombre figura entre los fundadores de la Asociación Hebraica en 1923 y en el de su sucedánea, la Sociedad Hebraica Argentina, en 1926, que tuvo un papel rector en la vida cultural judía argentina en lengua castellana durante largo tiempo. En los primeros años de esta institución Resnick estuvo a cargo de la dirección de su biblioteca. Luego de su alejamiento de la SHA hacia 1929,<sup>11</sup> se aventuró en diversos proyectos culturales de vida más o menos efímera, actuó como representante del Instituto Científico Judío (IWO) cuyo centro se encontraba primero en Vilna y luego en Nueva York, presidió entre 1938 y 1940 la filial local de esta entidad, y, en los últimos años de su vida, se desempeñó como representante en la región de la organización filantrópica judía norteamericana Joint Distribution Committee.

Su profusa tarea como traductor de literatura idish se plasmó tanto en revistas y periódicos como en libros. El primer libro traducido, *Los Cabalistas* de I. L. Peretz, fue publicado en 1919. Ésta fue la primera obra traducida desde esta lengua en el país.<sup>12</sup> Hecho que plasmó en el prefacio que añadió al volumen: "Para muchos lectores constituirá una novedad el nombre del autor de este libro, así como el idioma en que ha escrito sus obras". Esta

<sup>11</sup> No hay que confundir su nombre con el de su homónimo, el ingeniero cuyo apellido se escribe apenas diferente (Resnik) que ingresa en la SHA en marzo de 1931 y ocupa posteriormente distintos cargos en las Comisiones Directivas de la institución.

<sup>12</sup> Tal como lo señala Resnick en su introducción, algunos de los cuentos seleccionados y traducidos por él que se encuentran en el volumen habían aparecido con anterioridad en *Juventud y Vida Nuestra*, y en publicaciones no judías como *Nosotros*, *Fray Mocho*, *La Vanguardia*, *La Obra y Renovación*.

selección de cuentos apareció bajo un sello de fantasía, "La cultura israelita", que, de acuerdo con el poeta y traductor Eliahu Toker, "escondía pudorosamente la condición de autoedición de ese primer libro de Resnick".<sup>13</sup> A la edición de esta obra le siguieron otras traducciones de narrativa así como también de historia, crítica literaria y ensayos políticos. Resnick fue el primer introductor al mercado editorial argentino, y muy probablemente también al de lengua hispana en general, de los escritores en lengua idish I. L. Peretz, Sholem Aleijem y Sholem Asch, y, excepto por un pequeño libro más cercano al fascículo que el sello Sem editó en 1933, se podría decir lo mismo de Joseph Opatoschu. Es decir, de los más importantes narradores modernos en esta lengua.

A la par de las traducciones, publicó cuantiosas colaboraciones periodísticas que trataron mayoritariamente sobre cultura y literatura idish. Éstas comprendían desde la presentación de autores y obras, pasando por la crítica literaria, hasta el ensayo histórico sobre esta lengua y su literatura. Este conjunto de intervenciones funcionaron como un "aparato importador" que propiciaba y encauzaba la lectura de los autores y las obras traducidas.<sup>14</sup> Tanto el número de traducciones como este conjunto de operaciones, lo convirtieron aún hasta hoy en el traductor e introductor de literatura idish más prolífico e importante en el mundo de habla hispana.

Junto a la literatura, el otro gran género en el que incursionó de manera decidida fue en el de la historia. Y lo hizo mediante la traducción de cuatro obras del historiador ruso y referente intelectual del autonomismo territorial judío, Simón Dubnow. Uno de los volúmenes de este autor fue traducido en colaboración con León Dujovne, quien, por su parte, también tuvo un destacado rol como traductor y propiciador de ediciones.

<sup>13</sup> Fragmento del texto "Don Salomón Resnick, transcreador" leído en la Biblioteca Nacional el 7 de septiembre de 2006 con motivo del homenaje al traductor.

<sup>14</sup> De acuerdo con Patricia Willson, El "aparato importador", compuesto por la colección en la que se incorpora la obra traducida, el conjunto de reseñas, críticas, y de una producción local que establezca un diálogo con lo importado, tiene como función asegurar la eficacia de la incorporación de la traducción a la literatura receptora. Véase P. Willson, *La Constelación del Sur*, Siglo XXI Editores Argentina, Buenos Aires, 2004.

Desde cierto punto de vista, se puede decir que las elecciones literarias de Salomón Resnick, aun las más eminentemente literarias, guardaban una dimensión política. En efecto, si consideramos que con sus notas y traducciones sostenía una idea singular acerca de lo judío que se presentaba como una opción posible de la identidad judía en el mundo de habla castellana, su labor debe ser comprendida como cultural y política a un mismo tiempo. Sin embargo, algunas de sus traducciones y ensayos tuvieron un carácter político más definido. La publicación de su traducción de *Ensayos sobre la nacionalidad judía* de Jaim Zhitlowsky en 1931 por la efímera Federación de Instituciones Culturales Hebreas (FICHA) aparece como una clara apuesta en este sentido.<sup>15</sup> Más aún lo fue si consideramos que Resnick, en tanto su vicepresidente, tuvo un peso decisivo en la orientación de esta asociación. En el mismo año publicó por el mismo sello, pero esta vez como autor, el pequeño libro de 31 páginas *Dos formas del nacionalismo espiritual: Ajad Haam y Simón Dubnow*. Más de una década después, en 1943, reunió numerosos textos de su autoría publicados en la revista *Judaica* en *Cinco Ensayos sobre Temas Judíos*. Este título fue editado bajo el sello *Judaica* como homenaje al décimo aniversario de la revista. Estas obras ponen en evidencia el modo en que a través de su recuperación de la cultura idish, Resnick le añadía un singular matiz nacional de carácter cultural al credo de integración liberal, lo que lo distinguía del resto de los emprendedores culturales e intelectuales judíos de habla castellana.

<sup>15</sup> El índice del libro comprende los siguientes textos: De la teoría de la nacionalidad - Religión y nación - Nacionalidad y progreso - Moises Hess, el filósofo, el socialista, el judío - Nacionalismo antiguo y moderno - Cultura "propia" y "ajena" - Nacionalismo progresista y reaccionario - Genios judíos - Max Nordau y el sionismo político - Job, poema del libre pensamiento judío.

Tabla N° 1: Libros traducidos por Salomón Resnick

Año			
1919	I. L. Peretz	Los Cabalistas	La Cultura Israelita
1920	AAVV	Cuentos judíos. Antología de los mejores escritores israelitas (idish)	Juventud
1922	I. L. Peretz	Adán y Eva	Vida Nuestra
	Rudolf Rocker	Artistas y rebeldes, escritos literarios y sociales	Editorial Argonauta
1925	Simón Dubnow	Historia Contemporánea del Pueblo Judío Tomo I - Parte: 1789-1815 (Traducción en colaboración con León Dujovne)	Sociedad Hebraica Argentina
1926	Pedro Kropotkin	Los ideales y la realidad en la literatura rusa	M. Gleizer
1927	I. L. Peretz	Adán y Eva y otros cuentos (probablemente una reedición del de 1922)	Sociedad Hebraica Argentina
1928	Schalom Asch	Una hija de Israel y otros relatos	Sociedad Hebraica Argentina
1931	Jaim Zhitlowsky	Ensayos sobre la nacionalidad Judía	FICHA
1932	Simón Dubnow	Manual de la Historia Judía (desde la Edad Media hasta nuestros días)	M. Gleizer
1934	Simón Dubnow	Manual de la Historia Judía (Desde la hegemonía de Grecia hasta la Edad Media)	Judaica
1937	Simón Dubnow	Manual de la Historia Judía (Época Bíblica)	Judaica
	Iser Guinzburg	El Talmud	M. Gleizer
	O. Perelman	Una excursión a Biro-Bidyan	Sociedad pro Colonización Israelita en Biro Bidyán
1938	Abraham Coralnik	Gentiles y Judíos	M. Gleizer
1939	AAVV	Cincuenta años de colonización judía en la Argentina	DAIA
1940	Ménde Mojer Sforim	Viajes de Benjamín III (El Quijote Judío)	Ateneo "Buenos Aires"
	AAVV - Redacción H. Triwaks	50 años de vida judía en la Argentina: Homenaje a El Diario Israelita con motivo del XXV aniversario, 1914-1939	Comité de homenaje a "El Dario Israelita"
1941	AAVV	Raschi. Glosador de la Biblia y del Talmud. 1040-1940	Comité de homenaje a la memoria de Raschi
1942	Sholem Alejjem	Estampas del Ghetto	Judaica
1943	Joseph Opatoschu	Razas. Relatos de la vida cosmopolita en los Estados Unidos	Judaica
1949	Simón Dubnow	Manual de la Historia Judía. Desde los orígenes hasta nuestros días	Sigal
1971	Julius Brutzkus	Los judíos montañeses del cáucaso	Congreso Judío Latinoamericano Biblioteca Popular Judía (Ejecutivo Sudamericano del Congreso Judío Mundial)

Tabla N° 2: Libros escritos por Salomón Resnick

1931	Dos formas de nacionalismo espiritual: Ajad Haam y Simón Dubnow	FICHA
1933	La literatura judía de la postguerra	FICHA
1943	Esquema de la literatura judía	M. Gleizer
	Cinco Ensayos sobre Temas Judíos	Judaica

El hecho de que Salomón Resnick no hubiese canalizado su actuación editorial a través de un solo sello ha dificultado la comprensión de su trabajo como conjunto. No obstante, en la medida en que sabemos que estuvo a la cabeza de muchas de las empresas de edición en las que se publicaron sus traducciones y obras propias, nos es posible acercarnos a sus traducciones ya no sólo en un sentido restringido, es decir como la traslación de una obra de un idioma a otro, sino como parte central de sus apuestas culturales y políticas.

Pero la actuación de Salomón Resnick excede a las obras que llevan su nombre como autor o traductor. Su figura e impronta están presentes en el momento fundacional del proyecto editorial de la SHA que veremos a continuación.

### *b. La Sociedad Hebraica Argentina*

La SHA se creó en 1926 a partir de la fusión de dos entidades culturales similares cuya precaria situación económica les dificultaba continuar con sus actividades, la Asociación Juventud Israelita Argentina y la Asociación Hebraica. A los pocos días de su fundación se incorpora una tercera de parecidas características, el Ateneo Estudiantil Israelita. Los directivos de la nueva sociedad conformaban una elite social y cultural dentro de la colectividad judía de Buenos Aires. Junto a los nombres de jóvenes abogados, ingenieros, médicos, arquitectos y contadores que figuran en las nóminas directivas de los primeros años de la institución, se encuentran los de importantes actores de los campos culturales judío y no judío, tales como el escritor y periodista Alberto Gerchunoff, León Dujovne, a la sazón egresado de la carrera de filosofía y estudiante de abogacía, el escritor y editor Samuel Glusberg y el periodista idish Matías Stoliar.

Esta nueva entidad se proponía concentrar las acciones de las tres sociedades que la conformaron cuyos objetivos eran la difusión de la cultura judía y ofrecer un espacio de sociabilidad para este sector. En la definición de la esfera de acción de la SHA, la política y la religión quedaban expresamente excluidas.<sup>16</sup> Entre sus propósitos específicos se encontraban la difusión del conocimiento

<sup>16</sup> Así como esta posición de prescindencia política y religiosa era reivindicada desde la esfera cultural y desde cierta tradición liberal, otros sectores, tales como el sionismo y el idishismo, podían reprobarla como una postura asimilacionista.

de la historia y la cultura judía y sus manifestaciones en filosofía, en la literatura, en el arte y en la ciencia, el fomento del idioma hebreo, la "literatura israelita", la formación de una biblioteca especializada de estudios judíos, al tiempo que comprensiva de la cultura argentina, la edición de obras y otras publicaciones, y el desarrollo de "una acción sistemática encaminada a vincular la colectividad con los elementos superiores del país".<sup>17</sup> Con esta declaración fundacional la actividad editorial quedaba inscrita como uno de los fines de la Sociedad.

Sin embargo, en cierto sentido se podría decir que sus primeros ensayos editoriales comenzaron antes de su propia existencia. En julio de 1924 la Asociación Hebraica emitió un comunicado en el que informaba acerca de la próxima publicación de un tomo de la historia de Simón Dubnow en castellano. El texto, una copia apenas ampliada de una nota publicada en *Mundo Israelita* un año antes, decía:

(...) la edición de varios libros de autores judíos y la publicación de revistas y periódicos que difunden diversos puntos de vista sobre cuestiones judías, han contribuido a que se conozca y se aprecie la labor intelectual de los israelitas. El esfuerzo que en tal sentido hiciera un modesto grupo de jóvenes, aunque limitado a la edición de algunos libros de la moderna literatura israelita, fue coronado por un pleno éxito moral. (...) Lo que hace falta ahora, y esto va sintiéndose diariamente, es publicar una buena historia de los judíos, amplia por su información y por su criterio imparcial y sereno, capaz de instruir a nuestra juventud y servirle de ejemplo.<sup>18</sup>

Estas líneas, muy probablemente escritas por Salomón Resnick, quien en ese momento era codirector de *Mundo Israelita*, responsable de la organización de la biblioteca de la Asociación Hebraica y uno de los impulsores de la edición del libro de Dubnow,

<sup>17</sup> Memoria y balance correspondientes al periodo 11 de mayo de 1926-12 de octubre de 1927, Sociedad Hebraica Argentina, 1928, pp. 13.

<sup>18</sup> "Asociación Hebraica. Por la Historia Contemporánea del Pueblo Judío de S. Dubnow", *Mundo Israelita*, 19 de julio de 1924.

resaltan la importancia de la traducción de esta obra frente a la existencia de un vacío: la historia judía era identificada como un "área vacante" de la que había que ocuparse. De este modo la tarea de traducción pionera del libro de Dubnow buscaba cumplir la función específica de comenzar a llenar un vacío dentro de la oferta editorial en castellano.

La primera experiencia impresa de la Asociación Hebraica es la edición en 1924 del folleto *El cristianismo precristiano* de Alberto Gerchunoff, texto tomado de una conferencia que el autor leyera en esta asociación el 7 de junio del mismo año. Sin embargo, es con la obra de Dubnow publicada a inicios de 1925 que el grupo de hombres nucleado en la Asociación Hebraica se lanza realmente a la actividad editorial. La envergadura de esta publicación supuso un grado de planificación y de movilización de recursos distinto al que esta institución o cualquier individuo de la colectividad judía hubiesen realizado hasta allí en relación a la edición de traducciones.<sup>19</sup> La concreción de la empresa fue posible, entre otras cosas, gracias al apoyo financiero del comerciante de granos y filántropo Jacobo Saslavsky.<sup>20</sup>

Entre *El cristianismo precristiano* de 1924 y *Tres ensayos sobre judaísmo* de Marcus, Halkin y Schechter de 1959, la SHA informaba haber publicado 37 títulos.<sup>21</sup> Cierta irregularidad en el número de publicaciones por año, incluyendo varios años en los que no se publica ningún título, da cuenta de las dificultades de seguir un plan sistemático a lo largo del tiempo o bien de la ausencia de uno. Ejemplo de ello es el bajo número de ediciones que la Sociedad Hebraica realiza durante el primer lustro de la década de 1930, periodo en que atraviesa por una larga crisis de liderazgo y sufre marcados vaivenes en el número de socios. Con la salida de Resnick de la Sociedad Hebraica hacia 1929, León Dujovne se convierte en el principal propiciador de las ediciones desde ese año hasta por lo menos 1940, actuando como compilador, prologuista y traductor.

<sup>19</sup> Tal vez la única tarea que superó en dificultad a ésta, fue la organización de la visita de Albert Einstein, llevada adelante por la Asociación, que también se concretó en 1925.

<sup>20</sup> El segundo tomo de la Historia de Dubnow publicado en 1928 también contó con el apoyo financiero de Saslavsky. En ambos casos el respaldo parece haber cubierto parte importante del costo, no todo.

<sup>21</sup> En algunas de las listas de libros de la SHA figuran 38 títulos pues incluyen una obra publicada en 1922 por Vida Nuestra (*Adán y Eva y otros cuentos* de I. L. Peretz, 1927) Desconocemos si se trata de una reedición o de una cesión que esta revista, por otra parte muy vinculada con la Sociedad Hebraica, hizo.

Tabla N° 3: Títulos publicados por la Sociedad Hebrea Argentina

1924	Gerchunoff, A.	El cristianismo precristiano (Asociación Hebreaica)	
1925	Dubnow, Simón	Historia Contemporánea del Pueblo Judío - I Parte: 1789-1815	X
1928	Dubnow, Simón	Historia Contemporánea del Pueblo Judío - II Parte: 1815-1881	X
1928	Asch, Schalom	Una hija de Israel y otros relatos	X
1929	Zhitlovsky, Jaim	La teoría de la relatividad de Einstein	X
1933	Gerchunoff, A.	Los amores de Baruj Spinoza (en idish) (Borukh Spinosa's libe)	X
1935	AAVV	Maimónides 1135-1935 (edición homenaje)	
1936	Beauplan, Robert	El Problema Judío	X
1938	AAVV	El legado de Israel	X
1940	Abrahams, Israel	Valores permanentes del judaísmo	X
1941	Furman Sas, Luis	¿Quiénes son los arios?	
1942	Lewin, Boleslao	Los León Pinelo	
1942	Verbitzky, Bernardo	Significación de Stefan Zweig	
1944	Bergmann, Hugo	Pensadores judíos contemporáneos	
1944	Darmesteter, James	Los profetas de Israel	X
1944	Zhitlovsky, Jaim	Páginas escogidas	X
1946	Cohen, Hermann	Heine y el judaísmo - El sábado y su significación histórico-cultural	X
1947	Peretz, I.L.	La herencia y otros cuentos	X
1948	Schallman, Lázaro	Valoración de Max Nordau	
1949	Pérez, L.S.	El pacto roto	
1950	Spinoza, Baruj	Epistolario	X
1950	Lewin, Boleslao	El Santo Oficio en América	
1950	Rosenvasser, Abraham	Los manuscritos descubiertos en el Desierto de Judá	
1952	Friedman, Philip (Dr)	Auschwitz	X
1952	Gerchunoff, A.	El pino y la palmera	
1953	Bialik, Jaim Najman	Poesías	X
1953	Rosenvasser, Abraham	Sukenik (Eliezer Sukenik 1889-1953, su contribución a la arqueología bíblica)	
1954	Rosenvasser, Abraham	Yahvé en Jersusalem	
1954	Satanowsky, Marcos	El Renovado Pueblo de Israel	
1955	Buber, Martín	En la encrucijada. Tres conferencias sobre el judaísmo	X X
1955	Cohen, Boaz	El arte en la ley judía	
1955	Klausner, Josef	Compendio de literatura hebrea moderna (1781-1953)	X X
1956	AAVV. 17 autores judíos y no judíos	Los judíos. Su historia. Su aporte a la cultura	X
1957	Haam, Ajad (Asher Guinzberg)	Epistolario y reminiscencias	X
1958	Bergmann, Jehuda	El judaísmo, su esencia y su vida	
1958	Rabí Sem Tov de Carrión	Judaísmo. Proverbios Morales (traducido del español antiguo)	X
1959	Marcus, R.; Halkin, A. S.; Schechter, S.	Tres ensayos sobre judaísmo	X



En los 35 años que transcurren entre el primer y el último título, la serie alterna entre tres tipos de obras distintas que corresponden a libros de distinto volumen. Los de formato más reducido y de menor extensión, que se encuentran más cerca del folleto que del libro y comprenden al menos nueve títulos, responden por lo general a la publicación de conferencias dadas en la SHA por autores locales.<sup>22</sup> Por otra parte, los libros medianos, entre 85 y 300 páginas son en su gran mayoría traducciones del idish, inglés y hebreo.<sup>23</sup> Entre ellos se ubica el único libro publicado por la SHA en una lengua distinta al castellano, se trata de la traducción al idish de *Los amores de Baruj Spinoza* de Alberto Gerchunoff de 1933.<sup>24</sup> Por último, se cuentan cuatro libros de más de 400 páginas. Fuera del segundo tomo de la *Historia contemporánea* de Dubnow publicado en 1928, los tres libros restantes que componen esta categoría son obras colectivas. El libro homenaje a Maimónides, que reúne textos de autores extranjeros y locales, fue editado en 1935,<sup>25</sup> *El legado de Israel* en 1938 y *Los judíos, su historia, su aporte a la cultura* en 1956.

Pero sin dudas el rasgo de coherencia más importante es la línea polític-cultural seguida a lo largo de los años. En efecto,

<sup>22</sup> Estos autores son Alberto Gerchunoff (*El cristianismo precristiano*, 1924), Boleslao Lewin (*Los León Pinelo*, 1942), Bernardo Verbitzky (*Significación de Stefan Zweig*, 1942), Lázaro Schallman (*Valoración de Max Nordau*, 1948), el arqueólogo Abraham Rosenvasser (*Los manuscritos descubiertos en el Desierto de Judá*), 1950; Eliezer L. Sukenik 1889-1953, su contribución a la arqueología bíblica, 1953; *Yahvé en Jerusalem*, 1954), Marcos Satanowsky (*El Renovado Pueblo de Israel*, 1954), y el especialista norteamericano en literatura legal rabinica e historia legal comparada Boaz Cohen (*El arte en la ley judía*, 1955).

<sup>23</sup> Entre los autores que conforman esta clase se encuentran Shalom Asch, Jaim Najman Bialik, Martin Buber, Rabí Sem Tov de Carrión, Hemann Cohen, Ajad Haam, Josef Klausner, Baruj Spinoza, Jaim Zhitlowsky, etcétera.

<sup>24</sup> La publicación de esta traducción al idish dentro de un catálogo orientado al castellano tal vez se explique por la mayor apertura al idish que evidencia la Sociedad Hebraica Argentina en los primeros años de la década de 1930. Pero, por supuesto, no se trata de la traducción de la obra de cualquier autor, se está publicando a Alberto Gerchunoff.

<sup>25</sup> El libro sobre Maimónides fue impulsado por León Dujovne como homenaje al pensador judío medieval en el octavo centenario de su fallecimiento. La envergadura que tomó la obra, tanto por las colaboraciones recibidas como por su volumen, exigió contar con el concurso de la colaboración financiera de individuos e instituciones. La Hebraica, por caso, asegura haber invertido mil pesos en la edición.

una rápida mirada por la nómina de publicaciones de la SHA nos señala que, a pesar de las profundas transformaciones históricas vividas por el judaísmo en el mundo con el Holocausto primero y la creación del Estado de Israel después, y de los modos en que esos acontecimientos impactaron sobre la escena política y cultural local, hay una línea que atraviesa su catálogo a lo largo de los años. Los títulos y los autores publicados expresan de manera consistente una concepción ética humanista de lo judío de carácter liberal y secular. En un artículo de 1966 el entonces presidente de la institución, Jacobo Kovadloff, ofrecía una definición de la posición cultural general de la SHA que describe de manera precisa su política editorial de manera retrospectiva:

Lo judío, lo argentino y lo universal, constituyen las tres manifestaciones que encuentran [en el departamento de cultura] su justa expresión; una simbiosis destinada a conjugar el espíritu, el arte y el intelecto nacional y universal, con el pensamiento, la ética, y las tradiciones judías, buscando una reciprocidad tendiente a exteriorizar el carácter humanista que la SHA tiene como principio y fin de su quehacer cultural.<sup>26</sup>

La capacidad de las instituciones para desempeñarse como difusoras de la cultura judía, responsabilidad reiterada de manera frecuente por *Mundo Israelita*, encuentra sus límites en la tarea editorial. Así, cuando el tono del periódico cambia respecto de la SHA, uno de los redactores no duda en criticarla con dureza cuando observan que la actividad editorial se ha detenido y los libros ya impresos no se venden. De este modo, menos de un año después de que el semanario subrayara el lugar inigualable en el que se encontraba la Sociedad Hebraica para liderar la empresa de edición, enjuicia con severidad lo hecho hasta allí.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Jacobo Kovadloff, "La Sociedad Hebraica Argentina de Buenos Aires", en *Comunidades Judías de Latinoamérica*, Comité Judío Americano - Instituto de Relaciones Humanas, Buenos Aires, 1966, p. 81.

<sup>27</sup> La nota "Las ediciones de la Hebraica" de *Mundo Israelita* del 8 de septiembre de 1928 dice: "...en estos momentos, ningún organismo colectivo se halla en mejores condiciones que la Hebraica para desenvolver una vasta acción en este terreno [el editorial]. Cuenta para ello con los recursos indispensables, así en el orden intelectual como material, y nada más, justo que aproveche ambos elementos en la forma más amplia".

Las ediciones de la SHA se extienden más allá del cierre del período que comprendemos aquí. Sin embargo, las hemos incluido en su totalidad porque el proyecto no sólo pertenece por forma y contenido a la primera etapa de la traducción de obras de temática judía al castellano, sino que, más aún, los contornos de este momento inicial fueron definidos por su proyecto. En primer lugar, el predominio de una concepción liberal integracionista de lo judío se hace, sobre todo, en el ensayo de interpretación del pasado y de la historia en clave moderna. En segundo término, la combinación entre intelectuales locales identificados con una perspectiva liberal de integración a la cultura y la sociedad argentina y la traducción de autores extranjeros representativos de una visión universalista judía. Incluso en los pocos casos en que hay referentes de una concepción nacional de lo judío, en las obras elegidas predomina la dimensión cultural en un sentido restringido por sobre la esfera más eminentemente política. En tercer lugar, la preponderancia dada a la traducción por sobre las contribuciones locales. Cuestión que se desprende no sólo del mayor número de las primeras, sino también en la diferencia de volumen entre una clase de obras y otras. Por último, la empresa editorial de la SHA no llega a organizarse como un proyecto sistemático y definido fundado en una estructura orientada exclusivamente a la edición de obras de temática judía. Sea por la ausencia de un plan, por el cambio de los responsables del área de cultural y editorial, o por los avatares financieros y políticos de la institución, el proyecto editorial de la SHA encontró un límite a sus posibilidades de desarrollo.

### **Conclusión**

En el transcurso de la etapa que aquí referimos, un puñado de intelectuales y emprendedores culturales identificaron la existencia de una brecha idiomática entre el acervo cultural judío y las nuevas generaciones de judíos argentinos, y la percibieron como un escollo preocupante para la transmisión de la cultura. Al mismo tiempo, su particular búsqueda de integración social y cultural a la vida argentina los animó a desarrollar de manera constante prácticas culturales en las que pudieran demostrar, tanto en forma como en contenido, la legitimidad de la presencia judía en la sociedad argentina. En ambos casos, la ausencia de un acervo literario judío en castellano fue considerado un serio problema. Frente a

este hecho se impusieron a sí mismos la responsabilidad de crearlo. Para ello recurrieron a la traducción y edición de libros en lengua castellana y al desarrollo de un "aparato importador" (colecciones, prólogos, reseñas, adelantos, anuncios, etc.) que acompañó y posibilitó la circulación local de estas obras.

Este proceso de "creación" implicó ensayar distintas experiencias editoriales. En este sentido, el período estudiado se define por el nacimiento y desarrollo de tipos específicos de proyectos de edición. El cierre de esta etapa inicial se produce en 1938 con la aparición una empresa de distinto orden, aun cuando ésta no haya significado la clausura de las experiencias estudiadas.

Los proyectos editoriales analizados contrastan con la empresa de edición de carácter privado dedicada de forma exclusiva a la edición de títulos de temática judía que aparece a partir de 1938 con la creación de la Editorial Israel. En este punto las diferencias son notorias. Salomón Resnick, quien alternaba entre los roles de traductor, ensayista, funcionario de instituciones judías y director de publicaciones periódicas, no procuró organizar un sello propio. Lo más cerca que se encontró de este objetivo fue con los sondeos editoriales que llevaron el sello de la revista *Judaica*. Por su parte, en la SHA la tarea editorial debía convivir con otras prioridades y actividades sociales y culturales, y someterse a los cambios de orientación de las distintas gestiones, e incluso a las crisis y luchas electorales internas. Así, el contraste con la Editorial Israel nos permite ver un momento incipiente de la gestación de proyectos editoriales locales en el que aún no se configuró una forma de empresa especializada ni logró delimitarse un plan claro y definido que fuera seguido de forma sistemática.

La clase de títulos publicados y la forma de concebir y de convocar al lector judío fueron las otras dos dimensiones que distinguieron a los sellos de la primera etapa respecto de la Editorial Israel. Siempre en el marco de una concepción moderna y secular de lo judío, dos fueron las líneas principales seguidas por los casos estudiados. Por una parte, la historia, y, por la otra, la literatura moderna, producida fundamentalmente en idish. Por contraste, la religión y el sionismo, orientaciones que ganarían fuerza en la etapa siguiente, no ocuparon un sitio de relevancia en ésta.

De acuerdo con el momento y con el sello, las maneras de apelar a estos públicos variaron. El ascenso del nazismo, el crecimiento del antisemitismo en el país y la guerra y persecución abierta a los judíos europeos intensificaron el llamado a los

judíos en general y a los jóvenes en particular a leer obras de temática judía. Pero, a pesar de lo enfático de las notas en este sentido, las opciones editoriales preservaron las orientaciones señaladas. Es decir, aun cuando el consenso liberal comenzó a resquebrajarse por el empeoramiento del antisemitismo local y por la intensificación de las luchas políticas locales entre la izquierda judía no sionista y el nacionalismo judío en su versión sionista, poniendo en cuestión la seguridad de las apuestas culturales y políticas que la elite de habla castellana había sostenido, esta impronta liberal siguió permeando de alguna manera las distintas expresiones editoriales de esta primera etapa. El giro ideológico nacional sobrevendría de forma relevante en el período siguiente de la mano de algunos emprendimientos privados y de la acción de instituciones y organizaciones políticas. Una expresión del giro sionista de esta nueva etapa será el mayor interés por la traducción de autores contemporáneos en lengua hebrea.

A pesar del deseo de editores y traductores en general de imponer ciertos sentidos a sus traducciones y orientar sus efectos culturales, no siempre las funciones que finalmente cumplen coinciden con sus aspiraciones iniciales. En las experiencias estudiadas se esperaba que la traducción funcionase como puente con las nuevas generaciones judías de habla castellana y como una forma más de legitimar la presencia judía frente a la sociedad argentina, y sobre todo frente a los representantes de la alta cultura local. Amén de resaltar la importancia que tuvieron estas aspiraciones en el impulso de estos hombres a embarcarse en las arduas tareas de la traducción y la edición, resulta difícil, y tampoco es nuestro objetivo en estas páginas, establecer en qué medida estas pretensiones fueron alcanzadas a través del libro, o en qué medida se cumplió el deseo/mandato que rezaba la publicidad de la época "los libros no deben faltar en ningún hogar judío". En todo caso, lo que nos interesa señalar es que este conjunto de experiencias de traducción puso en circulación ideas y concepciones que acompañaron y contribuyeron a moldear las representaciones de los lectores, judíos y no judíos, acerca de lo judío.

# **Discursos sobre la identidad nacional y la política en el debate entre los semanarios *Tribuna* y *Mundo Israelita* (1952-1954)**

*Claudia Andrea Bacci*

Y es también evidente el hecho de que el destino judío no era ni tan casual ni tan especial, sino que, por el contrario, reflejaba exactamente el estado de la sociedad, destacaba con precisión las lagunas en cuanto indiscutible y espantosa realidad.

Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen.*  
*Vida de una mujer judía*

## **Presentación**

Durante la década de 1950 se concentra buena parte del debate en torno de la cuestión de la "identidad judía" así como a su representación institucional en la Argentina. Estos debates se encontraban tensionados por un lado, por las posiciones respecto del carácter específico de la "identidad judía", y por el otro, por sus respectivos posicionamientos en relación con la "identidad nacional argentina". De manera general, la reconfiguración mundial de la situación institucional de la comunidad judía en la Segunda Posguerra y tras la creación del Estado de Israel afectó las relaciones de fuerzas al interior de la misma en la Argentina a partir de la década de 1950, transformando su entramado institucional y político. En este sentido, la participación en el proceso de toma de decisiones de instituciones como AMIA implicaba la recomposición de los entramados político-culturales de la comunidad en general.

Abordaré aquí los debates mantenidos entre 1952-1954 en el seno de la comunidad judía argentina agrupada en torno del movimiento sionista y el progresismo judío (ligado con el Partido Comunista de la

Argentina/PCA), a partir de la expulsión de ICUF de DAIA y *Vaad Hajinuj*. Tres cuestiones se presentan durante los años 1950 como el marco discursivo en el cual se exponen de modo velado otras querellas relativas a la "identidad judía": la educación, el idioma, y la situación de los judíos en la Diáspora. Si bien estas cuestiones constituyen debates recurrentes en diferentes momentos, es a raíz de la expulsión del sector progresista de algunas de las instituciones más importantes de la comunidad judía argentina –Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas/DAIA y el *Vaad Hajinuj*/Consejo de Enseñanza Judía en Argentina– que dichas cuestiones permiten la explicitación de dos modos contrapuestos de entender las posibles líneas de identificación de quienes se consideraban parte de dicha comunidad.<sup>1</sup> Dicha rearticulación político-institucional favoreció fuentes de identificación de la comunidad judía local que vinculaban la tradición cultural y religiosa judías con el proyecto de la construcción de un Estado-nación moderno.<sup>2</sup> Esta querrela entre sionistas generales y progresistas tuvo su expresión más pública en las páginas de *Tribuna* y de *Mundo Israelita*. A

<sup>1</sup> En 1949 la Asociación Mutual Israelita Argentina/AMIA es nombrada *Kehilá* oficial de Buenos Aires, asumiendo la representación de las instituciones judías sociales, culturales y/o políticas. En la década de 1950 la integraban: *Jevra Kadisha* (antecede a AMIA), Congregación Israelita, DAIA, *Vaad Hajinuj*, Federación Sionista Argentina, partidos de la izquierda sionista como Poalei Zion, los socialistas del Partido Bund (socialismo) y entidades ligadas con la Sección Judía del PCA. DAIA fue fundada en 1935 como representación oficial de la comunidad judía frente a las autoridades estatales locales y funcionaba desde 1933 como organización "techo" de todas las Asociaciones Israelitas de la Argentina. Aunque de mayoría sionista, hasta 1952 incluía también a las organizaciones ligadas con el PCA. Véase: S. Schenkollewski-Kroll, "La conquista de las comunidades: el movimiento sionista y la comunidad ashkenazi de Buenos Aires (1935-1949)", en *Judaica Latinoamericana II*, 1993, pp. 191-199; S. Schenkollewski-Kroll, "Continuidad y cambio en las corrientes políticas del judaísmo del Centro y Este de Europa en su transición a América Latina. El caso de la Argentina, Siglo xx", en *Actas del 50º Congreso Internacional de Americanistas*, Universidad de Varsovia, Varsovia, 2001, pp. 65-69; E. Zadoff, *Historia de la educación judía en Buenos Aires (1935-1957)*, Milá, Buenos Aires, 1994, pp. 386-387.

<sup>2</sup> Aun cuando parezca contradictorio, dado el carácter laico del sionismo en general, con la creación del Estado de Israel éste reconoce en el componente "religioso" de la tradición judaica un eje importante de la "identidad judía". Es notorio señalar que esta cuestión aparece recientemente mencionada en el periódico *Mundo Israelita* durante sus debates con *Tribuna*. Véase: *Mundo Israelita*, 10/01/1953, "Sionismo", 3. Cfr. E. Kahan, "La construcción de la identidad "judía" en la nacionalidad argentina. Prácticas y representaciones en conflicto en torno de la definición y la experiencia del "ser judío" según los redactores de *Nueva Sión* (1961-1962)", mimeo (s/f), p. 9.

través del análisis de los diálogos mantenidos entre ambas publicaciones, y sus querellas acerca del idioma, la cultura y la "identidad judía", espero mostrar el modo en que operaron razones de orden tanto simbólico como material en ese momento de cambio de la relación de fuerzas políticas en el interior de las instituciones judías de la Argentina.

### **La querella entre progresistas y sionistas generales a través de *Tribuna y Mundo Israelita***

En los primeros años de la Segunda Posguerra (1947-1949), la ruptura de la alianza entre los países occidentales (Europa Occidental y Estados Unidos) y los países del "Bloque Comunista" (Unión Soviética y Europa Oriental) señaló el fin del acuerdo tácito existente entre los diversos sectores políticos de la comunidad judía argentina –tanto de izquierda como de derecha– en el manejo de instituciones como AMIA y DAIA en nuestro país.

A partir de las posiciones adoptadas por la Unión Soviética hacia el Estado de Israel, y en particular desde los Procesos de Praga (1952) y de Moscú (1953)<sup>3</sup> y el apoyo de la izquierda progresista del ICUF,<sup>4</sup> el sionismo emprendió una campaña continuada

<sup>3</sup> En el marco de las "purgas" soviéticas de la década de 1950 se ordenó la detención de dirigentes comunistas singularizados por su procedencia "burguesa y judía", a quienes se les imputaban crímenes de conspiración y complot contra el Estado soviético presuntamente cometidos entre 1945-1948, así como relaciones con el *American Jewish Joint Distribution Committee*/JOINT. El régimen soviético acusaba a esta y otras organizaciones judías de estar relacionadas con el "imperialismo americano". De los procesados en Praga (1952), tres fueron condenados a prisión perpetua, y el resto a la pena de muerte. En el caso de los "Procesos de Moscú", la muerte de Stalin en 1953 y el posterior "deshielo" culminaron con la reivindicación de los condenados y la instrucción de nuevos procesos contra los funcionarios acusadores. Véase: H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2006, pp. 60-62 y 531-616. Véase: C. Bacci, "Las políticas culturales del progresismo judío argentino: la revista *Aporte* y el ICUF en la década de 1950", en *Políticas de la Memoria*, N° 5, Verano, 2005; A. Svarch, "El comunista sobre el tejado. Historia de la militancia comunista en la calle judía (Buenos Aires, 1920-1950)", Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Torcuato Di Tella, Buenos Aires (inédito), 2005.

<sup>4</sup> La sigla es una adaptación al castellano del nombre original –*Idischer Kultur Farband*/IKUF–, que se tradujo como *Federación de Entidades Culturales Judías de la Argentina*. En 1941, con base en la red de entidades educativas laicas preexistentes, se crea la rama argentina de esa red internacional surgida en 1937 en París. Si bien los asociados eran mayormente afiliados y simpatizantes comunistas, el ICUF era relativamente autónomo respecto del Partido.



de denuncia de las políticas antisemitas en la URSS condenando el apoyo de los progresistas.

En el caso del ICUF, la declinación del comunismo entre las clases trabajadoras argentinas –debida entre otras razones a la hegemonía peronista–, así como las transformaciones de las políticas locales del PCA, lo colocan en tensión con las políticas identitarias del sionismo.<sup>5</sup>

Por otra parte, ya desde mediados de los años 1930 el sionismo general se proponía como una formación político-partidaria renovadora del judaísmo, desarrollando estrategias políticas diversas

<sup>5</sup> Si bien los primeros años de la década de 1940 fueron los de mayor influencia y expansión del PCA gracias al prestigio de la URSS en la lucha contra el nazismo, desde comienzos de 1950 pierde su ascendencia entre los sectores trabajadores debido a la consolidación del peronismo. En 1946 el PCA recomienda a sus militantes disolver los sindicatos independientes e incorporarse a las organizaciones reconocidas por el gobierno. Luego de otras medidas de apoyo “crítico” al peronismo, en 1952 el PCA disputa el espacio sindical y se alinea con otras organizaciones partidarias y político-sociales opositoras. Véase: O. Arévalo, *El Partido Comunista*, CEAL, Buenos Aires, 1983, pp. 70-92; J. Cernadas *et. al.*, “La historiografía sobre el Partido Comunista de la Argentina. Un estado de la cuestión”, en *El Rodaballo*, Año IV, N° 8, Otoño/Invierno, 1998, pp. 31-40; A. Ramos, *El Partido Comunista en la política argentina. Su historia y su crítica*, Ediciones Coyoacán, Buenos Aires, 1962, pp. 186-203. La cuestión de las relaciones entre los gobiernos peronistas y la comunidad judía argentina exceden el tema de este trabajo, sin embargo, debe señalarse la alternancia entre periodos de permisividad hacia acciones antisemitas y otros en los cuales se creaban puentes institucionales, como la Organización Israelita Argentina/OIA en 1947. Véase: L. Bell, “In the name of community: Populism, Ethnicity, and Politics among the Jews of Argentina under Perón, 1946-1955”, en *Hispanic American Historical Review*, V. 86, N° 1, February, 2006, pp. 110-175; y L. Senkman, “El peronismo visto desde la legación israelí en Buenos Aires: sus relaciones con la OIA (1949-1954)”, en *Judaica Latinoamericana II*, 1993, pp. 115-136. En cuanto a la participación de activistas de origen judío en el PCA, ésta data de su fundación en 1920, cuando se crean las Secciones Idiomáticas como la *Ievseksia*/Sección Judía. Hacia 1935 el PCA reestructuró las Secciones transformándolas en “Patronatos por nacionalidades” (*Landsmanschaften*) adheridos al Socorro Rojo Internacional para sortear las prohibiciones y persecuciones mediante entidades adherentes paralelas. Véase: C. Bacci, “Las políticas culturales del progresismo judío argentino: la revista *Aporte* y el ICUF en la década de 1950”, *op. cit.*; S. Schenkollewski-Kroll, “El Partido Comunista en la Argentina ante Moscú: deberes y realidades, 1930-1941”, en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, V. 10 N° 2, 1999, pp. 97-99; A. Svarch, “El comunista sobre el tejado. Historia de la militancia comunista en la clase judía (Buenos Aires, 1920-1950)”, *op. cit.*

de fortalecimiento de una "conciencia nacional judía" en la Diáspora, donde la intervención en las organizaciones de base constituía un elemento central. El sionismo general, representado en nuestro país en la Federación Sionista General de la Argentina/FSG, sostenía la primacía del ideal de la Aliá por sobre cualquier interés de clase o partido político, a favor de la construcción del Estado de Israel en la región palestina. Si bien se implicaba en la defensa de las comunidades judías en la Diáspora, su discurso reforzaba la ligazón con las tareas del regreso a Israel.<sup>6</sup>

Estos debates acerca de la identidad así como sobre el carácter de la representación público-política del sector judío-argentino fueron reflejados en la prensa judía argentina de la época. En el caso de los periódicos semanales *Tribuna*, editado por el ICUF, y *Mundo Israelita* ligado en estos años con la FSG, se produjeron cruces y polémicas que muestran el proceso de división y ruptura entre estos sectores tanto como los reposicionamientos identitarios de la comunidad judío argentina en relación con la sociedad argentina no-judía.<sup>7</sup> Ambas publicaciones representaban durante este periodo las orientaciones político-ideológicas más influyentes dentro de la comunidad judía argentina, y establecían entre sí

<sup>6</sup> Para un desarrollo detallado de la historia de la hegemonía sionista en las instituciones comunitarias judías en la Argentina, véase: L. Bell, "In the name of community: Populism, Ethnicity, and Politics among the Jews of Argentina under Perón, 1946-1955", *op. cit.*; S. Schenkollewski-Kroll, "La conquista de las comunidades: el movimiento sionista y la comunidad ashkenazi de Buenos Aires (1935-1949)", *op. cit.*; S. Schenkollewski-Kroll, "Continuidad y cambio en las corrientes políticas del judaísmo del Centro y Este de Europa en su transición a América Latina. El caso de la Argentina, Siglo XX", *op. cit.*, pp. 66-68; E. Zadoff, *Historia de la educación judía en Buenos Aires (1935-1957)*, *op. cit.*

<sup>7</sup> Los ejemplares del semanario *Tribuna* y de *Mundo Israelita* consultados se encuentran en el Instituto Judío de Investigaciones/IWO de la Ciudad de Buenos Aires. De *Tribuna* sólo se conservan los ejemplares publicados entre 1953 y 1956 ya que el resto de la colección se perdió en el atentado contra la sede de AMIA en julio de 1994. De *Mundo Israelita* se conserva la colección completa desde su fundación. Exploré estas publicaciones entre enero y marzo de 2004, pero no fue posible consultar el archivo de publicaciones del ICUF. El uso de fuentes institucionales partidarias representa un problema importante a la hora de analizar sociológica o históricamente el desarrollo de las mismas, por lo cual he tratado de restringir su uso a la provisión de datos de carácter general que no han podido ser obtenidos por otros medios.

un "diálogo" sostenido a través de Editoriales y notas específicas.<sup>8</sup> Los debates entre estos semanarios muestran tanto el proceso de ruptura al interior de la comunidad judía de la Argentina como la nueva configuración político-institucional e ideológica propuesta para la misma a partir de la mencionada expulsión del ICUF de DAIA y *Vaad Hajinuj*.

El periódico semanal bilingüe (idisch-castellano) *Tribuna* comenzó a publicarse el 17 de septiembre de 1950, y era distribuido a domicilio por los propios asociados del ICUF, y en general sus notas no aparecen firmadas para evitar la persecución estatal. Durante los años 1950, *Tribuna* publicaba en general notas de color local acerca de la inminencia de la revolución internacional. Con una tradición editorial más dilatada, *Mundo Israelita* (1923) era dirigido por Salvador Kibrick y Samuel Resnick, y adhería en general a las posiciones de DAIA, sobre todo en lo referido a la prescindencia comunitaria respecto de la política nacional argentina. La línea editorial se inclinaba hacia cuestiones de política internacional referidas a la situación en Medio Oriente, a los posicionamientos de las potencias mundiales respecto de las políticas israelíes.

En cuanto a la cuestión del rol o la situación de los judíos argentinos en este contexto, ambas publicaciones concedían un lugar central a la comunidad local, aunque resaltando aspectos diversos. *Tribuna* difunde todos los eventos en los cuales la identidad era reafirmada como heredera de la emigración centroeuropea y sus tradiciones, mientras que *Mundo Israelita* prefiere resaltar la gesta de quienes luchan por la *Aliá* y se preparan para la vida en el nuevo Estado de Israel, considerando la identidad en relación con Israel. Significativamente, este semanario destacaba el apoyo y las declaraciones de las autoridades de la época, tanto de nivel nacional como

<sup>8</sup> Cfr. A. Dujovne, "Cartografía de las publicaciones periódicas judías de izquierda en la Argentina, 1900-1954", Ponencia en *IVª Jornadas Historia de las Izquierdas*, (inédito), 2007. Allí se apunta que "recién en la década de 1950, y a partir de la combinación entre la tendencia decreciente de las publicaciones comunistas y la desaparición de nuevas publicaciones periódicas de otras corrientes (...) se genera una sostenida polarización entre comunismo y sionismo socialista". Silvia Schenkollewski-Krol señala la continuidad de este tipo de debates, incluso hasta bien entrados los años 1960. Véase Schenkollewski-Kroll, Silvia (1993), "La conquista de las comunidades: el movimiento sionista y la comunidad ashkenazi de Buenos Aires (1935-1949)", *Judaica Latinoamericana II*, Editorial Universitaria Magnes, Jerusalén, pp. 191-201.

regional, con la inclusión de notas informativas acerca de actos y expresiones del presidente Perón y de sus funcionarios favorables a la comunidad judía argentina.

En cierto sentido, la estigmatización del progresismo judío dentro de la comunidad judía argentina de la época se sumaba a las coacciones existentes en la sociedad argentina no judía, como la asociación discriminatoria de izquierdas y judaísmo por parte de las fuerzas de la derecha nacionalista desde los episodios de la Semana Trágica, y la represión más o menos lograda de las izquierdas en general por parte del Estado desde comienzos del siglo xx. De este modo, los debates al interior de la comunidad judía traslucían de manera tangencial algunas de las contiendas políticas más importantes de la sociedad argentina en general.

El progresismo sostenía la centralidad y el internacionalismo de la emancipación de la clase obrera, cuyo nuevo orden social —el socialismo según el modelo comunista soviético— resultaría en la emancipación del pueblo judío así como de otros colectivos sociales específicos. En este esquema, las particularidades nacionales, entre otras, eran supeditadas a la “determinación en última instancia”. Incluidas en este esquema, las organizaciones que habían conformado la Sección Idiomática Judía del PCA hasta su cierre, y las entidades culturales adherentes como el ICUF, desarrollaban un programa cultural y educativo integral que implicaba un vínculo “de la cuna a la tumba” con la institución a la manera de lo que ocurría con otras organizaciones políticas de la época.

La acción político-cultural tanto como la propaganda por la causa comunista fueron objetivos privilegiados por el ICUF, valiéndose de la expansión de su red escolar, cultural, de centros recreativos así como de políticas editoriales que incluían la publicación de libros, periódicos y revistas de difusión político-culturales.<sup>9</sup> De un modo general, puede decirse que las acciones del ICUF intentaban tanto

<sup>9</sup> Algunas de las instituciones pertenecientes al ICUF en los '50 eran: Asociación Cultural Israelita (sedes en Córdoba, Rosario, Tucumán, Rosario), Asociación Israelita Argentina Cultural Educativa y Recreativa / CER (Buenos Aires), Asociación Pro-Arte IFT (Buenos Aires), Colonia Infantil de Vacaciones Zumerland (Buenos Aires), Centro Cultural Israelita (sedes en Mendoza, Ramos Mejía, Rosario), Asociación Cultural y Deportiva Scholem Aleijem (Buenos Aires), y diversos establecimientos educativos de nivel primario y secundario como la Escuela Popular Israelita I. L. Peretz y la Escuela Dr. J. Zhitlovsky (ambas en Buenos Aires).

incluir la "cuestión judía" en el debate del PCA como involucrar a la comunidad judía-argentina en el proyecto político comunista.

Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, la URSS había cambiado varias veces su política externa respecto del Estado de Israel, de acuerdo con los posicionamientos de Estados Unidos y su compromiso con las políticas israelíes. Estos desplazamientos de la política soviética fueron señalados por el sionismo, como muestras de la inconsistencia de sus políticas respecto de la cuestión judía, pero también como pruebas del antisemitismo estalinista. Con motivo del viraje en 1949 de la política de la URSS contrario al Estado de Israel, que implicó la represión y clausura de organismos culturales judíos y de sus medios de comunicación en ídich en la Rusia soviética, el sionismo acusaba a los progresistas judíos de "traicionar" al pueblo judío en favor de un partidismo ajeno a los intereses de Israel, único representante legítimo de la identidad judía, a cuyo apoyo debían acudir incluso aquellos judíos que no secundaran la *Aliá* y que elegían permanecer en la Diáspora.

*Mundo Israelita* en su Sección "De semana en Semana" afirmaba que

"...entendemos la unidad entre sectores afines, para quienes el ideal judío es el todo, no un apéndice. Queremos ver unidos a los judíos que viven para el judaísmo, no con aquellos que sirven a una ideología que no es parte integrante de él y a la que otorgan prioridad."<sup>10</sup>

Esa idea de "ajenidad" de las "ideologías" respecto del judaísmo vivido de un modo integral o comprometido con la *Aliá*, será recurrente, en particular desde 1952, cuando el sionismo denuncia las políticas antisemitas de la URSS y señala el apoyo a las mismas por parte de los progresistas judíos argentinos.<sup>11</sup> Estos sucesos fueron el puntapié inicial para que el sector sionista reclamara la exclusión de los progresistas de las entidades de la comunidad, así como su descalificación para participar en las

<sup>10</sup> *Mundo Israelita*, 08/01/1949, p. 3.

<sup>11</sup> *Mundo Israelita*, 06/12/1952, p. 1; y 17/01/1953, p. 2; *Tribuna*, 19/08/1954, p. 10.

elecciones de 1954. La disputa con el progresismo se había vuelto cada vez más central para el sector de sionista, que advertía que las posibles alianzas de los comunistas con sectores de la izquierda sionista como Poalei Zion podían impedirle llevar adelante su programa de "conquista de las comunidades". Así, mediante el control que el sionismo mantenía en la Dirección de DAIA, en diciembre de 1952 se celebró una Asamblea Extraordinaria en la cual se presentó la propuesta de denunciar los Procesos de Praga.<sup>12</sup>

Si bien el progresismo judío había participado en la dirección de la *Kehilá* entre 1946 y 1954, en alianza con sectores de la izquierda sionista de Poalei Zion y del Bund, a partir de 1952 va perdiendo espacio y apoyos políticos. El rechazo a estas políticas de la URSS debía ser expresado públicamente por todas las entidades, enviando a DAIA una copia de las declaraciones y protestas publicadas en los medios de la comunidad local.<sup>13</sup> En una segunda Sesión Especial del Consejo Directivo de DAIA se resolvió dar cumplimiento a la resolución de la Asamblea General mencionada separando de la institución a las entidades que no hubieran cumplido con la declaración.<sup>14</sup> La avanzada contra los progresistas judíos continuó con el reclamo por parte del sionismo para que se los apartara de la *Kehilá*, proceso que culminaría con la Reforma de los Estatutos de la Institución en 1954.<sup>15</sup> El resultado será el triunfo de la lista unificada de la FSG de la Argentina y Poalei Zion en las elecciones de la *Kehilá* (AMIA) de 1954, desplazando a los progresistas.

<sup>12</sup> Véase: "Declaración de la DAIA a la opinión pública acerca del Proceso de Praga", en *Mundo Israelita*, 06/12/1952, p. 2; y *Actas Asamblea de DAIA*, 04/12/1952, declaraciones del Secretario Benjamin Rinsky y del Presidente Ricardo Dubrovsky, citado en L. Bell, "The Jews and Perón: communal politics and national identity in peronist Argentina, 1946-1955", Tesis, Ohio State University, <http://www.ohiolink.edu/etd/send-pdf.cgi/Bell%20Lawrence%20D.pdf>, 2002, pp. 227-228.

<sup>13</sup> *Mundo Israelita* informaba de medidas similares solicitadas en Israel contra partidos y organizaciones obreras comunistas dando cuenta así de una problemática que excedía las posiciones del sector en nuestro país. *Mundo Israelita*, 28/03/1953, p. 5.

<sup>14</sup> *Mundo Israelita*, 20/12/1952, p. 2.

<sup>15</sup> S. Schenkollewski-Kroll, "La conquista de las comunidades: el movimiento sionista y la comunidad ashkenazi de Buenos Aires (1935-1949)", *op. cit.*, pp. 199-200.

*Mundo Israelita* se hace eco de la "sesión de emergencia" realizada el 5 de enero de 1953 por el *Vaad Hajinuj* donde, apelando a la "apremiante situación económica de la *Kehilá*", anuncia que "Se suspende la subvención a las escuelas progresistas" y se presentan únicamente las planillas de pago de las escuelas que habían suscrito la resolución de DAIA mencionada.<sup>16</sup> En diferentes notas del semanario se exhorta también a los padres a dejar de enviar a sus hijos a las escuelas que no estén adheridas al *Vaad Hajinuj*, lo cual es un llamado de hecho a quitar el apoyo financiero a las escuelas progresistas.

La Sección "De semana en Semana" critica que

"...se permita a los "camaradas de ruta", a los prostalinistas vergonzantes, (...) "explicar" que hay un lamentable malentendido de parte del comunismo acerca del sionismo (...). Así, el periódico que les sirve de vocero, lanza solapada y vilmente la especie de que (...) la supresión de las subvenciones a cinco escuelas, resuelta por el *Vaad Hajinuj* (...) es, claro está, antipatriótica."<sup>17</sup>

El intercambio entre *Mundo Israelita* y *Tribuna* adquiere así el tono de acusaciones de traición a valores "nacionales" de una comunidad que es apelada tanto en el sentido de su "judaísmo" en el caso de *Mundo Israelita*, como en el de su "argentinidad" en el caso de *Tribuna*.

Las respuestas desde *Tribuna* a través de notas editoriales refieren, en primer lugar, a las acusaciones contra el régimen soviético, señalando que, pese a la proclamada heterogeneidad de adhesiones a DAIA, muchas de ellas exponen el "compromiso con el capitalismo occidental": conviven desde el Banco Israelita del Río de la Plata y la Sociedad Hebraica Argentina, hasta la Liga Israelita contra la Tuberculosis. También subrayan la incomprensible adhesión de la Comisión Directiva de la *Kehilá* (AMIA), a la cual no consideran parte del sector sionista próximo a DAIA.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> *Mundo Israelita*, 10/01/1953, pp. 2.

<sup>17</sup> *Mundo Israelita*, 17/01/1953, pp. 3.

<sup>18</sup> *Mundo Israelita*, 12/02/1953, pp. 2.

Para *Tribuna* las denuncias de los Procesos de Praga constituyen una "...cruzada de la provocación contra la Unión Soviética y las Nuevas Democracias...", desmintiendo en diversos artículos la existencia de elementos antisemitas o de políticas en ese sentido por parte de la URSS o de alguno de los países asociados. Así, Abraham Bick informa en una crónica de su viaje a Checoslovaquia la opinión del Rabino D. Zijer de la *Kehilá* de Praga acerca del buen trato hacia los judíos tanto en ese país como en Rumania.<sup>19</sup> En la página 9 de la misma fecha se señala al JOINT como "La ramificación sionista del espionaje Norteamericano", justificando en forma paradójica y velada el derecho del Estado Soviético a perseguir a quienes se relacionaran con esa institución.

Finalmente, *Tribuna* informa a sus lectores acerca de la resolución del *Vaad Hajinuj* de desfinanciar a las escuelas progresistas, las cuales son "...excluidas, y de paso despojadas del subsidio de un 40% de sus gastos a cinco de las más destacadas escuelas de nuestra colectividad...", concentrando unos 1500 alumnos, mientras que otras tres escuelas que esperaban contar con estos subsidios quedaban desde entonces fuera del sistema.<sup>20</sup>

En la edición del 14 de febrero de 1953, *Mundo Israelita* informa la decisión del Consejo Directivo de DAIA de expulsar a las instituciones que no adhirieron a la resolución de diciembre de 1952.<sup>21</sup> Las instituciones expulsadas mencionadas fueron: IKUF (sic), Centro Cultural I. L. Peretz de Villa Lynch, Federación de Sociedades de Residentes Israelitas en Argentina, Escuela Dr. Jaím Zhitlovsky -Capital Federal-, y Hogar Cultural Scholem Aleijem. En marzo de 1953 la Asociación Israelita Pro-Arte/IFT es expulsada bajo las mismas acusaciones.<sup>22</sup>

Es en torno de esta disputa político-institucional, vía el control de la distribución de los recursos, que se configuró el debate acerca de los ejes de la identidad "judía argentina": la educación, el idioma y la situación de los judíos en la Diáspora.

<sup>19</sup> "Un día en Praga", en *Mundo Israelita*, *ibid.*, p. 11.

<sup>20</sup> *Mundo Israelita*, *ibid.*, p. 11.

<sup>21</sup> *Mundo Israelita*, 14/02/1953, p. 5.

<sup>22</sup> *Mundo Israelita*, 28/03/1953, p. 3.



### Educación judía laica de izquierda *versus* educación judía nacional (laica y religiosa).

En el período tratado existían diversas instituciones educativas nucleadas en el *Vaad Hajinuj* que respondían a diversas corrientes políticas, ideológicas e incluso religiosas de la comunidad judía argentina: escuelas sionistas, idischistas-hebraístas (mixtas), hebraístas, Talmud Torá, religiosas sionistas, bundistas, y progresistas del ICUF, entre las más reconocibles. Limitando este análisis a las corrientes sionista y progresista, el debate oponía la educación judía nacional (laica y religiosa) sobre la base de los lineamientos programáticos del sionismo y su política de apoyo al Estado de Israel, a la propuesta progresista que impulsaba una educación laica sobre la base de la cultura y las tradiciones judías originarias de Europa Central y del Este, con un fuerte énfasis de izquierda, en un contexto de creciente integración cultural en el Estado-nación argentino.<sup>23</sup>

A partir de la expulsión del progresismo, *Mundo Israelita* otorga mayor espacio a la difusión de las opciones educativas pro-sionistas, en consonancia con la proximidad del comienzo del ciclo lectivo de 1953. Así, publica "Un llamado de la DAIA a la Colectividad Judía del País", donde convoca a "...salvar a los niños judíos de una indecorosa educación y sacarlos de la influencia de los elementos que justifican a Praga y Moscú"<sup>24</sup>, y apoya a las escuelas que observan la religión y los "valores nacionales judíos". En la siguiente edición se anuncia el inicio de las inscripciones en la Escuela Scholem Aleijem de Villa Crespo ligada con el sionismo general, a la vez que desde la Sección "De semana en semana" se llama a la inscripción en las escuelas reconocidas por el *Vaad Hajinuj* y a

"sustraer a los niños a la acción perniciosa, antijudía y antidemocrática de las escuelas cuyo único fin es hacer la apología del stalinismo. Hay que salvar a esos niños para la argentinidad, para el judaísmo y para la humanidad libre".<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Véase: E. Zadoff, *Historia de la educación judía en Buenos Aires (1935-1957)*, op. cit., pp. 390-415. Para un análisis específico de la propuesta educativa del ICUF, véase: N. Visacovsky, "Las escuelas obreras judías y el anticomunismo de Matías Sánchez Sorondo", 2007, <http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/visacovsky2.pdf>.

<sup>24</sup> *Mundo Israelita*, 14/02/1953, p. 7.

<sup>25</sup> *Mundo Israelita*, 21/02/1953, p. 3.

La nacionalidad aparece en ese párrafo como un complejo entramado cultural y político que anuda judaísmo-democracia-argentinidad-humanidad, y con el cual se intenta contener la problematicidad de una construcción identitaria que se encuentra en formación. En este sentido, la educación constituye un eje central para la formación de los futuros ciudadanos judíos/argentinos, que en el programa sionista serán también el foco de las políticas de migración a Israel. En esta operación discursiva, que enumera una continuidad a todas luces problemática, el acento está puesto en el carácter "anti" del progresismo -anti-argentino, judío, democrático- así como su asociación con el comunismo estalinista, recuperando las figuras usuales para referirse a esta orientación política desde otros sectores de la comunidad argentina no judía (serían ideas foráneas, contrarias al "mundo libre" y a la democracia). Estos posicionamientos no resultaron más sencillos para el sector progresista, que expresaba de manera constante su necesidad de conjugar una identidad cultural específica (*idischismo*) con las tareas internacionales de la clase obrera en la revolución comunista, y propiciar su integración a la política y la cultura argentinas.

Ante la falta de apoyo económico y el aislamiento institucional, ICUF lanza en 1954 una Gran Campaña Pro-Cultura y Educación para financiar a las escuelas progresistas,<sup>26</sup> denunciando desde *Tribuna* la eliminación de la subvención del *Vaad Hajinuj* mientras

"Dos escuelas sionistas en cambio -la Scholem Aleijem y la Bialik- (...) han recibido en calidad de subvenciones durante el mismo período [1952-1954], sumas que totalizan los cinco millones de pesos."<sup>27</sup>

Allí se enuncia el programa de las escuelas progresistas: proveer una educación laica y judía, pro-izquierdista, cosmopolita e integral, ya que las actividades se extendían fuera del período escolar en las colonias de vacaciones, funciones teatrales y cinematográficas, y las publicaciones culturales y periódicas. El progresismo intentó consolidar a través del ICUF una institución con pretensiones de "totalidad", que competía no sólo con otras del

<sup>26</sup> Véase "Llamamiento del IcuF" (sic), en *Aporte*, N° 2, julio-agosto 1953, p. 16; "Solicitada", *Ibid.*, N° 4/5, junio 1954, p. 93.

<sup>27</sup> "Nuestro Programa", 28/10/1954, p. 12.

mismo tipo en el sionismo, sino también con las políticas estatales educativas de la época.<sup>28</sup> Aunque la red escolar del ICUF sobrevivió a estos embates —aún funciona la Escuela Domingo F. Sarmiento de Villa Crespo—, la expulsión de sus escuelas del *Vaad Hajinuj* favoreció al sector sionista en la competencia por la definición de la judeidad en la formación de las futuras generaciones de judíos argentinos.

### **Ídish versus hebreo**

La cuestión del idioma constituye un debate central en el escenario de la Diáspora, donde al hebreo y al ídish se suma la presión ejercida por los idiomas de los países receptores de las diferentes corrientes migratorias. La relativamente veloz integración de los inmigrantes judíos en nuestro país, y la inexistencia de normativas explícitas de exclusión de tipo social o cultural, favorecieron el uso del ídish y/o el hebreo en las actividades religiosas, la celebración de las tradiciones culturales de origen y las actividades institucionales comunitarias así como en el espacio privado. Sin embargo, la elección del uso de uno u otro señalaba diferentes posturas en cuanto a las tareas del judaísmo, o de los judíos en la Diáspora, reavivadas tras la Posguerra y la creación del Estado de Israel.

El tema de la supervivencia de la comunidad constituye uno de los ejes centrales en esta disputa por el idioma. Desde el punto de vista del sionismo, el ídish había cumplido la importante función de sostener al judaísmo unido en la Diáspora pero representaba la desunión de la comunidad judía al apegarse a valores seculares, poniendo en peligro la continuidad del judaísmo tras el exterminio de las comunidades de Europa Oriental. Luego de la expulsión del ICUF, el sionismo argentino reforzó su oposición al uso del ídish en favor del hebreo, con argumentos basados en la precedencia y legitimidad histórica y religiosa de éste, así como

<sup>28</sup> Respecto de las políticas educativas y comunicacionales del peronismo, véase: M. Plotkin, *Mañana es San Perón. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946-1955)*. Ariel, Buenos Aires, 1993, pp. 143-208.

en la dificultad de mantener en uso dos lenguas en convivencia con idiomas nacionales sancionados por estados no judíos:

“...existen razones religiosas, históricas y sentimentales que otorgan al hebreo el privilegio de la prioridad (...) lengua bíblica y genuina del pueblo judío, en tanto el idisch, quizá más rico en fuerza expresiva hasta que el advenimiento de la Mediná vigorizara al hebreo (...), no dejará nunca de ser una mixtura dialectal que difiere en los diferentes países en que se lo cultiva. (...) en la práctica la coexistencia del ídich y el hebreo más la respectiva lengua vernácula es poco menos que imposible”.<sup>29</sup>

La primacía del hebreo sobre el ídich manifiesta en este párrafo indica además el interés por parte del sionismo –que hasta allí se caracterizaba por su secularidad– en recuperar el valor de la tradición religiosa judía, disputando el peso de otras tradiciones dominantes entre las corrientes migratorias centroeuropeas. Señala, así, el carácter dialectal y “mixto” del idisch, por oposición a un “genuino” idioma judío que otorgaría un fundamento trascendente a la nación como colectivo histórico unificado en y por la lengua, precedente y sustento para la fundación territorial del Estado de Israel. En consonancia con esto, en una nota posterior se indica que el idioma más apropiado para las “escuelas sionistas” debe ser el hebreo<sup>30</sup>, anudando en torno de la educación tanto la promoción ideológico-política del sionismo como la cuestión del “idioma nacional”. Además, en tanto “vínculo con el centro espiritual del judaísmo” –antes en la Mitteleuropa idischista y ahora localizado en Israel–, el hebreo es vínculo constitutivo de la identidad del pueblo judío, lazo entre el pasado y el futuro, entre la Diáspora y *Medinat Israel*.<sup>31</sup> El editorial concluye afirmando la necesaria exclusividad del hebreo para asegurar la supervivencia de las comunidades diaspóricas, frente al avance de la integración idiomática en los países receptores.

<sup>29</sup> “De semana en semana”, en *Mundo Israelita*, 04/07/1953, p. 3.

<sup>30</sup> Editorial, en *Mundo Israelita*, 02/01/1954, p. 3.

<sup>31</sup> Editorial, en *Mundo Israelita*, 10/07/1954, p. 3.

Por su parte, *Tribuna* reclama a DAIA la defensa del ídich frente a la prohibición gubernamental de usar esta lengua en los actos públicos por ser considerada una lengua extranjera.<sup>32</sup> Este reclamo a DAIA es una denuncia velada de la exclusión y marginalización del progresismo en la comunidad judía. DAIA no realiza ninguna queja formal por estas prohibiciones, que son interpretadas como parte de las políticas peronistas anticomunistas. La acción estatal afecta centralmente las actividades editoriales y culturales características del sector progresista, dificultando así una de las fuentes de obtención de recursos para este sector.<sup>33</sup>

En su "Respuesta a la DAIA" del 1° de julio de 1954, *Tribuna* reproduce fragmentos de un llamado en defensa del ídich basado en el deber de responder "a las *necesidades concretas de la colectividad*"<sup>34</sup>, y denuncia allí

"que la DAIA no organice la lucha por nuestro derecho a hacer uso en reuniones públicas del idioma idish (sic), que no es un idioma 'extranjero'; sino el medio de expresión de un respetable sector de la población argentina."

Durante estos años el ICUF adoptaba el castellano en las publicaciones progresistas, mientras el ídich quedaba momentáneamente relegado a "segunda lengua". Como muestra de esta

<sup>32</sup> Cabe aclarar que estas prohibiciones y restricciones se enmarcaban en la declaración de guerra a las potencias del Eje en 1945, las políticas de lucha contra el comunismo en sus diferentes formatos desde 1930, y de las políticas de refuerzo de la "cultura nacional" practicadas desde comienzos de los años 1940. En ese marco se produjo la prohibición y clausura de instituciones tanto en ídich como alemán e italiano, entre otras, así como la persecución de instituciones asociadas formal o informalmente al PCA, y el apoyo de Perón a las críticas a la política antisemita de la URSS en 1952. Véase: *Álbum 50 años de la Prensa Judía Progresista en la Argentina. 1923-1973*, ICUF, castellano-ídich, Buenos Aires, 1973, p. 7. Archivo IWO; L. Bell, "In the name of community: Populism, Ethnicity, and Politics among the Jews of Argentina under Perón, 1946-1955", *op. cit.*, pp. 251-299; R. Rein, *Argentina, Israel y los judíos. Encuentros, desencuentros, mitos y realidades*, Buenos Aires, Lumiere, 2001, pp. 86-120.

<sup>33</sup> "Respuesta a la DAIA", en *Tribuna*, 01/07/1954, p. 10.

<sup>34</sup> *Tribuna*, *ibid.*, p. 10 (itálicas en el original).

nueva política se crea el Departamento de Actividades en Castellano del ICUF (abril de 1954), y se lanzan nuevas publicaciones en este idioma.<sup>35</sup> De hecho, durante 1954 *Tribuna* elimina sus páginas en idisch, apareciendo sólo en castellano.<sup>36</sup> Resulta interesante comparar los argumentos y denuncias en defensa del idisch aparecidas en *Tribuna* con las manifestaciones de la revista *Aporte*, que en su n° 3 anuncia una política de apertura al castellano justificada en la tradición secular y cosmopolita del judaísmo de la Diáspora y proponiendo la adopción de un punto de vista "realista" en cuanto a la necesidad de considerar la "existencia judía actual", es decir su relación con la cultura y el idioma de recepción. Antes que contradicciones internas, las estrategias idiomáticas del ICUF revelan su posición tensionada: se debe defender el idisch frente a las políticas idiomáticas del sionismo a la vez que abrazar el castellano de cara a las directivas del partido que pretendía disputar el control de las organizaciones obreras con el peronismo y reclamaba la "nacionalización" de las luchas, así como en respuesta a las circunstancias de la existencia judía en la Argentina.

Frente a esa red de contraargumentos progresistas, el sionismo —que propiciaba el uso del hebreo y la *Aliá*—, apelaba a los integrantes de la comunidad judía argentina de modo aparentemente menos problemático, desvinculando la "identidad nacional" (judía-israelí) de la "vida en la Diáspora" (judía-argentina).

### Integración versus Aliá

Finalmente, y atravesando los debates referidos a la educación y el idioma, la oposición entre la integración y la *Aliá* constituye un nudo indisoluble de los enfrentamientos entre progresismo y sionismo. Implica también un posicionamiento conflictivo respecto de la identidad "argentina" de los judíos afincados, constituyendo

<sup>35</sup> Por ejemplo la revista cultural *Aporte*, editada íntegramente en castellano. *Aporte*, Año 1, N° 2, julio-agosto, 1953. Para un análisis de esta publicación, véase: C. Bacci, "Las políticas culturales del progresismo judío argentino: la revista *Aporte* y el ICUF en la década de 1950", *op. cit.*

<sup>36</sup> *Aporte*, noviembre-diciembre 1953, pp. 42-49.

uno de los ejes de los ataques antisemitas y nacionalistas inmediatamente posteriores.<sup>37</sup> En este sentido, progresistas y sionistas se hallaban en una encrucijada de difícil resolución al tratar el tema de la "identidad nacional" de los judíos en la Diáspora.

En una nota titulada "¿Delación, denuncia o provocación?" *Mundo Israelita* expresa este conflicto con la sociedad argentina no judía al enfrentar las acusaciones del ICUF:

"Acusan a los jóvenes israelitas que acuden en ayuda de Israel de antiargentinos, como si no fuese una tradición -¡gloriosa tradición!- argentina liberar pueblos y cooperar con su grandeza."<sup>38</sup>

La palabra "israelita" era usada en la época para designar de manera general a los judíos argentinos, tanto que hasta el propio ICUF y algunas de las entidades adheridas llevan esta designación en sus nombres institucionales. También era una expresión de uso común para reemplazar al término "judío/judía" al que se podía reconocer una connotación negativa en la sociedad local no judía. Resulta llamativa, sin embargo, la afirmación elíptica de la "identidad argentina" de estos "jóvenes israelitas" recurriendo a la gesta de liberación sanmartiniana para referirse a la acción de los mismos en Israel. Las identificaciones entrecruzadas (israelitas/argentinos) corrían el peligro de ser reinterpretadas por parte de los sectores antisemitas argentinos como una muestra de la "doble lealtad". Sin embargo, en el caso de la comunidad judía y en el del sionismo en particular, este entrecruzamiento ofrecía un resguardo discursivo positivizado, si bien ambiguo y contingente: se revaloriza la tradición "nacional argentina" de los jóvenes judíos... pero a favor del Estado de Israel.

*Mundo Israelita* demuestra más seguridad cuando señala que

"El que seamos argentinos, franceses o ingleses, es un mero accidente del nacimiento. (...) No ocurre lo mismo con las comunidades cuya

<sup>37</sup> Véase: D. Lvovich, *Nacionalismo y antisemitismo*, Vergara, Buenos Aires, 2004; C. Buchrucker, *Nacionalismo y peronismo: la Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*, Buenos Aires, 1987.

<sup>38</sup> *Mundo Israelita*, 17/01/1953, p. 2.

existencia no obedece a una ley ineludible de la naturaleza ni a una determinación política geográfica. Éstas, para mantenerse, necesitan un objetivo ideal. (...) la identificación con el pasado y la aceptación de un destino común son los lazos que dan cohesión a otros grupos diferenciados. A estos últimos pertenece la grey judaica."<sup>39</sup>

En este párrafo, si bien se explicita la contingencia de la ligazón entre Estado y nación, se introduce una difícil contraposición entre la "naturaleza" de lo estatal-nacional y la pertenencia al pueblo judío que debe ser sostenida por "objetivos ideales" (el sionismo), por la memoria del pasado (el antisemitismo y el exterminio), y por la convicción en el apoyo al proyecto de la Aliá como "destino común" (la historia antigua del pueblo judío y sus raíces en Israel). No obstante la pretendida coherencia, esto contradice en parte el proyecto sionista de fundación de un Estado-nación judío con los caracteres propios de los Estados-nación modernos (unidad de territorio, pueblo, Estado) que parece negar. Constituye también un problema cuando se afirma el carácter "genuino" del hebreo como fundamento de la identidad judía, tanto en la Diáspora como en Israel, pero se niega la pertinencia de una lengua "natural" (¿idisch?).

El progresismo se convierte de este modo en un "cuerpo extraño en la comunidad" (judía bajo el modelo sionista), puesto que reniega de los postulados que apoyan la existencia del Estado de Israel, y como tal debe ser aislado de la vida comunitaria institucional

"Una de las anomalías es la presencia de partidos con ideologías extrajudaicas en la actividad comunitaria. (...) Nos referimos concretamente al grupo comunista idiomáticamente judío. El dogma comunista no es una concepción judía; no reconoce la existencia de nuestro pueblo ni su derecho a forjar su propio destino; el programa marxista no contiene ninguna reivindicación particular de nuestra grey. (...) Su ideal de redención abarca solamente a la clase proletaria. Los judíos perseguidos como tales no entran en sus preocupaciones."<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Editorial, en *Mundo Israelita*, 25/04/1953, p. 3.

<sup>40</sup> Editorial, en *Mundo Israelita*, 18/07/1953, p. 3.



La observación del "particularismo" que implica la lucha por la emancipación obrera marca un punto interesante de la crítica a las posturas del comunismo de la época pues señala la arbitrariedad de las determinaciones que componen el mapa de las luchas sociales. En este sentido, la judeidad progresista lo es apenas "idiomáticamente", y su clasismo es considerado como una ideología anómala en el judaísmo. Por otra parte, el sionismo responde en espejo a las determinaciones comunistas, ya que, si bien desde algunos sectores del sionismo se plantea también la cuestión del orden de prioridades, la lucha central es la del pueblo judío, tal como para los progresistas aquélla se resume en las luchas de la clase obrera.

El progresismo, por su parte, entiende que es el Estado-nación y el sistema de clases capitalista que aquél sostiene, el que pone en peligro la vida de los judíos —lo mismo que de proletarios de cualquier nacionalidad y género—, por lo cual sólo un Estado Socialista podrá protegerlos. En este punto, el Estado de Israel no difiere de otros en su tratamiento de las clases obreras. De esta manera niegan las acusaciones realizadas desde el sionismo acerca de una supuesta enemistad con el pueblo de Israel

"Pero aquellos que saben distinguir entre pueblo y gobierno, (...) Como judíos argentinos vinculados por lazos de confraternidad a las fuerzas que en Israel luchan por liberar a su pueblo de la opresión imperialista y como amantes de la paz y del progreso solidarizados con la noble Unión Soviética en su lucha por defender tales principios."<sup>41</sup>

De la distinción entre "pueblo" y "gobierno" se desprende que la solidaridad progresista se dirige hacia los pueblos oprimidos por el Estado capitalista, sea este argentino o israelí. Esta distinción aparece también en la denuncia del encarcelamiento de 31 trabajadores por el Gobierno de Perón debido a su militancia —se supone que en las filas del PCA— en la cual *Tribuna* reafirma la "identidad" de estos "obreros argentinos" más allá de su "judeidad" u origen étnico-nacional, y reclama para ellos los derechos que el Estado garantiza para todos sus ciudadanos en la Constitución, pero

<sup>41</sup> *Tribuna*, 26/02/1953, p. 10.

"Obreros argentinos dijimos. Argentinos sí, aunque la tierra en que hubieran nacido fuera lejana. Aunque su idioma de origen no tuviera similitud con el nuestro. (...) ¿Quién puede discutir a Dramazonek o a Kirschkovsky su condición de argentinos? (...) Es la constitución de nuestra patria en su artículo 31 la que les garantiza la ciudadanía (...) Es el aporte de su trabajo y la militancia obrera lo que los ha hecho acreedores al título de ciudadanos argentinos".<sup>42</sup>

Esta reivindicación pragmática de la ciudadanía otorgada por el Estado-nación -argentino- señala otro dilema para la identidad progresista. En primer lugar, la "identidad judía" queda ocultada en la exaltación de la argentinidad y la clase, como si fuera una invitación a la asimilación cultural. Aunque el progresismo alienta la integración en las sociedades no judías, ello no significa la asimilación, es decir, el abandono de las tradiciones culturales históricas de las comunidades inmigrantes, y esta distinción ha sido un punto nodal en las políticas del PCA de creación de Secciones idiomáticas. Sin embargo, incluso la "integración" llega a ser una política contraria a los intereses del progresismo si este quiere todavía disputarle al sionismo la representación institucional. Este dilema, sin resolución posible, expresa todavía otras aristas cuando el progresismo recuerda la exclusión de que ha sido objeto

"Estamos seguros de expresar una honda inquietud de toda la colectividad judío-argentina -con la sola excepción de los reaccionarios proimperialistas que en definitiva son antiargentinos y antijudíos- al interesarnos por la suerte de estos 31 trabajadores."<sup>43</sup>

El señalamiento progresista acerca de la imposibilidad de combinar sionismo y "argentinidad" o "judeidad" se articula con la

<sup>42</sup> El artículo se refiere a la Constitución Nacional promulgada bajo el gobierno peronista en marzo de 1949. En su Capítulo Segundo, Derechos, deberes y garantías de la libertad personal establecía el derecho de los extranjeros a la nacionalidad o naturalización, así como sus deberes. También se incluía una cláusula que establecía condiciones de privación de esos beneficios y la expulsión del país. Este artículo fue retirado de posteriores modificaciones. *Tribuna*, 26/03/1953, p. 11.

<sup>43</sup> *Tribuna*, *ibid.*

denuncia del supuesto alineamiento sionista con los intereses del "imperialismo", es decir con su carácter de opresores de la clase obrera. En este sentido, el socialismo comunista difícilmente sirviera de refugio a las identidades nacionales, pese a sus apelaciones a nacionalizar la lucha de clases. Así, la "integración" es reivindicada por el progresismo como defensa frente a las discriminaciones anticomunistas, pero resulta problemática cuando es utilizada en los debates con el sionismo. En este sentido, la articulación de los componentes ideológico-políticos, nacionales y culturales resulta altamente conflictiva para el progresismo.

Es por esto que las estrategias discursivas referidas a la posibilidad de considerar la articulación de las "identidades" judías-argentinas-sionistas-comunistas, tanto progresistas como sionistas, finalmente encuentran su punto ciego en la dificultad para aceptar su carácter de construcciones socio-históricas como algo inherente a cada una de ellas.

### **Notas finales sobre la cuestión de las identidades**

Las elecciones de 1954 para la renovación (parcial) de la Comisión Directiva de la AMIA/*Kehilá* se desarrollaron en un clima general de hostilidad entre el sionismo y el progresismo, que databa como vimos desde 1949. Luego de la expulsión del progresismo de la DAIA y del desfinanciamiento de las entidades adheridas al ICUF, el sionismo buscó ganar también las representaciones institucionales más importantes. En primer lugar, se constituyó un frente denominado Comité Societario Unido con la Lista N° 1, que reunía a sectores afines al sionismo (FSGA, Poalei Sion/Hitadjut (sic) de derecha y Poalei Zion de izquierda). Presentaron además un anteproyecto para cambiar las condiciones y procedimientos electivos proponiendo suprimir la asamblea directa con los socios y reemplazarla por un Concejo Representativo elegido por voto proporcional según las tendencias internas del judaísmo. Finalmente, se proponía implementar asambleas de delegados de las instituciones pertenecientes -con lo cual las no adheridas quedaban excluidas-, apuntando a la renovación total del Concejo Directivo cada tres años.<sup>44</sup> La lucha era por el

<sup>44</sup> *Mundo Israelita*, 05/06/1954, p. 3.

control institucional y eso implicaba la supresión del oponente más fuerte del sionismo que era el comunismo icufista, cuya red de organizaciones y su fuerte apelación histórico-cultural complicaba el proyecto hegemónico sionista.

Desde las páginas de *Tribuna* se critica la heterogeneidad de las fuerzas de la Lista 1, en contraposición a la Lista N° 2 del Comité Popular Democrático.<sup>45</sup> Esta recuperación y apropiación del término "democrático" denunciaba lo que para el progresismo constituía un acto autoritario por parte de la hegemonía sionista de DAIA. Los posicionamientos ideológico-políticos de ambos sectores realizaban así, cada uno a su turno, un uso instrumental y variable de acepciones políticas abstractas y heterogéneas (democracia, libertad) según el contexto del debate. Mientras las posturas del sionismo se volvían aparentemente más eficaces en designar a un sujeto identificado como "judío-argentino (sionista)" que finalmente reconocía la centralidad de (algún) Estado-nación, las políticas identitarias del progresismo se desdibujaban nombrando a un sujeto "icufista-obrero-comunista (judío-argentino)" que cuestionaba las adscripciones particularizantes como ficticias, socavando las bases posibles de identificación de sus propios adherentes.

Finalmente, las elecciones llevadas a cabo el 31 de octubre de 1954 favorecieron a la lista sionista, aunque el caudal de votos totales expresó una disminución respecto de elecciones anteriores de casi un 4%. *Mundo Israelita* responsabilizaba por ello no sólo a los progresistas sino también a los sectores "revisionistas" que desoyeron el llamado a la unificación de las listas.<sup>46</sup> Esta victoria de las "fuerzas positivas" sionistas cierra el ciclo de influencia del progresismo en las instituciones centrales de la comunidad judía argentina.

En las acusaciones cruzadas de "antiargentinidad" y de "antijudeidad" entre el sionismo y el progresismo, se encuentra el nudo de la disputa por la representación simbólica y política de la comunidad judía argentina, ya sea que ésta se considerara parte

<sup>45</sup> *Tribuna*, 28/10/1954, p. 12.

<sup>46</sup> Mencionan a Haschomer Hatzair, entre otras agrupaciones. *Mundo Israelita*, 06/11/1954.

del Estado-nación argentino o bien apenas "acogida" en su tránsito hacia Israel desde la Diáspora. La representación simbólica fue además interpelada y confrontada por el entramado político argentino. Si hacia "afuera" de la comunidad la postura institucional era la de defender la "argentinidad" de quienes se identificaban como "judíos", hacia "adentro" la propuesta pasaba por acentuar la identificación político-ideológica.

Sin dudas, el sionismo pudo apelar con mayor eficacia a una identidad en formación, en parte gracias a un contexto internacional favorable y también debido a la pérdida de peso de las comunidades en la Diáspora a partir de la Segunda Posguerra, y en particular tras la creación del Estado de Israel. El progresismo en cambio, vio afectadas sus apelaciones identitarias fruto de la ambigüedad de sus mensajes tanto como de los efectos de las políticas del Estado Ruso-Soviético.

En lo que respecta al ICUF, la expulsión de DAIA no significó una decadencia inmediata, si bien durante el gobierno peronista se sucedieron las clausuras de varias de sus instituciones. No obstante ello, la exclusión del progresismo de la vida institucional judía argentina tuvo como efecto favorecer la implantación del sionismo como fuerza hegemónica, al propiciar una identificación política dentro del judaísmo local que reproducía en la Diáspora las condiciones de la lucha política en Israel. La posterior recuperación nacionalista y antisemita de las acusaciones de "antiargentinidad" o de "foráneo" lanzadas contra militantes izquierdistas de origen o identidad judía, volverían a ponerse en escena, con violencia inusitada, en las varias dictaduras y regímenes democráticos que se alternaron desde las décadas de 1960-1970 en la Argentina.

# La creación de un judaísmo politizado. *Mundo Israelita*, identidades colectivas y una propuesta política judeo-argentina, 1960-1970<sup>1</sup>

Beatrice Gurwitz

## Presentación

En la Argentina, los años de la década de 1960 y principios de 1970 fueron turbulentos en materia política. Durante este período, el periódico *Mundo Israelita* atravesó un importante giro en sus intentos para presentar a la comunidad judía como una parte integral de la nación argentina. Mientras que a principios de los sesentas, el periódico intentaba asociar a la comunidad judía con los valores argentinos más neutrales, en la cobertura y los editoriales de principios de la década del setenta, una época politizada y polarizada, intentó enmarcar a la comunidad como simpatizante de los valores revolucionarios de la izquierda. Nelly Lejter ha hecho observaciones similares sobre un cambio en el posicionamiento político basado en su listado de cuántas veces aparecen ciertas palabras como "peronismo", "capitalismo" y "la izquierda" en los editoriales del periódico. Su análisis cuantitativo, sin embargo, está limitado a dos años por década (1963 y 1967, luego 1973 y 1974).<sup>2</sup> Al tomar sólo instantáneas del discurso, nos perdemos la mecánica detrás de la transición que tuvo lugar. Basado en una lectura minuciosa de los años transcurridos, este artículo resalta un punto de quiebre crucial a fines de los años sesenta y principios de los setenta, cuando la amenaza de la

<sup>1</sup> Traducción al español realizada por Roxana Ritvo.

<sup>2</sup> N. Lejter, *Jewish Discourse in Argentina and Venezuela, 1940s-1990s: A comparative-historical analysis*, Ph. D. Brown University, 1999.

Nueva Izquierda y la atracción que ésta ejercía para la juventud judía forzaba al periódico a reformular su discurso y definir a Israel y al judaísmo de manera más novedosa y politizada.

Mientras que es posible encontrar que entre varias de las publicaciones e instituciones judías argentinas emerge un mensaje similar dentro de un período similar, el caso de *Mundo Israelita*, un semanario en idioma español que comenzó a publicarse en 1923, es digno de destacar por su relación con las instituciones centrales judías y sus líderes. Las instituciones centrales judías y particularmente la AMIA, estaban organizadas alrededor de agrupaciones locales de partidos israelíes, y la agrupación local de Mapai compró el periódico *Mundo Israelita* en 1961. En Israel, Mapai era un partido de raíces laboristas sionistas y con gran apoyo de la federación laborista israelí, la *Histadrut*, pero también un partido que se había corrido al centro, habilitando así la base para gobernar a Israel desde 1948 hasta 1968.<sup>3</sup> En 1968, Mapai se fusionó con el partido más socialista *Ajdut Ha'avoda* y el *Rafi*, un partido que se había separado del Mapai apenas tres años antes en medio de una puja de poder, y formó un partido laborista de bases amplias: *Avodá*.<sup>4</sup> Las ramas argentinas de esos partidos políticos siguieron el ejemplo y se unieron antes de las elecciones comunitarias en la Argentina de 1969. Al atravesar el proceso de formación de coaliciones en Israel, Mapai, y luego *Avodá*, se posicionaron como los partidos más poderosos en la política comunitaria judía en la Argentina, conservando por lo general el liderazgo en AMIA, DAIA y OSA. Aunque la facción local del partido expresaba simpatía por

<sup>3</sup> J. Mendilow, *Ideology, Party Change and Electoral Campaigns in Israel, 1965-2001*, State University of New York Press, Albany, 2003; De acuerdo con Mendilow, "La fuerza de Mapai yace en su moderación, ya que es un partido social demócrata de centro, capaz de atraer una gran cantidad de seguidores entre la población urbana no socialista y cooperar con los partidos de clase media sobre las bases de un compromiso hacia una economía mixta" (p. 57). Mapai era un partido en constante estado de cambio durante la década del 60, dado que la disputa por el poder derivó en la escisión de una pequeña facción dirigida por Ben Gurión en 1965 y la posterior fusión de los dos partidos, así como sucedió en el más socialista *Adjut Ha'avodá* en 1968 para formar el partido *Avodá*.

<sup>4</sup> Para más detalles véase Mendilow, op. cit. pp. 32-58; P. Medding, *Mapai in Israel: Political Organisation and Government in a New Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, pp. 253-298; H. Sachar, *A History of Israel: From the Rise of Zionism to Our Time*, A. A. Knopf, Nueva York, 1996, pp. 544-552.

las políticas domésticas e internacionales de su homólogo israelí, sus mayores preocupaciones eran los problemas locales en la comunidad judía argentina como la educación, la asimilación y la administración cotidiana de la AMIA.

A pesar de que el *staff* editorial de *Mundo Israelita* sostenía que no era el medio de prensa del partido Mapai, el liderazgo tanto del periódico como del partido era uno y el mismo.<sup>5</sup> León Dujovne, un miembro del partido Mapai, fue el director desde 1961 hasta 1968.<sup>6</sup> Lo que es más significativo, Gregorio Fainguersh, quien asumió la dirección a principios de 1968, era un líder activo de Mapai (luego Avodá después de 1968) y fue Presidente de AMIA entre 1963 y 1966 y otra vez entre 1969 y 1972.<sup>7</sup> Los líderes de DAIA y OSA no estaban ligados tan estrechamente con el periódico, pero dada la dominancia de Mapai/Avodá en la política comunitaria argentina, los miembros de ese partido dirigían también otras instituciones centrales. Otra manifestación de la relación entre el partido y el periódico era la exhaustiva cobertura que ofrecía de las conferencias y acontecimientos de Mapai/Avodá. Por lo tanto, mientras que el periódico no era considerado necesariamente la voz oficial del partido, podía ser entendido como reflejo y formador de las opiniones de los líderes de las instituciones centrales de la comunidad. Más aún, mientras que existen otros documentos que dan fe de las opiniones del partido local —informes de las convenciones, discursos aislados dados por los miembros del partido y folletería impresa para diferentes eventos— *Mundo Israelita* era un semanario que opinaba sobre varios temas, ofreciendo, por lo tanto, al historiador una reseña más detallada de las opiniones y discursos asociados con Mapai/Avodá.

A través del análisis de *Mundo Israelita* podemos comenzar a responder un interrogante más amplio: ¿Cómo este círculo cultural de elite de líderes judíos se posicionaba a sí mismo y a la

<sup>5</sup> "Mundo Israelita' ha sido adquirido por MAPAI", en *Mundo Israelita*, 25/08/61, p. 21.

<sup>6</sup> "Una nueva empresa a cargo de 'Mundo Israelita', León Dujovne es nuestro nuevo director", en *Mundo Israelita*, 16/09/61, p. 3; "Se acoge a la jubilación el Doctor León Dujovne", en *Mundo Israelita*, 3/02/68, p. 3.

<sup>7</sup> "Se acoge a la jubilación el Doctor León Dujovne", en *Mundo Israelita*, 3/02/68, p. 2.



comunidad judía durante los años sesenta y los setenta? La comprensión de la mentalidad de estos líderes es de vital importancia, dado que durante esos años la juventud sionista radicalizada se refería peyorativamente a DAIA, OSA y AMIA como "el establishment" y acusaba a los líderes de las instituciones de no ser capaces de adaptarse a la realidad argentina.<sup>8</sup> A través de una lectura minuciosa de *Mundo Israelita* podemos observar cómo una institución tan atada al *establishment* supuestamente intransigente, de hecho batalló con las circunstancias cambiantes de la comunidad y de la nación y, al hacerlo, ayudó a que se hiciese popular una nueva construcción de la identidad judeo-argentina y del sionismo.

El análisis de un periódico como texto unificado demanda ciertas consideraciones. Si bien el conocimiento de cada periodista en particular y las voces que cada uno aportaba a la publicación ofrecería una información invaluable, el periódico generalmente no imprimía la data, lo que hace difícil evaluar quién era responsable de cada opinión. No obstante, debemos asumir que los directores y, quizá más tácitamente, el partido Mapai en la Argentina, daban su consentimiento a lo que se publicaba; con esta consideración en mente, el periódico puede considerarse un texto que estos poderosos avalaban. Además es importante tener en cuenta qué público leía este periódico. Mientras que esta agrupación sostenía que algunos de los mensajes de *Mundo Israelita* estaban dirigidos a la sociedad argentina en general o hacia judíos no afiliados, sus lectores eran los miembros de la comunidad judía argentina y, principalmente, aquellos integrantes que tenían un particular interés en su identidad judía y en la vida institucional en la Argentina. Sin embargo, parece razonable que el semanario asumiera que sus concepciones sobre Israel o sobre la comunidad se proyectarían más ampliamente en la sociedad argentina.

<sup>8</sup> La revista *Raíces*, auspiciada por la Organización Sionista Argentina generalmente se refería a DAIA, AMIA e inclusive a OSA misma como el "Establishment". Véase por ejemplo: "La violencia, esa vieja generosidad joven," en *Raíces*, 10/68, pp. 19-22; "Signó a la Convención de la DAIA un nivel de singular profundidad, estuvieron presentes 300 delegados de todo el país", en *Mundo Israelita*, 23/8/69, pp. 10-15.

### Primera parte

A principios de la década del sesenta, *Mundo Israelita* se mantuvo al margen de las idas y vueltas de la política argentina, raramente informaba sobre sucesos en la Argentina que no afectaran a la comunidad judía directamente, enfatizando repetidamente que no había un voto judío uniforme. En las ocasiones en que se refería a las cuestiones o valores políticos, lo hacía principalmente para dejar claro que la comunidad judía era compatible con valores neutrales, de manera de no poner en compromiso su relación con ninguno de los partidos activos en la escena política.

El tema más álgido a principio de los sesentas era cómo tratar la cuestión del peronismo. Cuando Perón fue derrocado en 1955, *Mundo Israelita* celebró, posicionándose claramente en el campo antiperonista. El 8 de octubre de 1955, el periódico mostró su alegría por la oportunidad de expresarse libremente, la cual se dio por primera vez en muchos años: mientras que no hubo "*actos visiblemente discriminatorios contra la comunidad israelita*" en particular para denunciar en ese período, "*lo que si tenemos derecho a reprocharle, es haber pretendido convertir a la misma en instrumento de la máquina montada para su propaganda*". El semanario era particularmente despectivo con la *Organización Israelita Argentina*, que se había aliado con el régimen peronista y se había posicionado como representante de la comunidad judía, de ahí la crítica "*comprometer el nombre de la grey en procura de ventajas personales*".<sup>9</sup> *Mundo Israelita* reiteró su cariz antiperonista en algunas ocasiones durante el mes siguiente, con un particular énfasis en su oposición a los intentos del Estado de convertir a algunos grupos civiles sociales en apéndices del régimen.<sup>10</sup> Sin embargo, los comentarios de *Mundo Israelita* se publicaron en un momento en el que se había formado una coalición sin precedentes alrededor de la *Revolución Libertadora* y cuando hubo una creencia generalizada dentro del ámbito antiperonista

<sup>9</sup> "Lo que no pudimos decir en los oscuros años de dictadura", en *Mundo Israelita*, 8/10/55, p. 2.

<sup>10</sup> "La DAIA trató problemas de gran significado para la Colectividad", en *Mundo Israelita*, 22/10/55, p. 2; "La DAIA en su vigésimo aniversario", en *Mundo Israelita*, 12/11/55, p. 2.

de que el peronismo pronto desaparecería.<sup>11</sup> Hacia el final de la *Revolución Libertadora* cuando el consenso sobre cómo manejar la cuestión peronista se hubo disipado, y también el optimismo de que la lealtad peronista se desvanecería rápidamente, los periódicos cesaron sus ostensibles denuncias al peronismo.

A principios de los sesentas, las discusiones relativas a los acontecimientos públicos y asuntos en la Argentina aparecían sólo para poner a la comunidad en una posición favorable ante las amplias franjas del público argentino. Estas presiones fueron particularmente fuertes en los sesenta; el secuestro de Adolf Eichmann en 1960 fue visto como un ataque a la soberanía argentina, creando un desdén público por el Estado de Israel que alcanzó el pico cuando en julio de 1960 el presidente Frondizi, bajo presiones políticas, declaró al embajador israelí Arie Levavi *persona non grata*.<sup>12</sup> Mientras las relaciones diplomáticas se recuperaban relativamente rápido entre Israel y la Argentina, el secuestro, juicio y ejecución, en el contexto de inestabilidad económica y política argentina, desencadenó una ola de ataques antisemitas.<sup>13</sup> Las filas nacionalistas de grupos de derecha como

<sup>11</sup> C. Teach, "Golpe, proscripciones y partidos políticos", en D. James (ed.), *Nueva Historia Argentina: Violencia, Proscripción y Autoritarismo (1955-1976)*, Sudamericana, Buenos Aires, 2003. Acerca del apoyo generalizado al golpe militar Teach escribe lo siguiente: "En la primavera de 1955, la oposición civil, militar y eclesiástica al gobierno peronista no podía ser mas amplia. Ni los militares golpistas, ni la Iglesia Católica, ni las organizaciones corporativas burguesas estaban solas. En contraste con los golpes militares de 1930 y 1943, la revolución de septiembre de 1955 contó con el apoyo del conjunto del arco político partidario. Tras el objetivo de poner fin a la presidencia de Perón, confluyeron radicales intransigentes y unionistas, conservadores y socialistas, demócratas cristianos y grupos nacionales" (p. 20).

<sup>12</sup> R. Rein, *Argentina, Israel, and the Jews: Peron, the Eichmann Capture, and After*, University Press of Maryland, Bethesda, Md., 2003, p. 228. Rein escribe: "Esto era lo mínimo que podía hacer Frondizi ante las presiones a las que era sometido desde diversos frentes, aunque también lo máximo que estaba dispuesto hacer" por miedo a socavar las relaciones con Israel, y con eso sus relaciones con los Estados Unidos.

<sup>13</sup> Rein escribe: "Los dos años transcurridos entre la captura de Eichmann y su ejecución en junio de 1962 fueron los mas duros para los judios de la Argentina desde el pogrom de la 'Semana Trágica' de enero de 1919. Si parecía que unos meses después del secuestro y de solucionada la crisis diplomática entre ambos países pasaría esta ola sombría, la apertura del juicio en Jerusalén, en abril de 1961, y la amplia cobertura que tuvo en los medios de prensa del mundo entero, incluyendo naturalmente los de la Argentina, garantizaron la continuidad de la campaña antisemita." (p. 242). Véase también: L. Senkman, *El antisemitismo en la Argentina*, Tomo 1, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1986, pp. 16-18.

*Tacuara* y la *Guardia Restauradora Nacional* atacaban a los judíos verbalmente y por escrito por mantener una "doble lealtad" hacia Israel y hacia la Argentina y, por lo tanto, no ser verdaderamente leales hacia la Argentina. Bajo la tutela de Hussein Triki, el representante de la Liga Árabe, estos extremistas agregaron un componente antiisraelí a sus calumnias antisemitas, encasillando al país como imperialista y responsable de los problemas de la Argentina.<sup>14</sup> Además de varias agresiones verbales y escritas, también hubo una serie de ataques físicos en edificios judíos y ocasionalmente a personas, llegando al límite cuando a una estudiante llamada Graciela Sirota la secuestraron, torturaron y tatuaron con una cruz esvástica en junio de 1962.

Mientras que los políticos de partidos mayoritarios denunciaban estos ataques hacia los judíos e insistían en que la nación argentina no discriminase en virtud de razas o religiones,<sup>15</sup> *Mundo Israelita*, junto con otras instituciones judías, se esforzaba por retratar a la comunidad judía y su apoyo a Israel sin controversias, de manera de validar la presencia de judíos en la Argentina.<sup>16</sup> Ésa era la única vía a través de la cual *Mundo Israelita* se involucraba en asuntos de la esfera pública en la Argentina. En un editorial de 1963, *Mundo Israelita* argumentó que Israel podría ser un modelo para las naciones latinoamericanas en sus pasos hacia el desarrollo: "*Israel no ha pasado por situaciones idénticas a las que son propias de los países latinoamericanos. Pero Israel es también un país "en desarrollo" e Israel ha sabido mantener sin ninguna flaqueza, sin ninguna vacilación, el sistema democrático de gobierno con un*

<sup>14</sup> R. Rein, *Argentina, Israel, and the Jews: Peron, the Eichmann Capture, and After*, op. cit. pp. 247-249; L. Senkman, *El antisemitismo en la Argentina*, op. cit., pp. 51-56.

<sup>15</sup> L. Senkman, *El antisemitismo en la Argentina*, op. cit., pp. 20-22.

<sup>16</sup> Muchos de los esfuerzos realizados para presentar a la comunidad judía al público argentino en general fueron impulsados por la DAIA, bajo el liderazgo de Isaac Goldemberg, también un miembro veterano de Mapai. A principios de los sesenta, él abogaba por la idea de que la comunidad precisaba hacer alianzas con los segmentos democráticos de la sociedad y probar que los ataques a los judíos eran también ataques a la democracia. Un ejemplo fue la Convención de 1962 del Mapai, donde analizó las acciones de DAIA para tener almuerzos mensuales con las figuras democráticas de la vida pública argentina y para: "hacer conocer a la opinión pública sana del país el peligro que entraña para instituciones democráticas la campaña antisemita" ("Con brillo y ponderable nivel sesionó el Congreso Local de Mapai", en *Mundo Israelita*, 17/11/62, p. 4).

*respeto local a las convicciones, a los sentimientos y a las opiniones individuales.*" La utilización de Israel como modelo de desarrollo y estabilidad institucional era una caracterización poco riesgosa, mientras que el concepto de desarrollismo era quizá más asociado a los nombres de Arturo Frondizi y Rogelio Frigerio a principios de los sesenta; los peronistas y no-peronistas promovían el desarrollo por igual (aunque con desacuerdos importantes sobre los detalles de cómo lograrlo).<sup>17</sup> El editorial de *Mundo Israelita* siguió luego analizando el rol de la Histadrut (muchas veces caracterizada como la CGT Israelí) en el gobierno israelí de la siguiente manera: "*La Histadrut es mucho más que lo que es una confederación general de trabajadores de cualquier país latinoamericano y es mucho más porque no es solamente una organización sindical sino un factor de gobierno y un instrumento, acaso el más importante del desarrollo de la difícil economía Israelí.*"<sup>18</sup> Una vez más, la creencia en la necesidad de incorporar a los trabajadores al gobierno en alguna medida no era controvertida. Como señala Carlos Altamirano, luego de la caída de Perón, un interrogante central aun para los antiperonistas era cómo integrar a las clases obreras en la política argentina sin el peronismo y ofrecerles una participación en el desarrollo de la nación.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Carlos Altamirano escribe, "*lo cierto es que la idea del desarrollo fue, en la Argentina como en el resto de los países latinoamericanos, el objeto de referencia común para argumentos, análisis y prescripciones distintas dentro del pensamiento social y económico. Dicho de otro modo: después de 1955 y durante los quince años siguientes, la problemática del desarrollo atrajo e inspiró a una amplia franja intelectual, tuvo más de una vez en funciones de gobierno a portavoces y expertos enrolados en algunas de sus tendencias, y sus temas hallaron adeptos entre los principales partidos políticos.*" A este desarrollismo genérico hace referencia el economista argentino Alberto Petrecolla, cuando, mucho tiempo después recuerda: "*todos éramos desarrollistas en alguna medida.*" (C. Altamirano, *Bajo el signo de las masas: (1943-1973)*, Ariel, Buenos Aires, 2001, pp. 73-74); Los gremios peronistas también se veían atraídos por el desarrollismo (D. James, *Resistance and Integration: Peronism and the Argentine Working Class, 1946-1976*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 108-109).

<sup>18</sup> "Posible modelo para países latinoamericanos", en *Mundo Israelita*, 12/01/63, p. 2.

<sup>19</sup> Altamirano, *Bajo el signo de las masas: (1943-1973)*, op. cit., p. 12. En los términos de Tcach, el desarrollismo como lo planteaba Frondizi, por un lado "*implicaba reconocer la importancia de los capitales extranjeros para desarrollar el país, por la otra suponía también la necesidad de una sociedad integrada en la que el proletariado y sus sindicatos tuvieran su lugar al sol*", (C. Tcach, "*Golpes proscipciones y partidos políticos*", op. cit. p. 31).

Cada vez con más frecuencia, *Mundo Israelita* mostraba a la comunidad alineada con una construcción de valores e intereses argentinos más imperecederos, en un intento de justificar el lugar de los judíos en la nación. En el *Día del Inmigrante* en 1965, el periódico señaló que, en general, los inmigrantes eran atraídos por "el orden democrático y el tradicional liberalismo de este país."<sup>20</sup> En diciembre de 1967, en honor al decimonoveno aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, *Mundo Israelita* dio crédito a la tradición judía por ofrecer a la civilización occidental la primera proclamación de los derechos humanos a través de la Biblia. Los derechos que fueron dilucidados desde el Génesis hasta los Profetas eran aquellos que la ONU reglamentó en 1948.<sup>21</sup> Los esfuerzos para enlazar a la comunidad judía con los valores universales argentinos no eran nuevos. De hecho, en su artículo *Ser Judío en Argentina*, Leonardo Senkman apunta a la construcción de la "la identidad judía liberal" que ponía énfasis en que el judaísmo era una civilización humanística profundamente compatible con la cultura occidental y argentina. Senkman argumenta que esta identidad emergió durante las décadas de 1910 y 1920 y que aun podemos encontrar rastros de ella en *Mundo Israelita* muchos años después.<sup>22</sup>

Complementando los esfuerzos para asociar a la comunidad con valores ampliamente aceptados, *Mundo Israelita* fue hasta el punto de asegurarse de que la comunidad no quedase vinculada con ninguna posición discordante. Como se menciona anteriormente, después de la *Libertadora*, el periódico evitó los comentarios sobre Perón. Mientras que, probablemente, las mentes detrás del semanario no hayan cambiado su posición y hayan permanecido dentro del campo ampliamente definido del

<sup>20</sup> "El 'Día del Inmigrante'", en *Mundo Israelita*, 27/11/65, p. 2.

<sup>21</sup> "Derechos que aún no tienen vigencia, el 19° Aniversario de la Proclamación de los derechos humanos", en *Mundo Israelita*, 9/12/67, p. 2.

<sup>22</sup> L. Senkman, "Ser judío en Argentina: las transformaciones de identidad nacional", en P. Mendes-Flohr, Y. T. Assis y L. Senkman (eds.), *Identidades judías, modernidad y globalización*, Lilmod, Buenos Aires, 2007, pp. 403-454. Algunos de los nombres citados por Senkman como ejemplos de esta identidad judía liberal -León Kibrick y León Dujovne- también estaban muy conectados con *Mundo Israelita*. Kibrick fundó el periódico y Dujovne, mencionado anteriormente, fue el director entre 1961 y 1968.

antiperonismo, la cuestión acerca de cómo integrar a los leales a Perón en la escena política se había vuelto más complicada y divisiva, inclusive dentro del ámbito antiperonista. De manera similar, para no excluir a nadie de afuera (o de adentro) de la comunidad, el periódico se cuidaba de no alinearse con ninguna facción o posición en particular, evitando los comentarios sobre partidos, candidatos y reiterando frecuentemente que no existía un voto judío unificado. Cuando los militares llamaron a elecciones en 1963, luego de un año de "gobierno títere" de José María Guido, *Mundo Israelita* hizo notar su satisfacción por el retorno a la normalidad institucional. Sin embargo, no sólo expresó su opinión en un momento sin riesgos (después que los militares dieron por terminada su intervención en la política), sino que también inmediatamente hizo hincapié en que no existía un voto judío y que cada judío debía tomar su propia decisión. Lo máximo que el periódico se comprometía a aseverar era que todos los judíos votarían por partidos que garantizaran un gobierno democrático y respeto por los derechos individuales; y que no reconocieran a las agrupaciones nazis.<sup>23</sup> Más allá de esos criterios, el periódico no ahondaba en especificaciones. Es más, evitaba hacer comentarios sobre otros asuntos incómodos de los sesenta que dividían a la población, incluso dentro del amplio y fragmentado antiperonismo, como ser las concesiones que hacía Frondizi a las compañías petroleras extranjeras o la relación que los presidentes mantenían con Fidel Castro. Hasta el punto de que cuando opinaba sobre los valores argentinos y las cuestiones políticas era sólo para definir a los judíos y su apoyo por Israel como no problemático y, de esa manera, asumía la posición menos controvertida posible.

## Segunda parte

En los años 1969 y 1970 se observa un giro en el posicionamiento de los valores políticos del periódico. Aunque los militares gobernaron en forma intermitente desde la caída de Perón en 1955, tomaron el control a través de un golpe en 1966 y no lo dejaron

<sup>23</sup> "Las elecciones nacionales de mañana", en *Mundo Israelita*, 5/07/63, p. 2.

hasta el año 1973. Como reacción a la represividad de este régimen, la sociedad argentina atravesó un proceso de extrema politización y polarización. Para muchos militantes, los puntos claves del cambio en sus mentalidades políticas fueron: la intervención de las universidades nacionales en 1966 y el Cordobazo de 1969, una protesta de estudiantes y trabajadores en Córdoba que se tornó violenta.<sup>24</sup> No obstante, ninguno de esos dos eventos, ni otros claramente vinculados con la política argentina, parecen ser hechos claves de cambio para las mentes detrás de *Mundo Israelita*. Casi ningún hecho político de fines de la década del sesenta se discute expresamente en el periódico, tampoco existe un cambio notable en la información o la opinión que cubra directamente esos hechos. Parece, en cambio, que el giro en *Mundo Israelita* estaba ligado de manera más indirecta con el cambio del clima político en la Argentina. En la medida que la Nueva Izquierda internacional y argentina desplegaba un discurso antisionista, y mientras la juventud judía era atraída hacia esta Nueva Izquierda, *Mundo Israelita*, junto con otras instituciones nacionales e internacionales, observaba con preocupación y trataba de ofrecer una respuesta. Para *Mundo Israelita* las acciones para atender a estas preocupaciones finalmente llevaron al periódico hacia un discurso más politizado.

A nivel internacional, el giro hacia el antisionismo dentro de la Nueva Izquierda se asocia con el resultado de la Guerra de los Seis Días. En la Argentina, para 1968, los líderes judíos ya expresaban su preocupación por la nueva versión de antisionismo, y el asociado antisemitismo, que emergía desde la izquierda (lo que anteriormente había sido el ámbito de la derecha nacionalista). La preocupación por este nuevo fenómeno emergió en las informaciones y las opiniones de *Mundo Israelita*, comenzando en 1969.

<sup>24</sup> S. Sigal, *Intelectuales y poder en Argentina: La década del sesenta*, Siglo Veintiuno de Argentina, Buenos Aires, 2002; A. Giunta, *Vanguardia, internacionalismo y política: Arte argentino en los años sesenta*, Paidós, Buenos Aires, 2001; A. Longoni, *Del Di Tella a "Tucumán arde": Vanguardia artística y política en el '68 argentino*, El cielo por asalto, Buenos Aires, 2000; S. Visacovsky, *El Lanús: Memoria y política en la construcción de una tradición psiquiátrica y psicoanalítica argentina*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2002; M. Ben Plotkin, *Freud in the Pampas: The Emergence and Development of a Psychoanalytic Culture in Argentina*, Stanford University Press, Stanford, 2001.



El 8 de noviembre de 1969 en la sección *De Semana en Semana*, *Mundo Israelita* escribió sobre la injusta manera de representar a Israel como el "agente del imperialismo" mientras "las monarquías petroleras y corrompidas" eran representadas como los defensores del Socialismo en el Medio Oriente.<sup>25</sup> El periódico publicó una serie de artículos del periodista británico Schneier Levenberg en 1969 y 1970, en el cual intentaba desenmascarar el mito de que los gobiernos árabes eran progresistas e Israel era imperialista, con títulos como: "Liberación de Palestina: Slogan y Realidad", "El Antiimperialismo de los Tontos" e "Ideología, Sociología e Ignorancia".<sup>26</sup> Es interesante que, mientras agrupaciones extremistas como *Tacuara* y el GRN acusaba a Israel de imperialista en los sesenta, *Mundo Israelita* no ofrecía contraargumentos directos, sino que trataba de ubicar a Israel en términos favorables que fuesen atractivos para los argentinos liberales. Sin embargo, a fines de los sesenta y principios de los setenta, las acusaciones del imperialismo israelí parecían estar lo suficientemente presentes en la política tradicional como para merecer una contestación.

Esta necesidad se veía agravada por la creciente simpatía que despertaba la Nueva Izquierda para la juventud judía. A fines de 1969, el Director de *Mundo Israelita*, Gregorio Fainguersch, expresó su preocupación en una reunión de AMIA sobre las "ideologías extrañas que pretenden captar a nuestra juventud con sus enunciados renovadores".<sup>27</sup> En un artículo que comentaba un discurso en *Hebraica* sobre "La juventud frente a las revoluciones contemporáneas", *Mundo Israelita* reconocía que el vuelco de la juventud hacia "movimientos reivindicatorios" era un tópico explosivo que se discutía frecuentemente en la Argentina.<sup>28</sup>

Estas preocupaciones claramente no eran exclusivas de *Mundo Israelita* y de la gente y el partido que éste representaba; los jóvenes y adultos judíos afiliados a instituciones judías de diferentes

<sup>25</sup> "De Semana en Semana", en *Mundo Israelita*, 8/11/69, p. 2.

<sup>26</sup> "Liberación de Palestina: Slogan y realidad", en *Mundo Israelita*, 28/06/69, p. 1; "El antiimperialismo de los tontos", en *Mundo Israelita*, 21/02/70, p. 2; "Ideología, sociología e ignorancia", en *Mundo Israelita*, 2/01/1971, p. 2.

<sup>27</sup> "Sesionó el Consejo Directivo de la Comunidad, aprobándose los lineamientos de la acción en el campo de la juventud", en *Mundo Israelita*, 8/11/69, p. 7.

<sup>28</sup> "Juventud y Revolución", en *Mundo Israelita*, 23/05/70, p. 11.

inclinaciones e intereses expresaban inquietudes similares. Fraie Shtime, Nueva Sion, y Raíces identificaban el mismo problema y trataban de ofrecer una respuesta ideológica.<sup>29</sup> Nahum Goldmann, el presidente del Congreso Mundial Judío, había visitado la Argentina a fines de 1968 y en un discurso muy concurrido dijo que: "la principal disyuntiva del pueblo judío de hoy es encontrar el método correcto para atraer a centenares de jóvenes intelectuales nacidos en su seno que actualmente canalizan su sed de justicia hacia otros ideales (Vietnam, apartheid, lucha por la paz, etc.)". Dentro de las facciones israelíes e internacionales de Avodá, las discusiones sobre la Nueva Izquierda y los jóvenes judíos se volvió un lugar común. En la Conferencia Ideológica Mundial llevada a cabo por el Movimiento Sionista Laborista Mundial, en la cual delegados del Avodá en Israel y en la diáspora se encontraron para discutir sobre el estado del partido, el interrogante sobre cómo abordar esta amenaza se escuchó en varios de los discursos y jugó un papel central en las deliberaciones de la comisión sobre "Judaísmo y sionismo en los setenta".<sup>30</sup>

A pesar de la ubicuidad, a nivel nacional e internacional, de preocupaciones sobre el antisionismo en la Nueva Izquierda y la atracción que esta izquierda provocaba en los jóvenes judíos, los que es distintivo de *Mundo Israelita* es cómo gradualmente renegó de la distancia que había mantenido de la política hasta ese entonces y cambió su relación con la política argentina. Este cambio comenzó en respuesta a estas preocupaciones sobre la politización en la juventud mientras el periódico trataba de mostrar que el judaísmo, Israel y la izquierda del tercer mundo eran compatibles. En lugar de rechazar los valores generales de esta Nueva Izquierda, el periódico trataba de probar que los judíos y sionistas podían ser aceptados como miembros genuinos de la Nueva Izquierda. Una de las primeras maneras contundentes a través de las cuales intentó hacer esto fue una sección fija que

<sup>29</sup> De hecho, *Mundo Israelita* felicitó a Fraie Shtime (Voz Libre en español) por sus intentos de ofrecer una respuesta a las propuestas amenazadoras de la Nueva Izquierda. ("De Semana en Semana", en *Mundo Israelita*, 13/07/70, p. 2).

<sup>30</sup> Movimiento Sionista Laborista Mundial, Conferencia Ideológica Mundial Beit Berl, 5 al 10 de agosto de 1970, 397. (De aquí en adelante: Conferencia Ideológica Mundial).

comenzó en 1969 titulada "*Israel y el Tercer Mundo*". Estas notas publicitarias hacían un *racconto* de las diferentes instancias de ayuda que Israel ofrecía a varios países del tercer mundo y describía a Israel como un modelo de reforma radical. Incluía citas de revolucionarios para probar que Israel era simpatizante del tercer mundo revolucionario.<sup>31</sup> En marzo de 1970 en esa sección del periódico, *Mundo Israelita* reconoció que existía una controversia alrededor de los gobiernos de Perú y Bolivia porque el cambio revolucionario estaba llegando desde arriba, pero precipitaban un cambio radical en ambas naciones, incluyendo la nacionalización del petróleo del Golfo, la reforma agraria y la política financiera independiente. El periódico destacó que dos israelíes habían ayudado en este proceso, particularmente con la fundación de cooperativas agrarias.<sup>32</sup> Finalmente, *Mundo Israelita* empezó a llamar al sionismo explícitamente "*movimiento de liberación nacional de los judíos*" para asociarlo a otras luchas similares a las que se daban en el tercer mundo.<sup>33</sup> Aunque *Mundo Israelita* no fue la primera publicación en utilizar esta frase, sí la adoptó completamente y la utilizó para neutralizar las acusaciones de que Israel era imperialista y los países árabes progresistas. Mientras que, a principios de los sesenta, Israel había sido un modelo de justicia social y libertades civiles, ahora era un modelo revolucionario de liberación social y política.

<sup>31</sup> El periódico citaba al presidente reformista guatemalteco Juan José Arévalo, quien había visitado recientemente Israel, diciendo que: "las fuerzas auténticamente revolucionarias del mundo no han caído en la distorsión de considerar a Israel como nación pro imperialista. En este país me hallo políticamente rejuvenecido por la voluntad y el tesón de sus habitantes" ("De Semana en Semana", en *Mundo Israelita*, 20/12/69, p. 2).

<sup>32</sup> "De Semana en Semana", en *Mundo Israelita*, 7/03/70, p. 2.

<sup>33</sup> *Mundo Israelita* no fue la primera publicación o institución en referirse al sionismo de esta manera; de hecho otra publicación, *Raíces*, comenzó a hacerlo en 1968 y se refería al Movimiento de Liberación Nacional con tanta frecuencia que empezó a utilizar la abreviatura MLN. La utilización de la frase: Movimiento de Liberación Nacional también se empleaba frecuentemente en la Conferencia Ideológica Mundial en 1970; Louis Pincus, un delegado israelí, señaló que "En realidad, es sólo en los últimos años que hemos resucitado este término para dar a la juventud una idea de lo que realmente somos" (Conferencia Ideológica Mundial, 393).

Estos nuevos valores emergieron en otros contextos, en los que *Mundo Israelita* intentaba dejar claro que existían oportunidades de revolución dentro de la comunidad judía, especialmente dentro del mismo partido del periódico. Como parte de su informe de la convención del partido Avodá en la Argentina, en 1969 publicó reflexiones sobre la convención hecha por miembros del partido que ayudaron a enmarcar a Avodá como la alternativa progresista para la juventud argentina. Por ejemplo, Abraham Mitelberg, secretario general del partido, argumentaba que la ideología sionista socialista podía ofrecerse como una opción "para contrarrestar las nocivas influencias de corrientes disociadoras que seducen a algunos sectores de nuestros jóvenes".<sup>34</sup> Mientras que *Mundo Israelita* nunca antes había enfatizado el componente social de su ideología socialista sionista, el hecho de que comentase sobre cualquier suceso relacionado con la política argentina, demostraba que la situación había cambiado. El sionismo socialista se proponía ahora como una alternativa a las opciones de izquierda en la esfera política nacional tanto dentro del periódico como entre otros medios que hablaban a favor de la agrupación local de Avodá.

Con el mismo tenor, se aludía a las tradiciones judías como "maduras con componentes revolucionarios". En febrero de 1971, en la introducción de una noticia corta sobre una huelga docente en escuelas judías, *Mundo Israelita* comenzó con una anécdota sobre Rabí Akiba, al que presentaba como "uno de los grandes subversivos de la historia judía, que estimulara a sus discípulos para incorporarse al levantamiento contra el imperio romano en el siglo II de nuestra era".<sup>35</sup> Luego de esto, fueron directamente al meollo y comenzaron una sección denominada "Aquí, La Juventud" en la cual caracterizaban diferentes juventudes judías y los exhortaban a sumarse a la causa de los ideales de izquierda del judaísmo y del sionismo. Por ejemplo, al entrevistar un a *Jazán* (cantor litúrgico) joven en 1971, le preguntaron por qué se referían a él como "Jazán del Tercer Mundo", dándole la oportunidad de contar que estaba involucrado en la lucha contra el subdesarrollo y que creía que la liturgia judía era compatible con esa lucha.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> "3 Opiniones sobre el sionismo en la hora actual", en *Mundo Israelita*, 6/12/69, p. 9.

<sup>35</sup> "De Semana en Semana", en *Mundo Israelita*, 6/02/71, p. 2.

<sup>36</sup> "Aquí la Juventud", en *Mundo Israelita*, 6/01/71, p. 12.

A pesar de que se observaba esta simpatía por reformas de izquierda en América Latina, el posicionamiento de Israel como modelo de reforma radical para el tercer mundo y el argumento de que el judaísmo, el sionismo y los ideales revolucionarios van de la mano, *Mundo Israelita* todavía mantenía distancia con la política argentina a principios de los setenta. Las referencias explícitas a otros países eran parte del juego limpio: en agosto de 1970, poco antes de que Chile eligiera a Salvador Allende, *Mundo Israelita* escribió refrendando los "cambios profundos a través de opciones tan caballerescas como electorales" de la coalición de socialistas, comunistas y la izquierda católica y sus programas para terminar con docenas de monopolios comerciales e industriales, nacionalizar industrias, especialmente la del cobre, y realizar serias reformas agrarias.<sup>37</sup> No obstante, en la misma sección en que *Mundo Israelita* expresaba su apoyo a Allende, tomaba una posición muy moderada sobre la política argentina, repudiando la violencia que mataba a líderes obreros y militares en el año anterior, pero no ofrecía propuestas para el futuro.<sup>38</sup> No obstante, la referencia deliberada a Israel y al judaísmo en términos de izquierda y la voluntad de elegir bandos en el debate presidencial del país vecino, Chile, dejan claro que había ocurrido un nuevo acercamiento hacia la política. El hecho de que, a pesar de esta transición, *Mundo Israelita* todavía se resistía a dar opinión sobre la política argentina, muestra que el compromiso a largo plazo que había adquirido el periódico de abstenerse del comentario político todavía era un tema sensible, incluso a pesar de que era cada vez más difícil distanciarse completamente de la importante revuelta social y política que estaba teniendo lugar en Latinoamérica.

### Tercera parte

En 1969 y 1970 *Mundo Israelita* comenzó un periodo de cierto balance. Empleaba un discurso politizado para definir al judaís-

<sup>37</sup> "De Semana en Semana", en *Mundo Israelita*, 29/08/70, p. 2.

<sup>38</sup> "De Semana en Semana", en *Mundo Israelita*, 29/08/70, p. 2.

mo y al sionismo, e incluso expresaba simpatía por movimientos revolucionarios no locales, pero todavía se resistía a romper con una posición apolítica explícita cuando se trataba de política argentina. Al fin y al cabo, expresar apoyo a las causas de izquierda internacionales, pero evitar la discusión por completo en la política argentina era un balance difícil de mantener, especialmente en el medio de una sociedad politizada. Con giros en la política argentina a principios de los setenta, este aparente equilibrio empezó a tambalear. Mientras que los delegados de la conferencia ideológica de 1970 en Israel habían discutido sobre cuándo era apropiado para los afiliados a Avodá involucrarse en los partidos socialistas locales,<sup>39</sup> la reconsideración de la relación que tenía *Mundo Israelita* con la política argentina parece deberse, en última instancia, más al resultado de su opinión cada vez más politizada del judaísmo y el sionismo combinado con los cambios políticos dinámicos en la Argentina a principios de los setenta.

Fue, por ejemplo, el cambio de liderazgo dentro del gobierno militar de Levingston a Lanusse en marzo de 1971 lo que llevó a *Mundo Israelita* a reflexionar sobre el debate sobre la participación o no de la prensa judía en la esfera nacional. Comenzó este comentario diciendo que "cada vez que se produce en nuestro país alguna convulsión pequeña, mediana o grande de carácter social-político", emerge nuevamente en "el ámbito específicamente judío una vieja discusión: ¿deben los órganos de expresión circunscritos a la colectividad (particularmente los de prensa) hacerse eco analítico

<sup>39</sup> Hayim Pinner de Inglaterra, al reseñar la comisión que consideraba "el camino ideológico del Movimiento Sionista Laborista" señaló que los "Javerim consideraron seriamente la cuestión de nuestras actividades dentro de los partidos social-demócratas en distintos países. Yo estoy en la posición de entrar en este tema un poco más profundamente porque provengo de Inglaterra, donde dentro de algunas semanas, el partido celebrará su décimo quinto aniversario de afiliación al Partido Laborista Británico. Sin embargo, no quiero utilizar este foro para hablar de ello, excepto para decir que muchos de los que han tenido la palabra sugirieron que lo que nuestro movimiento británico hizo en esta materia puede servir como ejemplo de nuestro partido en otros países aunque, para nuestro pesar, no todos los partidos social-demócratas son dignos de ese nombre y la situación es totalmente única en cada país" (Conferencia Ideológica Mundial, 412).

de tales acontecimientos o, por el contrario, es mejor pasar indiferentes ante los mismos como quien no quiere la cosa?"<sup>40</sup> El artículo continuaba diciendo que mientras tradicionalmente habían sido los miembros jóvenes de la comunidad los que querían tomar partido, recientemente algunos "viejos" habían pedido más compromiso en el ámbito político. Otro ejemplo dado fue el periodista británico Levemberg, nombrado anteriormente, quien argumentaba en la Conferencia Ideológica Mundial de 1970 en Israel que los miembros del partido deberían "colaborar en todas partes con los respectivos partidos socialistas en su lucha por derrotar a las dictaduras e imponer la justicia social". No obstante, aunque *Mundo Israelita* invocaba un diálogo en la Conferencia Ideológica de 1970, la razón para hacerlo era que la política argentina estaba atravesando un momento crucial. Otro ejemplo ofrecido era el de Samuel Rollansky, un escritor de uno de los periódicos en Yidish, que rompía con los precedentes expresando su aprobación del cambio de poder dentro del régimen militar.<sup>41</sup>

Mientras *Mundo Israelita* se abstenía de tomar una posición ante este acontecimiento político, al invocar el ejemplo de los "viejos" sensatos, el periódico parecía aprobar una discusión política más abierta. Más adelante, en la misma sección del periódico, el autor escribió sobre la polarización entre lo que llamaba la izquierda radical y la derecha fascista en Israel, pero al final llamó la atención sobre la Argentina señalando que "*cada día resulta mas difícil caminar por el centro...*".<sup>42</sup>

Luego de reconocer este clima de polarización y la dificultad de permanecer a un lado, no pasó mucho tiempo para que *Mundo Israelita* comenzase a analizar la política argentina. En abril de 1971, el periódico comentó en *La Hora del Pueblo*, que el consenso demostraba que la polarización de larga data entre peronistas y antiperonistas "*parece haber descendido hoy a su nivel mínimo hasta el punto de que representantes de ambos términos de la ecuación*

<sup>40</sup> Luego continúan recordando un debate en este frente de dos periódicos sionistas, *Horizonte* y *Nueva Sión*, a principios de los sesenta, sobre si los sionistas deberían involucrarse en la política argentina o no.

<sup>41</sup> "De Semana en Semana", en *Mundo Israelita*, 27/03/71, p. 2.

<sup>42</sup> *Idem*.

se han reunido amigablemente".<sup>43</sup> El periódico también empezó a analizar el movimiento peronista, resaltando la diversidad y la tensión que subyacía dentro del mismo, señalando el 2 de octubre de 1971 que el movimiento incluía "todos los tonos de la policromía ideológica: desde la Cruz del Sur y del anticomunismo, hasta la guerrilla urbana, que intenta engarzar a las multitudes peronistas con la revolución y el socialismo". Según la opinión de *Mundo Israelita* eran esas tensiones ideológicas las que habían provocado la violencia: "un verdadero estado de beligerancia que ya se ha cobrado varias víctimas, como Vandor, Salazar, Blajakis, Rosendo García, Alonso y otros".

Mientras que *Mundo Israelita* no se abstenía de comentar la escena política polarizada, todavía evitaba hacer afirmaciones explícitas de un lineamiento político en particular. En agosto de 1970, si denunció los asesinatos de Vandor, Alonso y Aramburo, refiriéndose a ellos de la siguiente manera: "estos absurdos asesinatos, tan ajenos al estilo de vida habitual de los auténticos revolucionarios".<sup>44</sup> Sin embargo, detrás de las denuncias de esas tácticas como impropias para los revolucionarios, *Mundo Israelita* se cuidaba de no alinearse con ningún partido o agrupación política en particular. De hecho, durante la campaña presidencial de 1973, la publicación expresaba descontento por el hecho de que el periódico *Crónica* había sugerido que el Club de fútbol Atlanta de Villa Crespo, generalmente asociado con la comunidad judía, estaba a favor del Frente Justicialista de Liberación (FREJULI).<sup>45</sup>

Quizá lo más cerca que estuvo el periódico de revelar cierta simpatía fue en un artículo de mayo de 1973 sobre la izquierda peronista. En mayo de 1973, poco después de la elección del peronista Héctor Cámpora, quien al poco tiempo renunciaría y le entregaría el poder al mismísimo Perón, *Mundo Israelita* analizó las divisiones dentro del partido peronista pero también señaló que el tomar una posición política "por supuesto, escapa a la índole específica de esta publicación". Aun, en el mismo artículo, calificaba al primer mandato de Perón de manera muy positiva como

<sup>43</sup> "De Semana en Semana", en *Mundo Israelita*, 17/04/71, p. 2.

<sup>44</sup> "De Semana en Semana", en *Mundo Israelita*, 29/08/1970, p. 2.

<sup>45</sup> "De Semana en Semana", en *Mundo Israelita*, 17/02/73, p. 2.



"la experiencia de participación popular en el poder más importante registrada hasta ahora en la Argentina". Además subrayaba que "no hubo mayores problemas (hay quienes dicen, incluso, que fue el único período de la historia argentina moderna exento de elecciones antisemitas), y que muchas figuras peronistas claves eran "de posición pro israelí". Es más, mientras que el antisemitismo se había infiltrado en la derecha del movimiento en los sesenta, particularmente en los sectores juveniles, la *Juventud Peronista* en los setenta eran mucho más simpatizantes con figuras como Allende y Castro que con la de Hitler. Mientras que justificaba esta conversación sobre el peronismo diciendo que estos eventos "tienen vinculación con la índole de este seminario" en el punto en que involucra preocupaciones inherentemente judías (antisemitismo), el autor también dejaba claro que veía al peronismo como un movimiento popular, y particularmente que sus facciones de izquierda tenían las credenciales de izquierda apropiadas.<sup>46</sup> Aquí parece que, sin hacer ninguna aseveración en particular, *Mundo Israelita* quería mostrar que los judíos podían apoyar el movimiento peronista de izquierda. Al mismo tiempo, este artículo no debe considerarse como un apoyo al peronismo de izquierda de por sí, sino más bien como un intento de deshacer una remota idea de que el periódico, y por consiguiente los judíos, estaban en contra de Perón sólo porque lo habían estado durante su primera presidencia.

En agosto de 1973, *Mundo Israelita* llegó al punto de alentar a los judíos a activar en la izquierda judía, pero aún evitaba promocionar algún partido u organización política. Este artículo comenzó por enumerar los eventos que rodeaban a una amplia protesta, organizada por grupos de jóvenes judíos, contra el ataque terrorista en las Olimpiadas de Munich. Muchos observadores han criticado a la juventud judía en esa ocasión, sosteniendo que protestaban porque "les tocó a ellos, pero cuando el régimen apalea o mata obreros, se callan la boca porque no consideran que es su problema". Un periódico anarquista publicó un titular que rezaba: "Los que lloraron por Munich, callaron por Trelew". En respuesta a estas críticas, *Mundo Israelita* respondió que ambos sucesos

<sup>46</sup> "De Semana en Semana", en *Mundo Israelita*, 5/05/73, p. 2.

fueron *"perpetradas de la violenta ferocidad del fascismo"*, y que ambos merecen el repudio de los judíos. El involucrarse en la política revolucionaria, sugería el periódico, era necesario para el bienestar personal de los judíos como individuos y como pueblo: durante el Iluminismo los judíos tomaron *"los pasos decisivos"* para entrar en *"la economía, la política, la ciencia, la industria, el arte, la cultura, la revolución, la ideología, el cambio (también termina por descubrirse a sí mismo a través de su propio movimiento de liberación nacional)"*. El artículo avanza luego diciendo que mucha gente opina que están solos al ser tanto revolucionarios como judíos, *"en realidad son, si no la mayoría (aunque no hay estadísticas científicamente elaboradas), por lo menos una masa bastante extensa"*. El texto concluía con la expresión del sentimiento: *"los que hace un año lloramos y protestamos por Munich, también lloramos y protestamos por Trelew"*. Este artículo, por lo tanto, reiteraba una oposición al fascismo militar argentino (y del mundo) y reafirmaba que ser judío y revolucionario en la Argentina iban de la mano. De alguna manera, este artículo introdujo la novedad de sugerir que los judíos debían estar involucrados activamente en asuntos que involucraran no solamente a los judíos sino a la sociedad argentina en general, una manera más prescriptiva que la opinión de que las dos lealtades pueden ser compatibles. La lógica que subyace a esta prescripción es que no solamente tanto la lucha judía como la argentina estaban en contra del fascismo, sino que la participación política, o el compromiso con el mundo fuera del ghetto, había posibilitado a los judíos realizarse a sí mismos como individuos y como nación.

Hasta cierto punto, la reticencia a tomar una posición firme sobre varios asuntos delicados de la escena política en 1973 o de favorecer a un sector en particular era similar a la distancia que mantuvo respecto de la política a principios de los sesenta. No obstante, incluso si esta similitud existía, el principio de la década del setenta era un momento diferente y el periódico operaba bajo una lógica diferente. Para ese entonces, tenía la intención de dejar claro que en esa sociedad polarizada se oponía a los militares y estaba a favor de alguna propuesta revolucionaria vagamente definida. Además de enfatizar repetidamente que la tradición judía era compatible con los valores revolucionarios y el sionismo con la liberación del tercer mundo, apoyaba o condenaba acontecimientos de la política argentina según fueran auténticamente revolucionarios, o no: los asesinatos no lo eran,

la izquierda peronista podía serlo. Más aún *Mundo Israelita* invitaba al compromiso político por parte de los judíos, en calidad de judíos, proponiendo una relación esencialmente diferente con la esfera pública que la que tenía entrando en los sesenta.<sup>47</sup>

Teniendo en cuenta estos cambios; ¿Por qué *Mundo Israelita* se rehusaba a avalar a algún partido político u organización en particular o dejar claras sus inclinaciones a través de sus posicionamientos políticos? La respuesta probablemente se encuentre en la diversidad y la falta de cohesión del amplio espectro de la Nueva Izquierda. Al revisar el período que comienza con el *Cordobazo* y pasando por el *Gran Acuerdo Nacional* (GAN), María Cristina Tortti analiza la presencia de una "Nueva Izquierda" que ella describe como un grupo heterogéneo que compartía ciertas opiniones y tácticas y era visto como una amenaza por los militares. Este grupo heterogéneo agrupaba a personas "del peronismo, de la izquierda, del nacionalismo y de los sectores católicos ligados a la teología de liberación", el punto en común era una oposición a la dictadura y un discurso común: "planteaban sus demandas hablando el lenguaje de la 'liberación nacional', el 'socialismo' y la 'revolución', e involucraban no sólo a la clase obrera sino también a importantes franjas de los sectores medios".<sup>48</sup> A pesar de estas coincidencias, este segmento de la población estaba bastante fragmentado entre varios partidos y grupos, especialmente durante

<sup>47</sup> La discusión que rodeaba a la *Reunión Territorial* de 1971 de la rama local de Avodá confirma que esta transición en *Mundo Israelita* hacia un creciente alineamiento con una izquierda no-violenta, no-antisemita, pero no-específica, también se proyectaba en el partido en general. En la reunión, *Mundo Israelita* entrevistó a los líderes del partido, preguntando en un momento si el partido debería mantener "vínculos" con "el socialismo del país" y el secretario general, Jaime Raichenberg respondió: "Es cierto que en los últimos años, debido a motivos de obvia comprensión, no pudieron existir lazos con el movimiento socialista argentino. Por otra parte, la fragmentación del mismo redundó negativamente en ese sentido. Ahora, en la nueva etapa política del país, creemos que corresponde a nuestra agrupación estrechar vínculos con el socialismo de la Argentina, identificado con lineamientos democráticos". ("En un marco de gran fervor dará comienzo el jueves la Reunión Territorial de Avodá", en *Mundo Israelita*, 31/07/71, pp. 8-9.)

<sup>48</sup> M. Tortti, "Protesta social y "Nueva Izquierda" en la Argentina del Gran "Acuerdo Nacional", en A. Pucciarelli (ed.), *La primacía de la política: Lanusse, Perón, y la Nueva Izquierda en tiempos del GAN*, Eudeba, Buenos Aires, 1999, p. 207.

el GAN, cuando resurgieron varias opciones electorales. En este punto, argumenta Tortti, los segmentos armados de la *Nueva Izquierda* vieron un detenimiento en el crecimiento y un cierto aislamiento del resto de los movimientos.<sup>49</sup> Como se menciona anteriormente, *Mundo Israelita* (y las instituciones judías locales e internacionales) denunciaban los mensajes antisemitas y antisionistas que emanaban de los segmentos de la Nueva Izquierda empleando un discurso revolucionario y de liberación nacional, y trataban a la vez de consolidar su legítima posición en la Nueva Izquierda argentina y a nivel internacional. Sin embargo, dada la diversidad dentro de esta *Nueva Izquierda* opositora en la Argentina, había poco espacio para apoyar a un sector en particular sin dejar afuera a otros y, sumado a esto, había poca cohesión entre las cabezas del mismo *Mundo Israelita*. Además del corrimiento generalizado hacia la izquierda para atraer a la juventud y resistir los ataques de la Nueva Izquierda, la toma de una posición más específica podía causar rechazo en algunos de los lectores que el periódico intentase cautivar, y perjudicar así los esfuerzos generalizados para combatir la asimilación por parte de las agrupaciones de izquierda.

<sup>49</sup> *Idem*, p. 226; Tortti observa que, mientras se han estudiado ciertos segmentos de esta *Nueva Izquierda* (NI), incluyendo las organizaciones de guerrilla, o movimientos trabajadores "clasistas", el "fenómeno de la 'NI'" no ha sido analizado adecuadamente en las "zonas de intersección" que reunía a varios grupos en un autodenominado "campo popular y revolucionario." Beatriz Sarlo señala la diversidad que existía dentro de los grupos católicos que compartían esas "zonas de intersección": "aunque ya difícilmente audibles en el fragor de la primera mitad de la década de 1970, sectores socialcristianos, encuadrados en la multitud de líneas que se cruzaban en la propia democracia cristiana, buscaron establecer bases políticas para un proyecto de liberación nacional que se sustentara en un programa viable. Estos sectores compartían con quienes habían radicalizado su militancia en las organizaciones de base y en la lucha armada, la inclinación populista, la posición antiimperialista y el diagnóstico del sistema de conflictos sociales en la Argentina, donde los enfrentamientos locales se veían duplicados y determinados por las potencias coloniales. Este conglomerado de ideas —que en la época se presenta como una verdadera episteme— estuvo también activo en sectores minoritarios cristianos con perspectivas más reformistas sobre lo que el socialismo debe ser y las vías para alcanzarlo" (B. Sarlo, *La batalla de las ideas: (1943-1973)*, Emecé, Buenos Aires, 2007, p. 57).

## Conclusión

He intentado demostrar que, para interpretar el corrimiento inicial de *Mundo Israelita* hacia la izquierda, es imperativo comprender las principales preocupaciones que el periódico tenía acerca de la Nueva izquierda y del entusiasmo que ella despertaba en los jóvenes judíos. Fue necesario que el periódico percibiera la amenaza de fisura generacional para que se propusiera representar una tendencia por parte de Israel y el judaísmo hacia la Nueva Izquierda que lograra apaciguar las críticas de la misma y que, con suerte, tuviese eco en la juventud judía. Durante el período en que el periódico pudo expresar estos nuevos valores de la nueva izquierda sin opinar directamente sobre la escena política argentina, su apoyo a la izquierda internacional lo puso en un terreno resbaladizo, especialmente en medio de cambios radicales en la política argentina, y pronto lo ubicó en una posición de abierta simpatía con una izquierda vagamente definida, incluso en la política argentina.

Este movimiento era sin duda fugaz: a medida que el difundido optimismo que rodeaba al nuevo momento político se disipaba, disminuía también el entusiasmo de *Mundo Israelita* por la posibilidad de un cambio radical, lo cual hacía que el comentario político quedase relegado a un segundo plano. Mientras que la relación cambiante con la esfera política argentina en los sesenta y principios de los setenta estuvo acompañada de una reconstrucción de las imágenes de Israel y del judaísmo, estas imágenes se redefinirían nuevamente durante la polarización y la creciente violencia que tuvo lugar entre 1973 y 1976 y durante la más trágica dictadura de 1976 a 1983.

# **Cuando camino al kibbutz vieron pasar al Che. Radicalización política y juventud judía: Argentina 1966-1976**

**Adrián Krupnik**

## **Introducción**

Este trabajo, parte de una investigación más amplia; fue presentado por primera vez en las *Décimas Jornadas Interescuelas de Historia* realizadas en Rosario en septiembre de 2005. La investigación se basó principalmente en entrevistas a ex militantes sionistas que aportaron sus memorias y materiales de archivo. La idea principal de la misma sostiene que la politización de la juventud argentina en general alcanzó a aquellos jóvenes educados en el interior de la comunidad judía dando lugar a diversas combinaciones entre tradiciones políticas judías, la Nueva Izquierda y el peronismo. Por tal motivo la politización de los jóvenes judíos que poseían tradiciones afines a los vientos revolucionarios de aquellos días ha de ser una variable a tener en cuenta para comprender la sobrerrepresentación estadística de judíos en el universo de ciudadanos argentinos "desaparecidos" durante el autodenominado Proceso de Reorganización Nacional.

## **La comunidad judía y la Argentina de la década del '60**

Al iniciarse la década del '60 la representación política de la comunidad judía y sus más numerosas instituciones se encontraban fuertemente cohesionadas en torno de la identificación con el Estado de Israel y los efectos del antisemitismo local. Las acciones del Movimiento Nacionalista Tacuara y grupos afines habían estimulado el acercamiento de los judíos a las instituciones comunitarias contribuyendo al crecimiento de las mismas y acostumbrando a muchos de sus jóvenes a organizarse en grupos de autodefensa. También la emigración sionista había experimentado un notable crecimiento. En este contexto la comunidad

judía organizada demostró durante esos años una considerable capacidad para enfrentar las agresiones de que eran víctimas sus miembros.

Tales circunstancias dieron lugar a la formación de una generación judía nacida en el país, que, a diferencia de sus predecesoras, poseía la autoconfianza suficiente para reivindicarse a sí misma judía y, no por eso, menos argentina. Siendo así, resultó inevitable que muchos jóvenes judíos, impregnados de la cultura local, compartiesen con sus pares connacionales los padecimientos, anhelos y proyectos propios de su tiempo.

Consideramos que el proceso descrito resulta fundamental para comprender el alto número de judíos que se contaron entre las víctimas de la represión ilegal.

Al momento de iniciarse el período de la "apertura democrática", afloró en ciertos ámbitos comunitarios la discusión en torno de los judíos desaparecidos. En este sentido su dirigencia elaboró un "Informe" en el que consignaba el número de ciudadanos argentinos judíos desaparecidos en 183. Además del acotado número, que estimaciones actuales sitúan en el orden de los 1500, el vocabulario del que hacía uso el Informe y las conclusiones que sugería, suscitaron una "Réplica" por parte de familiares de las víctimas.<sup>1</sup> Posteriormente los trabajos académicos que se acercaron a la compleja problemática se caracterizaron por abordar las siguientes cuestiones: la pertenencia judía a los estratos medios de la sociedad, el antisemitismo de las fuerzas represivas, la política seguida por la dirigencia comunitaria y el rol desempeñado por el Estado de Israel. Resulta notable el vacío existente en cuanto a la investigación de la juventud judía, principal y tácito protagonista de muchos de los trabajos existentes. Por otra parte no resulta difícil reconocer en la historia judía argentina distintas tradiciones de izquierda tales como el Bund, el ICUF<sup>2</sup> o distintos movimientos sionistas. Por tal motivo, esta investigación estuvo guiada por la hipótesis de que *el proceso de radicalización política que vivió el país hacia fines de los años '60 encontró en los*

<sup>1</sup>Al respecto véase el artículo de Emmanuel Kahan incluido en esta compilación.

<sup>2</sup> El Bund representó al movimiento obrero judío socialista. No era sionista. EL ICUF aglutinó como Federación de Instituciones Culturales Judías a los judíos comunistas.

*agrupamientos de la izquierda judía un terreno fértil sobre el cual germinar.* Para corroborar mi hipótesis concentré mi investigación en el movimiento sionista socialista *Hashomer Hatzair*.

### **El sionismo de Hashomer Hatzair**

Este movimiento fue fundado en Polonia entre 1913 y 1914, iniciándose como un conjunto de varios grupos que se fusionaron en 1916. Es el más antiguo movimiento juvenil judío que existe en el mundo, y se concibe como una organización mundial de jóvenes sionistas que lucha por la realización personal pionera en la construcción del Estado de Israel. Desarrolló una ideología educacional y unos principios centrados en el scoutismo, el ejemplo personal, la realización sionista socialista por medio de la *aliá*<sup>3</sup> y una forma de vida colectiva.

Los primeros miembros de *Hashomer Hatzair*<sup>4</sup> llegaron a Palestina con la Tercera Aliá (1919-1923) y fundaron *kibutzim*.<sup>5</sup> En 1927 fue establecido su movimiento *kibutziano* en Palestina, creándose una estrecha relación entre el mismo y el movimiento mundial. Durante la Segunda Guerra Mundial, los miembros de *Hashomer* continuaron activando en las áreas ocupadas por los nazis, principalmente en Polonia, y se contaron entre los líderes de los levantamientos de los guetos. Mordejai Anilewicz, líder del levantamiento del gueto de Varsovia, era miembro de *Hashomer*. Participaron también de la organización de la emigración ilegal hacia Palestina. En 1946, *Hashomer* constituyó un partido político y pasó a integrar el *Mapam*<sup>6</sup> en 1948.

<sup>3</sup> Del hebreo: ascenso. En la jerga sionista significa la emigración hacia Israel.

<sup>4</sup> Del hebreo: Joven guardián.

<sup>5</sup> Granjas colectivas.

<sup>6</sup> MAPAM, acrónimo del nombre hebreo *Miflegat HaPoalim HaMeuhedet* que significa *Partido de los Obreros Unidos*; fue un partido sionista socialista israelí creado en 1948 a partir de organizaciones políticas preexistentes. Tras su fusión con otros partidos a inicios de la década de 1990 el MAPAM pasó a integrar el partido pacifista socialdemócrata Meretz.



En la Argentina el movimiento inició sus actividades durante los años veinte. Iniciados los años treinta era aún incipiente, mientras que la década del cuarenta representó una etapa de crecimiento. El movimiento salía de Buenos Aires y se expandía hacia el interior del país. La conclusión de la Segunda Guerra Mundial y el nacimiento del Estado de Israel dieron lugar al comienzo de la *aliá* grupal organizada. Durante la década del cincuenta continuó la *aliá* de diversos grupos sionistas. La partida de tantos miembros producía crisis cíclicas, por la pérdida de los cuadros de activistas.

Durante la década del sesenta el movimiento no quedaría al margen de los acontecimientos mundiales y nacionales que inquietaban a la juventud.

En junio del '67, por los días en que se avecinaba la Guerra de los Seis Días, dos agrupaciones sionistas sefardíes<sup>7</sup> se fusionaron adoptando el nombre *Baderej*<sup>8</sup> y pasando a integrar la familia *Hashomer*. La vinculación entre la nueva agrupación y el movimiento no fue inmediatamente formalizada aunque se mantenían contactos entre los dirigentes.

La guerra generó un fenómeno complejo. En principio produjo una identificación inmediata e incuestionada de parte de los sionistas de izquierda. Tan es así que muchos de sus cuadros emigraron, precisamente en aquellos días, empobreciendo las conducciones locales. Por otra parte y con anterioridad al enfrentamiento militar, se inició un debate en el que las estructuras de la izquierda tradicional se pronunciaban por la destrucción del joven Estado alegando que era aquél un escollo para el desarrollo socialista del mundo árabe. Además, la creación de un Comité Para la Paz posibilitó un acercamiento e intercambio de opiniones entre comunistas, sionistas y defensores de la causa palestina. Un proceso de reafirmación de la identidad judía involucraría a personas indiferentes hasta entonces y llevaría hacia el sionismo nuevos grupos de judíos.

Juntamente con lo anterior la victoria militar redefiniría la problemática sionista. A mediano plazo los territorios ocupados y

<sup>7</sup> Judíos de origen oriental o de territorios que integraron el imperio Turco Otomano.

<sup>8</sup> Del hebreo: En camino.

las condiciones de vida del pueblo palestino se constituyeron en algo que los sionistas de izquierda no podían digerir con facilidad. Ellos soñaban con una nación socialista sobre la base de la vida colectiva cuya realidad futura era anunciada ya por el *kibutz*.

*Montándose sobre los efectos que la guerra del 67 había tenido en los sionistas de izquierda, hizo su aparición el Cordobazo.* La confrontación de las masas al régimen dictatorial en mayo de 1969 dio por tierra con los esfuerzos que la Revolución Argentina había dedicado a la anulación de toda práctica política desarrollada por la sociedad civil. La irrupción combativa de trabajadores y estudiantes que prescindían de banderas peronistas acentuó la politización y radicalización que habían tenido lugar desde la proscripción del peronismo. Sin embargo, mientras que la Revolución Libertadora había tenido por correlato la "resistencia peronista", el Cordobazo como respuesta a la dictadura de Onganía se conjugaría con factores internacionales, tales como la revolución cubana, abriendo una etapa de crecimiento para las agrupaciones de la Nueva Izquierda. Como nunca antes en la historia argentina la juventud fue llamada a la política y respondió con toda su energía. Los jóvenes pertenecientes al movimiento sionista de izquierda no quedarían al margen de este proceso.

Desde sus comienzos habían adherido a ideales revolucionarios en marcos sociales institucionalizados y cerrados, ahora parecía posible compartir una experiencia transformadora junto a sus pares no judíos.

Aunque *Baderej* continuaría con sus actividades, muchos jóvenes comenzaron a tomar caminos alternativos. A sus miembros se les presentaba el interrogante respecto de cómo insertarse en un proceso cuya intensidad aparece hoy en sus relatos con metáforas referidas a una "marea". Los acontecimientos se sucedían conformando una gran "ola" que todo lo arrastraba y ante la cual necesitaban posicionarse de algún modo. Los militantes sionistas socialistas se habían formado en un permanente y fluido debate que se nutría de diversas fuentes nacionales e internacionales. Las revistas literarias "El Escarabajo de Oro" y "La Rosa Blindada" eran leídas con asiduidad. Distintos intelectuales, como Abelardo Castillo o León Rozitchner solían ser invitados a mesas de debate. También habían compartido charlas con republicanos españoles y habían estudiado, entre otros, el modelo vietnamita de "liberación nacional". Finalmente, la prolongada discusión en torno de las tesis de distintos pensadores marxistas respecto de

la definición política de los judíos, daría lugar a nuevos reagrupamientos.

Así fue que en 1969 surgió *Amós*, un hijo ilegítimo del movimiento sionista, cuya aparición fue posterior a que se hiciera evidente el drenaje de militantes sionistas hacia la izquierda nacional. De este modo, podía interpretarse como una reacción a dicho fenómeno.

La identidad de muchos jóvenes fue puesta en tensión y ante un creciente vacío ideológico que iba dejando el sionismo socialista tradicional, enfrentado a la crudeza de los territorios ocupados y los apremiantes tiempos políticos locales, surgió *Amós*.

Rozitchner explicó, por entonces, al sionismo como una solución fantaseada que servía de refugio al joven judío argentino. Mientras éste pensaba la política israelí se escabullía de la dura realidad que implicaba la situación política argentina. Una esquizofrenia, siguiendo sus palabras, para la cual las convulsiones nacionales resultarían de gran impacto.

De hecho resultaba inevitable sustraer a los jóvenes sionistas de la experiencia violenta que significaba la represión. Los bastos largos y los gases no hacían diferencias. *Si recordamos que el éxito del movimiento sionista consistía en mantener a los jóvenes al margen de la política local, éste se hacía cada vez más difícil.*

### **Una línea interna en el movimiento sionista de izquierda**

En *Baderej* y al calor de los nuevos acontecimientos, la participación en manifestaciones que, practicada a título individual no había generado diferencias hasta el momento, comenzó a ser debatida. Una parte del grupo se pronunciaba por la participación colectiva, mientras que la mayoría permanecía fiel al principio de no injerencia en asuntos locales. Algunos jóvenes pasaron a incorporarse a la izquierda nacional. Ante ésta hubo quienes no deseaban hacer a un lado su militancia sionista pero querían igualmente incorporarse a la política argentina. Quienes pensaban así comenzaron a vincularse con el interior de las distintas agrupaciones del movimiento. En su mayoría provenían de *Baderej* y el *Hashomer*; algunos de ellos eran además estudiantes del colegio Nacional Buenos Aires y desde allí se agregarían nuevos militantes. Sumando miembros de distintos movimientos y judíos que no habían

militado en ninguna organización hasta el momento, crearon lo que se conoció como *Amós*, o Movimiento *Amós* de Izquierda Sionista. Entre los fundadores se encontraban reconocidos cuadros de los movimientos sionistas en cuestión, tales como el secretario general del *Hashomer*, su homólogo en *Baderej* y el secretario de relaciones exteriores del mismo grupo. La discusión iniciada en *Baderej* fue llevada hacia otras agrupaciones sionistas y comenzó a formarse una línea interna que contenía a quienes buscaban una integración a la política local.

Aun al interior del movimiento *Amós* impulsó la propuesta de crear un frente estudiantil que actuara en los colegios secundarios. La misma fue presentada en un congreso de *Baderej*, que no aceptó discutirla. Se alegaba que, tratándose el *Hashomer* de un movimiento internacional, el tema debía ser discutido en un congreso mundial. Sin embargo los jóvenes no estaban dispuestos a esperar, una escisión les ahorraría aquel paso.

### **El caso Jáuregui y una ruptura**

*Amós* (769-738 a. C.) profetizó acerca de la justicia social y denunció la prepotencia de los ricos y la explotación de los pobres; su nombre fue propuesto por Jaime Pérez. Miembro del *Hashomer* y estudiante del Nacional Buenos Aires, confluían en su persona las dos vertientes principales de las que se nutrió la nueva agrupación. Le había atraído aquel profeta menor cuya mirada crítica sobre la inequidad social parecía no haber perdido vigencia. *Amós* fue en principio un nucleamiento informal entre miembros del movimiento sionista.

El hecho que precipitó la ruptura entre *Amós* y la comunidad judía organizada tuvo por protagonista a un joven llamado Salomón Balé. Éste se había sumado, desde los primeros días, al Movimiento Sionista Sefaradí. Años después, en 1969, era secretario general de *Baderej* y representaba a la Confederación Juvenil Judeo-Argentina en las reuniones del *presidium* de la DAIA.

El 27 de junio fue testigo del asesinato del periodista y dirigente gremial Emilio Jáuregui, ocurrido durante la represión policial de una manifestación convocada por la CGTA. Compañeros de *Baderej*, insertos ya en la universidad, advirtieron a sus colegas

militantes sobre la existencia de un testigo presencial y luego de efectuados los contactos tuvo lugar una declaración pública. En ella el joven Balé contradijo la versión oficial exponiéndose ante el aparato represivo de la dictadura.<sup>9</sup>

Días después tuvo lugar el asesinato que se cobró la vida del líder sindical Vandor. El hecho fue utilizado por el gobierno para instalar el estado de sitio y atacar a las organizaciones opuestas al régimen. Entre los ciudadanos que fueron puestos a "disposición del Poder Ejecutivo" se encontraría Salomón Balé. Luego de resistir infructuosamente la captura, sus jóvenes compañeros del movimiento sionista solicitaron ayuda a los dirigentes mayores. Esperaban de aquéllos una intervención oficial en defensa de un amigo sionista cuyo único "delito" había sido la denuncia del asesinato. Recibieron, en cambio, una seca respuesta por parte del dirigente principal de su movimiento y los dirigentes de la DAIA: Salomón se había inmiscuido en asuntos que no incumbían a la comunidad judía y, lo que era más grave, su acción comprometía a toda aquella. Dicho lo anterior, entendían que la responsabilidad de lo ocurrido recaía exclusivamente en él. Aún no sabemos con certeza si las instancias comunitarias se movilizaron por la liberación del joven; puede que lo hayan hecho sin publicitar sus acciones. Lo cierto es que con anterioridad a su "apresamiento" fue destituido de su cargo y no fue fácil para sus compañeros lograr que se prestara atención a su problema. Algunos ex Amós recuerdan que amenazaron con tomar un piso de la AMIA e iniciar una huelga de hambre para que se atendieran sus reclamos. Otros afirman que lograron, para tal objetivo, movilizar a jóvenes de otras agrupaciones sionistas. Luego de quince días en la cárcel de Devoto, el joven liberado partió hacia Israel.

La experiencia vivida por el joven Balé definió una discusión de reciente gestación: la participación en la política local. Amós quedaba enfrentado a los adultos del movimiento sionista y los dirigentes comunitarios.

<sup>9</sup> Clarín, 29/5/1969.

## Formación del grupo Amós

Si 1969 fue un año de formación para la agrupación Montoneros, podemos afirmar que pasarían años hasta que los judíos encontrasen en ésta una opción válida.

Según reflexiona un ex Amós "...otra fuente de radicalización fueron los enfrentamientos contra los fachos. Tacuara durante la época del '60... Ellos también se radicalizaron para la izquierda, no...? (...) fueron los que formaron Montoneros. Yo conocí a algunos en el Nacional Buenos Aires que eran los fachos. Firmenich, Ramus, en el año 65 eran los fachos del colegio. Los veía. Ellos estaban en sexto año y yo en primero o segundo".<sup>10</sup>

Tal imagen sería predominante en amplios sectores de la colectividad judía aunque se vería modificada con el tiempo. En lo atinente a la juventud sionista, y judía en general, no serían pocos quienes ingresaran a la organización. Especialmente una vez iniciado el período camporista. Pero para eso faltaba aún y por el año 1969 era lógico que los judíos con inquietudes políticas siguieran trayectorias paralelas a la formación y crecimiento de cualquier agrupación tildada de nacionalista o derechista.

Amós fue una de estas opciones. Combinó la militancia sionista con la participación en la realidad nacional argentina quebrantando el principio del movimiento sionista relativo a la no injerencia en política local.

Amós se constituyó a partir de jóvenes que iniciaron sus actividades como un círculo intelectual de actitud militante. Su objetivo era poder participar desde una postura de izquierda junto a la izquierda nacional sin abandonar su condición judía y sionista. Se proclamaron "Sionistas Socialistas Revolucionarios" y comprendieron su militancia separada en dos momentos "...uno aquí (hasta el momento de nuestra Aliá que se realiza a corto plazo) y el otro en Israel hasta el fin de nuestros días".<sup>11</sup> En esta afirmación sintetizaban los pensamientos de Memmi y Rozitchner a quienes, de hecho, citaban.<sup>12</sup> Sustentaban su posicionamiento afirmando

<sup>10</sup> Entrevista a Ricardo S.

<sup>11</sup> "Los principios de Amós", en Boletín informativo de Amós, año 1, N° 1, 1969, P. 4.

<sup>12</sup> Albert Memmi, desde su condición de judío tunecino teorizó acerca de la liberación nacional judía equiparándola con la del Tercer Mundo.

que el partido Poalei Sión<sup>13</sup> había participado en la Revolución Rusa obteniendo el reconocimiento de Lenin. Consideraban, siguiendo a Trotsky, que la revolución sería mundial. En tanto sionistas, su tarea sería favorecerla en el lugar que ocuparan hasta llegar a Israel.

Sin embargo no todos coincidían en *Amós* con los mismos intereses o motivaciones. Luego de la ruptura con la familia *Hashomer* *Amós* se diferenció de las agrupaciones sionistas clásicas y también de los grupos universitarios judíos. Sus miembros rondaban los veinte años de edad, la mayoría eran secundarios y una minoría se encontraba iniciando sus carreras universitarias. La agrupación no empleó la estructura tradicional que separaba en grupos por edades. Mantuvo una escasa organicidad, a pesar de estar dividida nominalmente en secciones con sus respectivos encargados.

Entre sus militantes, podemos distinguir entre dos modelos. Por un lado se conformó un grupo cercano al núcleo fundador que había elaborado una dura crítica expresada en términos políticos para fundamentar su ruptura con el *Hashomer*. Gran parte de los militantes de este tipo transitarían *Amós* como una experiencia inicial desde la cual se proyectarían luego a organizaciones de la izquierda nacional. Para ellos el cuestionamiento al movimiento sionista se desplegaba desde lo más cercano, el *ken*<sup>14</sup>, hasta lo más lejano, el Estado de Israel.

En cuanto al movimiento, la dirección ejercida por parte de los adultos, que por algunos nunca había sido aceptada del todo, fue repudiada íntegramente a partir del caso Jáuregui. Algunos de ellos vieron en el *Hashomer* la materialización de prácticas burocráticas y conservadoras consideradas "estalinistas". Respecto de Israel lamentaban el camino que había seguido la relación entre israelíes y palestinos. El enfrentamiento entre pueblos y la ocupación de territorios posterior a la guerra del 67 eran vistos como la consecuencia lógica de una lucha que en ningún momento había sido binacional, pese a figurar como tal en programas de la organización. Como consecuencia de lo antedicho estos jóvenes rechazaron el programa político que ofrecía el

<sup>13</sup> Trabajadores de Sión.

<sup>14</sup> Del hebreo: Nido. Lugar de reunión.

*Mapam*. Otro punto neurálgico de la crisis del sionismo de izquierda, que no escapaba al análisis de estos jóvenes, era la situación del *kibutz* al interior de la sociedad israelí. De hecho, la necesidad de incorporarse a Israel a través de la vida colectivista *kibutziana*, que había sido un sostén ideológico-material del movimiento sionista, empezaba a ser puesta en cuestión. La sociedad israelí era ya una compleja sociedad de clases moderna y la incorporación a la misma podía realizarse mediante proyectos individuales que eran ya una realidad practicada. Para peor, quienes podían efectuar un análisis crítico, veían al *kibutz* como a una fábrica entre otras.<sup>15</sup> Éste, entendían, había sido transformado por un Estado capitalista en lugar de haber logrado una transformación socialista sobre aquél. Respecto de la organización sionista local, algunos llevaban la crítica al punto de considerar al *ken* como un "gueto" judío del cual la lucha política requería la salida. Entre quienes adoptaron estas posturas surgiría más tarde la idea de que el movimiento sionista de izquierda, pese a su retórica, no era otra cosa que la comunidad judía organizada en una variante juvenil específica.

Por otra parte hubo quienes concibieron su ingreso a *Amós* como el pasaje a una *truá* "más radicalizada" sin por ello replantear profundamente su posicionamiento ideológico o compromiso político. Pese a ello habían comenzado a percibir un parecido cada vez mayor entre las *truot* tradicionales y los grupos sociales que organizaban los clubes "burgueses" de la colectividad.<sup>16</sup> Tal caracterización era posible debido a la politización generalizada en la juventud de colegios y facultades que opacaba lo que fuera antes una particularidad de su grupo. Se acentuaba, además, debido a dos factores: en primer lugar la victoria militar del 67 había dejado una impronta nacionalista en la línea de los dirigentes sionistas enviados desde Israel que era rechazada por

<sup>15</sup> El cambio fundamental se refería a la incorporación de mano de obra asalariada y el debilitamiento ideológico del proyecto.

<sup>16</sup> Históricamente había existido la clara delimitación entre los grupos para la juventud organizados por los clubes "burgueses" que nada tenían de contenido político sionista; y las *truot* caracterizadas por lo contrario.



algunos jóvenes. Por otra parte, los dirigentes adultos, impresionados por los acontecimientos argentinos, aumentaban su celo respecto de la injerencia de los jóvenes en la arena local.

La distinción entre los dos tipos de miembro de *Amós* que hemos presentado se manifestó también en la dinámica interna de funcionamiento que adquirió el grupo. Quienes poseían más amplia preparación intelectual y mayor compromiso político se propusieron armar un "centro de militancia". Estos jóvenes agregaron a sus textos de discusión los trabajos del teórico de la guerrilla urbana Abraham Guillén y de la autora marxista Marta Harnecker. Al reunirse en casas particulares, desarrollaban sus actividades separándose de aquellos otros que se interesaban por participar de algunas discusiones y sumarse a las actividades, pero no despreciaban en absoluto la potencialidad del grupo como lugar de sociabilidad.<sup>17</sup> Entre ambos existían tensiones; los primeros cuestionaban las salidas de diversión y el poco compromiso de los segundos a quienes consideraban algo frívolos.

En resumen y más allá de las diferencias encontradas, un grupo de sionistas socialistas formados cultural e ideológicamente al interior del movimiento fue atraído por los acontecimientos nacionales. En muchos de ellos el que se les negara explícitamente la autorización para involucrarse sólo logró fortalecer su determinación. Recordemos que el movimiento formaba a sus militantes con el excluyente objetivo de actuar políticamente una vez radicados en Israel. Históricamente los movimientos juveniles judíos habían sido la respuesta al rechazo efectuado por parte de los grupos de juventud europeos. En la Argentina del Cordobazo parecían ofrecerse nuevas posibilidades de integración a la juventud judía. Tal situación generaba en aquellos formados en el sionismo socialista una fuerte contradicción. Al interior del movimiento habían dedicado el tiempo al estudio de diversos procesos revolucionarios o de liberación nacional. Ahora la conmoción producida por el Cordobazo y la consigna del Che "¡Uno, dos, tres,

<sup>17</sup> Un factor a tener en cuenta es que algunos de estos jóvenes estudiaban en colegios de varones y se habían acostumbrado a conocer chicas en las *tuot*; ahora continuaban su búsqueda amorosa mezclándola con una dosis de la novedosa y excitante militancia

*Vietnam!* los llamaba hacia nuevos horizontes. Podemos sugerir, también, que si el sionismo de izquierda había hablado acerca del "nuevo hombre" tal figura podía encontrar su equivalente en el pensamiento del Che y, del mismo modo, la austera vida *kibutziana* sustentada en el trabajo agrícola podía ser homologable a la proletarización que ganaba espacio entre la juventud argentina.<sup>18</sup>

### **Principios e ideas. Actividades del grupo y su marginalidad comunitaria**

Los jóvenes de Amós sostenían que el movimiento sionista se había burocratizado y que atravesaba una crisis irreversible: "Los movimientos *jalutzianos*<sup>19</sup> son objetivamente contrarrevolucionarios ya que en la lucha que libra el Tercer Mundo por su liberación sus cuadros no apoyan el cambio ni como individuos ni como estructuras."<sup>20</sup> Afirmaciones como ésta hicieron que el grupo apareciese como antiisraelí ante la comunidad judía. Sin embargo sus miembros no negaban la identificación con el Estado de Israel, sino que aspiraban a una revolución socialista impulsada por los proletarios del mismo, junto a las masas árabes. Sería éste un aporte a la revolución mundial. En tal sentido la emigración a Israel era redefinida por ellos como "Aliá revolucionaria" y era ésta la que impulsaban.

Para entonces no eran pocos los que habían razonado de la siguiente manera: "Si sos de izquierda acá, no sabemos si vas a ser de izquierda allá, pero si no sos de izquierda acá, seguro que no vas a ser de izquierda allá".<sup>21</sup>

Esta definición política no medraba su identificación con el proyecto sionista histórico, pero la concepción revolucionaria del

<sup>18</sup> El concepto de "afinidad electiva" ha sido trabajado por Michael Löwy y daría lugar a un trabajo que nos queda planteado para el futuro. De todos modos recogemos lo que nos sugiere.

<sup>19</sup> Heb. Pioneros.

<sup>20</sup> "Una Crítica Actual", en Boletín informativo de Amós, año 1, N° 2, 1969, p. 2.

<sup>21</sup> Entrevista a Alberto J.

mismo los transformaba en parias ante el *establishment* judío local e Israelí.

El desafío planteado fue la participación en la vida política argentina desde una identidad judía y sionista con miras a la emigración. Luego de ésta se continuaría la tarea revolucionaria puesto que *"El desafío pasa por la revolución socialista en Medio Oriente. El proceso de la consolidación de las nacionalidades de la zona ha concluido. EL desafío es la lucha anti-imperialista hasta el final, lucha que por no poder realizarse en un frente nacional (...) va a tener el carácter de multinacional"*.<sup>22</sup>

La búsqueda de jóvenes que se sumaran a la nueva causa ya no se limitó a los clubes o centros de la colectividad. Respecto de los secundarios y la universidad Amós *"...es en estos ámbitos donde debemos realizar las tareas de esclarecimiento y organización de la juventud judía pues es el único estrato de la minoría nacional judía en la Argentina capaz de comprometerse hasta el final con la liberación nacional y social judía"*.<sup>23</sup> Su carácter de minoría nacional era sentido por estos jóvenes puesto que se habían acostumbrado a las afrentas antisemitas. Concebían a las mismas como una opresión que se adicionaba a las propias del capitalismo subdesarrollado.

Constituido por un núcleo activo de alrededor de cincuenta miembros el grupo dispuso un responsable para cada colegio y se hizo presente en los siguientes establecimientos: Pellegrini, Buenos Aires, Hipólito Vieytes, Avellaneda, O.R.T y Belgrano. En total reunió, según algunas estimaciones, alrededor de 100 miembros. Uno de los protagonistas de esta experiencia recuerda: *"Nuestro objetivo era crear un frente de colegios que se identificara con la bandera sionista. Éramos muy románticos y nos comió la realidad"*.<sup>24</sup>

En los colegios se captaba a nuevos miembros y se distribuía un periódico que alcanzó a tener tres números. Es por esta actividad que el grupo compartió espacios con gente que, ya entonces, o

<sup>22</sup> "El conflicto en Medio Oriente hoy", en Boletín informativo de Amós, año 1, N° 3, 1969, p. 2.

<sup>23</sup> "El Deber de Nuestra Juventud", en Boletín informativo de Amós, año 1, N° 3, 1969, p. 4.

<sup>24</sup> Entrevista a Guillermo H.

tiempo después, formaría parte de las distintas agrupaciones políticas del momento. Amós reafirmó su judaísmo sosteniendo que el mismo no se contradecía con posturas socialistas. Sus inquietudes políticas tenían que ver con la realidad nacional que les tocaba vivir y también con la realidad del joven Estado judío. Estudiaban la situación y la historia de ambos. Para Israel, apoyaban la creación de un Estado Binacional con previo reconocimiento del pueblo palestino. Respecto de Jerusalem proponían un estatuto internacional que la declarase ciudad de las "tres religiones". También mantenían una actitud crítica ante la dirigencia judía argentina y sus acercamientos a los distintos factores de poder.

En tanto sionista y activo en política local Amós fue una experiencia inédita protagonizada principalmente por estudiantes secundarios. Su emergencia sólo pudo ser el resultado de distintos procesos históricos que se cruzaron en 1969: la integración de los judíos argentinos de segunda generación a una Argentina de ascenso social, la existencia fehaciente y concreta de un Israel capaz de derrotar a los ejércitos árabes coligados, la transformación sufrida por el kibutz y la experiencia de haber combatido en las calles a distintas bandas antisemitas. Sintetizando aún más podemos decir que eran producto de los efectos que el Cordobazo combinó con los ya producidos por la Guerra de los Seis Días.

Amós solía reunirse para llevar a cabo "plenarios" en casas particulares. Como agrupación Amós realizó pegatinas y entregas de volantes que impresionaron muy negativamente a la "comunidad organizada". Fue un elemento altamente disruptivo al interior de la colectividad debido a sus actividades vinculadas con la política nacional y sus manifestaciones en contra del gobierno israelí o algunas de sus figuras, tales como Menajem Beguin. A dicho líder lo recibieron con pintadas y "volanteadas" de repudio escritos en castellano y también en hebreo. Otras pintadas por el Barrio de Once le costaron una noche de celda a más de un miembro.

En resumen: sus acciones le valieron la marginalidad comunitaria y una agria antipatía de la dirigencia local que, además de dificultarles el ingreso a actos, les propinó apasionados ataques en los que denunciaba su presunto "antijudaísmo". De este modo no solo se les negaba la judeidad sino que se los declaraba enemigos de la misma. Personalidades reconocidas por su trayectoria personal e institucional se abocaron a la descalificación. Como resultado de tal situación la presencia de estos jóvenes en actos encabezados por dirigentes de la DAIA se volvió un factor de tensión.

Pese a las críticas que recibieron, fueron precisamente ellos quienes, teniendo una actitud militante y tendiente al diálogo con los palestinos, discutieron sus posiciones extremas en mesas de debate organizadas por la izquierda nacional y a las cuales se sumaban incluso sin haber sido invitados. En charlas que eran llevadas a cabo en locales de agrupaciones políticas o en la Universidad de Buenos Aires, algunos miembros de *Amós* se hacían un lugar para defender sus posiciones sionistas de izquierda. La agrupación mantuvo una discusión con la izquierda nacional mediante la cual buscaba captar a los judíos que en ella militaban. El 14 de marzo de 1970 *Amós* elaboró y difundió un "Manifiesto" en el que se reconocía como agrupación "Marxista-Leninista" que luchaba por la "revolución permanente" Explicaba que el Sionismo Socialista Revolucionario era la única alternativa para la liberación nacional judía. Afirmaba que "*Las actuales crisis económicas y sociales permiten advertir la perspectiva de un progresivo agravamiento e inestabilidad de la vida judía*". Efectuaba un análisis de la estructura socio-económica de la Argentina para concluir que la misma favorecía la utilización del judío como "chivo expiatorio". Consideraba, además, al populismo como una forma de "bonapartismo" que no aportaría soluciones reales. Este manifiesto y el tercer número de su periódico anunciaban la intención de lograr una mayor organización. Tal iniciativa era, sin embargo, una respuesta a la dispersión que experimentaba el grupo. Los mayores ingresaban a las universidades integrándose a otros tiempos políticos en los que se les hacía impensable la temática judía como identidad de militancia.

Aquellos jóvenes que rondaban los veinte años de edad comenzaron a seguir sus propios caminos. La vida de *Amós* llegaba a su fin. Algunos miembros emigraron hacia Israel, mientras que otros optaron por las distintas agrupaciones "nacionales".

## Conclusión

Entre los factores de peso en la formación de la generación de jóvenes militantes sionistas hay que mencionar la memoria del Holocausto. Los sionistas de la década del '60 llegaron a presenciar discursos pronunciados por judíos que empuñaron las armas contra los nazis. Esto sucedía en actos masivos que se reali-

zaban en el Luna Park u otros espacios. Esta memoria era un motor activo de la militancia sionista argentina que le imprimía, al menos en lo simbólico, un espíritu combativo.

Memmi había explicado que la liberación del judío tendría su lugar en Israel, pero que la misma no quitaba la posibilidad de apoyar otros movimientos de liberación nacional.

Rozitchner, en su *Ser Judío*, había planteado que existiendo ya el Estado de Israel el judío debía elegir una tierra en la cual actuar políticamente. Inserto en la historia no podía contentarse con soñar la tierra prometida. Daba igual la tierra que se eligiese, pero debía optarse por alguna. El devenir de Amós representó ambas posturas pero la revolución anunciada no tuvo lugar.

Lo que resulta de nuestra investigación es que estos jóvenes judíos no fueron ajenos al clima de época, se integraron a las luchas sociales de la Argentina y, en demostrados casos, fueron los valores judíos en que habían sido educados los que potenciaron dicho involucramiento. Esto fue así de diferentes formas que se manifestaron en tareas gremiales, estudiantiles, artísticas o profesionales. Lo que consideramos un factor a destacar es que este clima de politización no tomaba contacto con el judío únicamente allí en donde éste se involucrara en actividades propias de la vida de cualquier argentino, tales como el trabajo o los estudios. Podemos afirmar, en cambio, que muchos de sus propios ámbitos se vieron politizados con la misma intensidad que conociera el fenómeno en cualquier otro espacio de sociabilidad.

En tales circunstancias el movimiento juvenil sionista de izquierda, que históricamente había mostrado un aire plebeyo al interior de la colectividad judía, dejó de canalizar la rebeldía juvenil. Gran parte de su atractivo romántico-socialista fue opacado por la creciente radicalización de la juventud judía, integrada ya a la sociedad argentina. Este fenómeno fue dramáticamente atenuado por la dirigencia judía de aquellos años. La dirigencia fue plenamente consciente de lo que estaba ocurriendo con la juventud judía. Esa misma dirigencia consideró posible y hasta inminente la transformación de Latinoamérica durante los tres años previos a 1976 y apostó al proyecto de industrialización nacional que la encarnaba. Estos temas deben ser escritos aún por nuevos investigadores.

# (Re)ligión, política y 'comunidad' judía: representaciones e imaginarios sociales en el contexto de la dictadura argentina<sup>1</sup>

Laura Schenquer

## Introducción

A fines de 1975 los referentes de una institución judía ubicada en la localidad de Lomas de Zamora, se presentaron ante el rabino Marshall Meyer y le solicitaron el envío de uno de sus alumnos a la institución que ellos dirigían. Estas personas habían escuchado hablar de la obra de Meyer, fundador y director de un seminario donde eran formados rabinos dentro de la llamada corriente *conservadora*, perteneciente a los sectores religiosos no-ortodoxos.

Los dirigentes de Lomas de Zamora buscaban que un alumno de Meyer los asistiera semanalmente y oficiara *kabalot shabat*.<sup>2</sup> Si bien este mismo pedido ya había sido formulado por otras instituciones judías, la particularidad de este caso se encontraba en el motivo que había impulsado la solicitud de los servicios religiosos *conservadores*. Hasta ese momento, esta institución había funcionado como un club social y deportivo con una población preponderantemente juvenil y laica. Pero, a partir de diferentes hechos, los dirigentes de la misma comenzaron a sospechar que los socios más jóvenes estaban militando en una agrupación no judía y del espectro político nacional de la que desconocían más detalles. Según destacan, ellos fueron a pedirle a Meyer, director del Seminario Rabínico Latinoamericano, que querían "enfatar la educación judaica" para que sirviera de contrapeso

<sup>1</sup> Agradezco a Claudia Feld, Emmanuel Kahan y Cristina Bettanin, quienes leyeron los borradores de este artículo y realizaron comentarios muy enriquecedores.

<sup>2</sup> *Kabalot Shabat*. ceremonias religiosas de recibimiento del día sagrado para los judíos observantes.

a la "información" que los jóvenes estaban recibiendo de otras fuentes. Concretamente, lo que buscaban era que el club de Lomas de Zamora, en el que hasta ese momento se habían realizado actividades sociales y culturales judías, incorporase prácticas religiosas.

Este suceso nos remite a una serie de reflexiones: ¿por qué estas personas comunes y corrientes, frente a la cuestión que se les había presentado, recurrieron a una institución religiosa como era el Seminario Rabínico?, ¿qué suponían adquirir a través de la adhesión a esta entidad religiosa?, y este supuesto ¿continuó vigente en el contexto del terrorismo de Estado? Éstas serán las preguntas centrales que guiarán el artículo. En principio, comenzaremos con una breve caracterización del surgimiento de las corrientes religiosas judías *reformista* y *conservadora* y luego, analizaremos las mismas a nivel local desde la década del '60. Posteriormente, ahondaremos el caso anteriormente presentado, el club judío de Lomas de Zamora, y los motivos que intervinieron en su adhesión a la corriente religiosa *conservadora*.

### **Liberalismo religioso y redefinición de las identidades judeo-argentinas**

En Europa, las corrientes religiosas liberales surgieron como una respuesta a las reformas sociales de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. De hecho, la emancipación jurídica y los procesos de secularización que buscaban trasladar las diferencias religiosas al plano de la vida privada generaron reacciones contrapuestas en el mundo judío. Algunos optaron por una integración plena a la sociedad en la que vivían; otros convirtieron al judaísmo en una confesión igual a todas, y frente a ellos otros plantearon concebirlo como una comunidad nacional. También hubo aquellos que rechazaron los cambios radicalmente, y afianzaron un judaísmo tradicional y ortodoxo. Así, la "salida del gueto" diversificó los modos de definición del judaísmo. Los mismos dependieron de una serie de elecciones y renuncias que conformaban las condiciones para ser parte de una sociedad moderna.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> V. Karady, *Los judíos en la modernidad europea. Experiencia de la violencia y utopía*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2000, pp. 149-174.



A nivel religioso, fueron emergiendo grupos a favor y en contra de las reformas propuestas: los reformistas, a diferencia de los ortodoxos, aceptaron ingresar en las sociedades secularizadas y transformar el judaísmo en un credo, lo que supuso el borramiento de los elementos identitarios nacionales. La radicalidad con la cual algunos asumieron estos cambios generó oposiciones y controversias dentro del mismo grupo reformista. A partir de 1843, en Europa comenzaron a aparecer sectores que buscaban mediar entre la radicalidad de los reformistas y la estricta observancia de la ortodoxia. Sin embargo, fue en 1886 en Estados Unidos donde surgió una oposición dentro del reformismo que fundó la corriente 'conservative' cuyo nombre refiere a la propuesta de conservación frente al grupo del que provenían.<sup>4</sup>

Desde fines del siglo XIX y comienzos del XX llegaron a la Argentina judíos provenientes de diferentes partes del mundo. En Buenos Aires fundaron instituciones que les sirvieron para cubrir sus necesidades: crearon sociedades de fomento, un hospital y un comedor popular; así como también escuelas y sinagogas en diferentes barrios de la ciudad.<sup>5</sup> Mientras que los recién llegados continuaron identificados con los rituales religiosos como los habían conocido en sus lugares de orígenes, sus hijos nacidos en la Argentina se fueron desvinculando. Sin embargo a partir de los '50, la llegada de rabinos ortodoxos, reformistas y conservadores marcó un claro punto de inflexión y el inicio de un proceso de renovación religiosa.<sup>6</sup>

En los casos de las corrientes no ortodoxas, las innovaciones fueron introducidas por rabinos recibidos en las academias norteamericanas. En 1959 el rabino conservador Marshall T. Meyer llegó a la Argentina contratado por la Congregación Israelita de la República

<sup>4</sup> M. Meyer, *Response to modernity: a history of the Reform Movement in Judaism*, Oxford University Press, Nueva York: 1988, pp. 353-360.

<sup>5</sup> V. A. Mirelman, *En búsqueda de una identidad. Los inmigrantes judíos en Buenos Aires. 1890-1930*, Milá, Buenos Aires, 1988; A. Kreiman, "La Sinagoga Argentina" (inédito).

<sup>6</sup> D. Setton, "Judíos ortodoxos y sus representaciones del espacio público y privado, de la comunidad y la sociedad", en C. Romero (ed.), *Religión y Espacio Público*, PUCP, CISEPA, Lima, 2008, pp. 223-239; S. Bianchi, *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*, Sudamericana, Buenos Aires, 2009, pp. 251-260.

Argentina y cinco años más tarde, Haim Asa, rabino reformista, inició la dirección de la sinagoga Culto Israelita de Belgrano. Ambas eran congregaciones alemanas que, de esta manera, se abrían a la influencia de las corrientes norteamericanas.

Pero rápidamente aparecieron una serie de conflictos que obligaron tanto a Meyer como a Asa a apartarse de las entidades que los habían contratado y a crear nuevos espacios congregacionales. El primero en 1962 fundó la congregación Bet El, acompañado por un sector de la feligresía de la CIRA; y dos años más tarde, el rabino Asa creó Emanu El, la primera sinagoga reformista según la línea norteamericana. Las mismas fueron ideadas siguiendo el modelo congregacional que presentaba una vida sinagogal como centro de prácticas más amplias, incluyendo actividades sociales, educativas y culturales.<sup>7</sup>

Más allá de estas innovaciones a nivel de cada institución, los rabinos Meyer y Asa establecieron las bases a partir de las cuales poder influir en otras sinagogas. Crearon en Buenos Aires los departamentos latinoamericanos de las corrientes que representaban, ya que suponían que se necesitaban referentes claros que pudiesen unir a las sinagogas de este continente.<sup>8</sup> Sin embargo, sólo la corriente conservadora logró concretar su proyecto. Además de Bet El, otras entidades judías se fueron vinculando con el conservadorismo norteamericano, lo que permitió la formación de la rama local del *movimiento conservador*.<sup>9</sup>

Si bien ambas corrientes religiosas habían partido de propuestas similares, la razón que llevó a la expansión de una frente a la otra estuvo directamente vinculada con la respuesta que el conservadorismo le dio a las instituciones judías. Entendió que el judaísmo latinoamericano necesitaba de líderes nativos, capaces

<sup>7</sup> Babis, D., De sinagogas ortodoxas a centros comunitarios conservadores. Transformaciones en la organización comunitaria de los judíos de Buenos Aires, Tesis de maestría, Universidad Hebrea de Jerusalén, 2002; D. Fainstein, Secularización, Profecía y Liberación: La desprivatización de la religión en el pensamiento judío contemporáneo. Un estudio comparativo de sociología histórica e historia intelectual, PH.D, UNAM, México, 2006.

<sup>8</sup> Fueron creados los Departamentos Latinoamericanos de la Unión Mundial de Sinagogas (World Union Synagogue) y de la Unión Mundial del Judaísmo Progresista (World Unión for Progressive Judaism).

<sup>9</sup> A. Weil, *Orígenes del Judaísmo Conservador en la Argentina*, Ediciones Seminario Rabínico, Buenos Aires, 1988; *Imanu*, Nros. 17/18, 1990.

de impulsar una renovación religiosa y, al mismo tiempo, convertirse en los representantes de estos cambios insertándose en las problemáticas de los entornos sociales en donde se encontrasen. Para ello, el conservadorismo delegó en los rabinos Marshall T. Meyer y Mordejai Ederly la tarea de crear una academia rabinica. Así, en 1962 establecieron el Seminario Rabinico Latinoamericano, la única entidad de formación de religiosos que solicitaba a sus ingresantes estudiar en forma paralela en alguna universidad argentina. Los alumnos del Seminario fueron los encargados de asistir a las congregaciones y difundir el modelo congregacional de la corriente conservadora.<sup>10</sup>

Particularmente, este proceso de expansión se inició en la década del '60, pero su mayor crecimiento fue en los '70. Si hasta 1976 había en Capital Federal y Gran Buenos Aires cinco instituciones vinculadas con el Seminario Rabinico Latinoamericano (SRL), a partir de esa fecha y hasta 1986 pasaron a ser treinta y cinco las entidades adheridas en esa misma zona geográfica e incluyendo a las primeras.<sup>11</sup> Estas entidades, que superaban la treintena, tuvieron la posibilidad de contar con seminaristas o rabinos, quienes regularmente les proporcionaron servicios religiosos conservadores. Sin embargo, el público que asistió a los mismos, no adoptó la práctica de los rituales religiosos a nivel individual. Siguieron siendo laicos en marcos sociales que ofrecían servicios religiosos. Por lo tanto, no se trató de un proceso de "retorno a la religión" como sucede en otros casos.

En su lugar, entendemos que las personas encontraron en las congregaciones conservadoras posibilidades de una socialización permitida bajo el contexto dictatorial que la Argentina atravesó entre los años 1976 y 1983. A lo largo de este período, estas instituciones judías y religiosas pudieron funcionar "normalmente" sin ser objeto de un control estricto, al menos públicamente, y de allanamientos o intervenciones por parte del régimen militar.

<sup>10</sup> En la Argentina el "movimiento conservador" pasó a ser denominado "movimiento masorti" en la década del '90.

<sup>11</sup> He obtenido estos datos siguiendo a la revista *Maj'shavot* del SRL. En cada número de la misma datan las congregaciones que se incorporaban al conservadorismo. Si bien he notado que en la mayoría de los casos hubo un desfase entre el momento en que el seminarista o rabino llegó a la congregación y su aparición en *Maj'shavot*, de todas maneras tomé estas fechas como puntos de referencia de la magnitud que fue tomando este movimiento.

Estas condiciones fueron, en alguna medida, las que motivaron la circulación de supuestos e "imaginarios sociales" en torno de las instituciones religiosas. Entendemos que, tanto las entidades judías como las ligadas con la Iglesia católica, fueron concebidas por la sociedad como ámbitos capaces de brindar ciertas garantías y seguridad de las que otros espacios sociales carecían.<sup>12</sup> Como podremos analizar en el caso del Ateneo de Lomas de Zamora, este imaginario social estuvo presente en los comienzos de la vinculación de éste con el Seminario Rabínico Latinoamericano.

### **Entre la adscripción identitaria y la apariencia religiosa: el caso de Lomas de Zamora**

El Ateneo Israelita Argentino era un club socio-deportivo situado en Lomas de Zamora, provincia de Buenos Aires, que dependía de la *Kehilá* (comunidad) de dicha localidad. El Ateneo fue fundado el 28 de septiembre de 1930, fecha que coincidió con la creación de varias instituciones deportivas en Capital Federal.<sup>13</sup> La formación de este club en el Gran Buenos Aires completó el desarrollo institucional judío de la zona, que se había iniciado en el año 1910, cuando se reunió la primera comisión de la *Jevrá Kadisha* ("compañía piadosa"). Luego de dos años, la misma logró adquirir un cementerio que fue utilizado por los judíos de esta y otras localidades vecinas; y, en el '20, la comisión apoyó la formación de una escuela, una sinagoga y una cooperativa que fue central en tanto financió los emprendimientos judíos de la zona sur. También, en esta década formaron una asociación juvenil que luego devino en la comisión directiva del ya mencionado Ateneo.

Esta congregación, al igual que otras instituciones judías, fue beneficiada por las políticas económicas del segundo gobierno

<sup>12</sup> Este tema se encuentra más ampliamente desarrollado en mi tesis de doctorado, que actualmente se encuentra en elaboración.

<sup>13</sup> R. Feierstein, *Historia de los judíos argentinos*, Galerna, Buenos Aires, 2006, pp. 257-9.

peronista (1952-1955).<sup>14</sup> En este momento de prosperidad fue posible adquirir un inmueble que estaba ubicado en la calle Meeks, y a partir de 1954 fueron trasladadas allí la sede administrativa de la *Kehilá* y la oficina de la cooperativa mencionada, llamada "Caja de Crédito Israel Sztreger"; y, luego de una serie de reformas, también funcionó en esta sede tanto el club Ateneo como un jardín de infantes y una escuela primaria.<sup>15</sup>

Mientras tanto, la sinagoga tradicionalista siguió funcionando en otro sitio ubicado en la calle Gorriti. A pesar de que ésta fue una de las primeras entidades que reunió a los judíos de Lomas de Zamora, no contaba con un rabino estable. Sólo en el año 1974, el rabino ortodoxo Eliezer Lissauer se hizo cargo de esta sinagoga. Él había estudiado en la *Yeshivá Guevoá* dependiente de AMIA, y luego completó sus estudios en la *Yeshivá Harry Fischel* en Israel.<sup>16</sup> Años más tarde, también llegó a Lomas de Zamora un seminarista perteneciente a la corriente conservadora. Al respecto, el primer registro que encontramos es de julio de 1976: en las actas de las reuniones llevadas a cabo por la Comisión Directiva de la *Kehilá*, fue apuntado que un miembro del Ateneo solicitó a esta Comisión la autorización para que el "seminarista a cargo de la juventud" oficiara en las próximas festividades religiosas de Año Nuevo y

<sup>14</sup> Entre fines de los '40 y principios de los '50 se observa que varias instituciones judías de Cap. Fed. y GBA compraron un inmueble o terreno propio en el que mudaron sus instituciones. Esto muestra la movilidad económica de ciertos sectores judíos, y especialmente la repercusión de la política económica industrialista de los dos primeros gobiernos peronistas. Al respecto ver: R. Rein, *Argentina, Israel y los judíos: encuentros y desencuentros, mitos y realidades*, Lumiere, Buenos Aires, 2001, pp. 98-9.

<sup>15</sup> B. Baler, *Almanaque de la Comunidad Hebrea (Kehila) "Dr. Herzl" de Lomas de Zamora en su 60° Aniversario. 1910-1970*, Talleres Gráficos Stylos, Buenos Aires, 1970, pp. 34-6. Entrevista a E. L., 8/10/09.

<sup>16</sup> Según la compilación que registra los primeros 60 años de la *Kehila* de Lomas de Zamora, antes de Lissauer, había sido contratado un rabino del mismo sector ortodoxo que viajaba una vez por mes a dicha localidad. El rabino E. Lissauer fue el primero que se radicó en la misma (Baler, 1970: 33-43; E. L., 8/10/09). B. Baler, *Almanaque de la Comunidad Hebrea (Kehila) "Dr. Herzl" de Lomas de Zamora en su 60° Aniversario. 1910-1970*, *ibid.*, pp. 33-43.

Día del Perdón.<sup>17</sup> Así, a través de este documento sabemos que por lo menos desde esta fecha -julio de 1976- hubo en el club Ateneo de Lomas de Zamora, servicios religiosos conservadores. En suma, mientras que en la sinagoga de la calle Gorriti se realizaban los habituales servicios según el estilo tradicionalista u ortodoxo, los concurrentes a la sede del Ateneo en la calle Meeks, participaron de los servicios religiosos conservadores en una sinagoga improvisada que armaron en el gimnasio de dicha institución.

En mayo de 1975, se produjo el recambio de la Comisión Directiva de la *Kehila* Dr. Herzl de Lomas de Zamora. La reunión realizada a tal efecto contó con la presencia de representantes de las instituciones judías locales y de la zona, así como también del periódico en idish *Di Presse* de Buenos Aires. El presidente electo, Nasan Drucker, agradeció la presencia de los destacados, reivindicó lo actuado por la comisión saliente y señaló que su gestión ratificaría la dirección de la conducción anterior. Principalmente, destacó la continuación de los subsidios que se otorgaban al Ateneo y a la escuela, que ese año se convirtió en una escuela integral. Por último, Drucker hizo referencia al rabino Lissauer y destacó su labor a lo largo de los últimos años. Según figura en las actas:

“...el señor XXX [presidente] se refirió a la labor que desarrolla nuestro rabino señor XXX y en especial a la Juventud del Ateneo, para agregar que ya está dando sus frutos (...) estuvo presente en este acto el Rabino XXX para referirse a la función específica que él mismo viene desempeñando en lo que hace a la Juventud del Ateneo, y además con los alumnos de la Escuela Integral 'Dr. Herzl'”.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> “El miembro directivo señor XXX usa de la palabra para solicitar en nombre del Ateneo Israelita Argentino lo siguiente: que la institución a que se hace referencia tiene la intención de celebrar las próximas festividades religiosas de Rosh Hashana y Iom Kipur en el salón de la misma. En caso afirmativo el seminarista que está a cargo de la juventud se compromete a obtener todos los elementos necesarios para que esos oficios religiosos se puedan llevar a cabo. Se accede al pedido”, Libro de Actas de la *Kehilá* Dr. Herzl, 13/07/76.

<sup>18</sup> Libro de Actas de la *Kehilá* Dr. Herzl, *ibid.*, 13/05/75.

De esta manera, quien haya sido la persona que registró en las actas el discurso de Drucker, advirtió que el presidente subrayaba la labor del rabino Lissauer, especialmente en relación con su tarea con los jóvenes de la congregación. Pero, poco tiempo más tarde, en otra reunión de Comisión Directiva volvió a plantearse el tema del rabino. Esta vez, fue Néstor Epstein, uno de los nuevos integrantes de la Comisión, quien estrenó su cargo y destacó que él tenía una moción con respecto a la labor del rabino. Declaraba que se le debía solicitar que *aggiornara* sus ceremonias religiosas:

"Hay una moción del Dr. XXX y que es aprobada en el sentido de que nuestro Rabino XXX explique en castellano durante las próximas festividades religiosas de Rosch Haschana g Iom Kipur [Año Nuevo y Día del Perdón] el significado de las oraciones y si es posible modificar la liturgia, previa consulta al mismo, a los integrantes del *miniam del shill* y personas que concurren a nuestra sinagoga".<sup>19</sup>

Desconocemos los motivos por los cuales, Epstein le objetó al rabino ortodoxo Lissauer la modificación de ciertos aspectos de sus ceremonias. Sin embargo, podemos suponer que este miembro de la Comisión desconocía el idioma hebreo y, por lo tanto, buscaba que la traducción de las oraciones y su explicación en castellano le permitieran comprender lo que se decía en las ceremonias religiosas.

En las reuniones siguientes, continuó discutiéndose el tema abierto por Epstein. En las mismas, contaron con la presencia del rabino y, por lo tanto, le solicitaron directamente que él evaluara el pedido. El rabino contestó: "que con relación a la reforma de la liturgia para las próximas festividades religiosas y de su explicación en castellano considera que se podía hacer en parte y no en su totalidad".<sup>20</sup> Evidentemente, el rabino Lissauer respondía desde la concepción ortodoxa a la que pertenecía y que lo obligaba a atenerse a determinadas formas.

<sup>19</sup> "miniam del shill": número mínimo de hombres mayores de 13 años requerido para rezar en determinadas oraciones en la sinagoga. Libro de Actas de la Kehilá Dr. Herzl, *ibid.*, 03/06/75 (entre corchetes no se encuentra en el original).

<sup>20</sup> Libro de Actas de la Kehilá Dr. Herzl, *ibid.*, 10/06/75.

Aparentemente, la contestación de Lissauer no conformó a los miembros de la Comisión, quienes prosiguieron con otros temas que comprometían al rabino:

"...varias fueron las opiniones vertidas sobre el trabajo que desempeña el Rabino en nuestra Sinagoga, Escuela y Ateneo que analizadas en profundidad se coincidió en que el Rabino XXX no llena integralmente las funciones que le han sido asignadas. En consecuencia se resuelve el estudio de dicho problema. Se designa una sub-comisión integrada por Comunidad (Dr. XXX), Escuela Integral (Sra. XXX) y Ateneo (Sra. XXX) para que los mismos se hagan cargo de esa función e informen al respecto en una próxima reunión de Comisión Directiva".<sup>21</sup>

El problema se estaba agrandando. Ahora, no sólo los miembros de la Comisión opinaban sobre la función del rabino en el marco sinagogal, sino que cuestionaban su desempeño en otras áreas de la vida judía en dicha localidad. Lissauer estaba siendo evaluado por sus funciones en las áreas educativas y sociales de la Escuela y el Ateneo. Justamente, estas dos instituciones contaban con un público joven, preponderantemente.

Estos desacuerdos con la tarea de Lissauer influyeron en la búsqueda de un representante de la corriente religiosa conservadora. Si bien Lissauer continuaría siendo el rabino ortodoxo de Lomas de Zamora, la Comisión Directiva le demostraba que era prescindible. Esta situación fue evidente cuando Lissauer solicitó un aumento en su remuneración "alegando que debe disponer de más tiempo, para poder dar cumplimiento" a las modificaciones que le habían solicitado. Pero, las actas de las reuniones directivas posteriores, no dan cuenta de si alguna vez hubo una respuesta al pedido del rabino ortodoxo. Sabemos que, paralelamente fue contratado el seminarista conservador, quien no percibía salario y por su servicio se le pagaba al Seminario una vez al año.

<sup>21</sup> Posteriormente se incorporó a esta sub-comisión a un miembro del Ateneo. Libro de Actas de la *Kehilá* Dr. Herzl, *ibid.*, 24/06/75 y 15/07/75. Quisiera señalar que entrevisté a la representante de la escuela que figura como parte de esta comisión. Sin embargo, ella no recordaba la existencia de la misma. Con lo cual, entiendo que probablemente la misma nunca haya sido conformada. Entrevista a G. H., 20/10/09.



Sergio, que en ese entonces era miembro de la comisión que dirigía el Ateneo, no recuerda quiénes contactaron al seminarista conservador, pero destaca que siempre se discutía de qué manera atraer a los jóvenes. Particularmente, reconoció que esta corriente conservadora había logrado generar un ámbito judío local para padres e hijos adolescentes. Además, interpretó que ésta era una opción frente a otras que implicaban el alejamiento de la juventud de los marcos judíos: "los chicos se te pueden ir por dos lados: la izquierda nacional y el sionismo realizador". Frente a estas alternativas se encontraba una tercera opción: "el conservadorismo religioso... los padres van, llevan a sus hijos, empieza toda esa historia nueva de la religión".<sup>22</sup>

De esta manera, hemos encontrado algunas circunstancias que incidieron en la contratación del seminarista conservador entre los años 1975 y 1976. Si bien Sergio desconocía la demanda de la institución al rabino ortodoxo -para que éste modernizara sus intervenciones en diferentes áreas de la vida judía de Lomas de Zamora-, confirma que el conservadorismo efectivamente respondió a la necesidad de un grupo de población determinado. Eran los sectores que buscaban que el Ateneo fuese un marco afable para la juventud.

Además de Sergio, otra miembro de las instituciones judías de Lomas de Zamora añadió otros motivos que impulsaron la adhesión a la corriente religiosa conservadora. Clara, que por entonces vivía en esta localidad, enviaba a sus hijos al Ateneo. Ella fue una de las personas que contactó a los dirigentes del Seminario Rabínico Latinoamericano. Al igual que Sergio, coincidió en que buscaban un marco que pudiese interesar a sus hijos jóvenes. Pero además señaló una problemática específica que antecedió la reunión con los directivos del Seminario y la contratación del rabino conservador.

Los hechos que Clara relató sucedieron en 1975; ése fue un año particularmente conflictivo en la historia argentina. En el período previo al Golpe de Estado, se evidenciaba que la sociedad civil estaba cada vez más agotada y rechazaba la violencia de las organizaciones políticas armadas -fundamentalmente, ERP (Ejército

<sup>22</sup> Entrevista a S. T., 23/07/09.

Revolucionario del Pueblo) y Montoneros-. El gobierno que conducía la vice-presidenta Isabel M. de Perón -luego de la muerte de su marido-, era impopular y cuestionado por ser incapaz de resolver los conflictos a través de las instituciones democráticas. Los medios masivos de comunicación registraban los asesinatos que la Triple A (Alianza Anticomunista Argentina), la organización para-policial creada aún bajo la presidencia de Perón, realizaba cotidianamente. Esta situación llevó a que, en 1975, casi ningún sector social confiase en que la presidenta o las fuerzas políticas opositoras fuesen capaces de controlar la situación. Frente al desborde de las instituciones democráticas, la sociedad fue virando hacia un actor que se presentaba como externo a la problemática política. Eran las Fuerzas Armadas las que comenzaban a ser representadas, al igual que en oportunidades anteriores, como las únicas capaces de terminar con la violencia política que se vivía en el país.

En este contexto, los miembros de Lomas de Zamora se enteraron de que algunos jóvenes de la institución habían estado repartiendo panfletos de una organización política durante su viaje de egresados a Córdoba.<sup>23</sup> Ya para ese entonces, cualquier agrupación estudiantil era concebida como peligrosa. Como señalan diferentes investigadores, y como observamos en este caso en particular, rápidamente en la sociedad operó una resignificación de todas las organizaciones que existían en el país. Se esfumó su carácter heterogéneo, y las líneas divisoras entre sectores guerrilleros, organizaciones de base, estudiantiles, grupos de trabajo barrial, etc. Todas pasaron a constituir el enemigo "subversivo" al que se apuntaba desde el gobierno hasta los medios de comunicación masiva.

<sup>23</sup> Clara me dijo que "habían ido todos a Córdoba al viaje de egresados, y en el viaje los detuvieron, después los largaron ellos pertenecían a la Juventud Guevarista, después nos enteramos. Y entonces, también, tres chirritos, distribuyeron folletos, los meten presos y después como eran parte de un grupo los largan (...) después de lo que les pasó a los chicos en Córdoba, llegó una carta al Ateneo, vino toda una cosa así muy movida". Entrevista a C. H. 19/11/09.

Producto de esta situación, Clara, junto a otros miembros del Ateneo, resolvieron ir a consultar a las autoridades del Seminario Rabínico Latinoamericano, los rabinos Marshall Meyer y Mordejai Ederly. La reunión con los mismos concluyó en que sólo sería enviado un seminarista para que realizara ceremonias religiosas en el Ateneo, si esta entidad aceptaba asumir los compromisos que el Seminario demandaba a toda institución judía cuando solicitaba estos servicios. Días más tarde, los dirigentes del Ateneo enviaron su respuesta al Seminario:

“Sr. Vicerrector del Seminario Rabínico Latinoamericano: Esta C.D. tiene el agrado de dirigirse a Ud. en el deseo de informarle que, habiendo tomado conocimiento de las condiciones establecidas por ese Seminario, en lo referente a las próximas fiestas de Rosch Haschaná y Iom Kipur, se ha decidido aceptarlas en su totalidad, por lo que desde ya nos estamos poniendo en contacto directo con el Seminarista XXXX, para ultimar detalles sobre este particular”.<sup>24</sup>

El caso presentado por los dirigentes del Ateneo, recibió un tratamiento regular por parte de las autoridades del Seminario. Las mismas dieron lugar al pedido, y les enviaron un seminarista para que iniciara el modelo religioso conservador en dicha localidad. El seminarista elegido fue Efraim, quien llegó al Ateneo cuando sólo tenía 20 años y había comenzado a estudiar sociología en la UBA (Universidad de Buenos Aires), mientras que paralelamente cumplía con el programa de estudios del Seminario. Él viajaba todos los viernes a Lomas de Zamora, donde lo esperaban los miembros del Ateneo, en una sinagoga improvisada que habían armado con una “carpa en el gimnasio” del club. Mientras que ellos estaban en el Ateneo, la sinagoga de la calle Gorriti estaba ocupada por “viejitos y un rabino tradicional”. Por lo tanto, “dejaron que la comunidad sea

<sup>24</sup> Seminario Rabínico Latinoamericano, Carpeta Iamim Noraim 1976-1977, 13/08/76. Cabe destacar que los acuerdos entre el SRL y las instituciones eran en principio económicos, donde cada entidad se comprometía una vez por año a abonarle al Seminario los servicios prestados. Luego, también se incorporó la cláusula que demandaba garantizar *Majzorim*, los libros que editaba el SRL para realizar las ceremonias religiosas.

eso, pero el servicio [conservador] fue el que movió a la gente y que generó todo y que fue un boom durante muchos años", señaló Efraim.<sup>25</sup>

En relación con los motivos que circunscribieron la adhesión de esta institución judía a la corriente religiosa, fue nuevamente Clara quien se encargó de explicitar que ellos fueron al Seminario en busca de una propuesta que pudiese intensificar la "faceta judaica" de la institución. Si hasta ese momento el Ateneo había sido un espacio social y deportivo básicamente laico, entonces la adquisición de una propuesta religiosa era concebida como la profundización de la identidad judía. Más allá del contenido judío que se buscaba intensificar, Clara aludió a un segundo aspecto ligado con la imagen del Ateneo frente a los vecinos no judíos de Lomas de Zamora:

"...si no se entienden esas tramas de relaciones [entre judíos y no judíos], no se puede entender lo que son esas localidades (...) Porque además la gente tenía fe en que Rodríguez Bustamente u otros, aunque fueran anti-comunistas, o anti guevaristas o lo que fuera, 'a mí no me denuncian' y la verdad es que la cosa funcionaba así. Los Grupos de Tarea son una cosa,... pero el vecino que sabía que el hijo del otro vecino estaba en el ERP, no lo iba a denunciar... porque en Lomas a la noche, se sacaban los sillones a la calle y todos conversaban. Entonces no querían hacer un ámbito religioso (...) Lo que querían era una pantalla".<sup>26</sup>

Aparentemente, una identidad religiosa los resguardaría de estar vinculados con una agrupación política peligrosa según los parámetros de la época. Esta idea de "fachada" religiosa -que se asemeja a un comportamiento de simulación o representación- tenía sus límites. Pudo ser útil para profundizar los lazos entre los vecinos judíos y no judíos de esta localidad, ya que una práctica religiosa permitiría compartir un lenguaje y códigos comunes. Pero, mientras estos sentidos o imaginarios sociales podían

<sup>25</sup> Entrevista a E. G. 1/08/08.

<sup>26</sup> Entrevista a C. H. 19/11/09.

haber sido los que circulaban entre vecinos, la Triple A asesinó a Mario Geffner, perteneciente a una de las familias que todos conocían en esta localidad y vinculaban con la congregación judía de Lomas de Zamora.

Desde fines del año 1973, la Triple A implementó la represión selectiva a opositores políticos. Mario Geffner, que militaba en el ERP y tenía 24 años, fue asesinado el 4 de diciembre de 1975. Según registró ese mismo día el diario *La Razón*, Mario se encontraba en la fábrica TAMET S.A. en Nueva Pompeya cuando fue perseguido y asesinado.<sup>27</sup> Sus familiares reconocieron el cuerpo en la morgue y realizaron un entierro sin velatorio. Uno de los pocos registros del hecho fue encontrado en el libro de actas de la *Kehilá* de Lomas de Zamora. Se trataba de una anotación realizada a más de un mes del asesinato en la que quedaba asentado que sus restos habían sido inhumados en el cementerio judío local.

Tres meses más tarde, el 24 de marzo de 1976, las Fuerzas Armadas irrumpieron y desplazaron de sus funciones a la presidenta Isabel Martínez de Perón y a su equipo de gobierno. El nuevo régimen amplió y complejizó el sistema de persecución y represión dirigido contra un universo poblacional amplio y heterogéneo, que incluyó a obreros, estudiantes, empleados, entre otros. Desde 1976 el número de "desaparecidos" llegó a multiplicarse por diez.<sup>28</sup>

En el caso que venimos analizando, la *Kehilá* de Lomas de Zamora, tras el Golpe fueron secuestrados 6 jóvenes que pertenecían a las familias miembros de dicha congregación. Entre ellos, en mayo de 1976 fue detenido Gregorio Sember que tenía 23 años y era estudiante del ISEF (Instituto de Educación Física "Dr. Enrique Romero Brest"). Fue llevado de la casa de sus padres, que por ese entonces estaba ubicada en el barrio de Colegiales (Capital Federal). Tras lo cual, no se supo nada más de él. Un año más tarde, en mayo de 1977, los padres de Eduardo Streger, que vivían en Lomas

<sup>27</sup> "Luego de una tenaz persecución y recio tiroteo fue muerta una pareja que distribuía volantes de carácter subversivo entre el personal de un establecimiento metalúrgico de la zona de Nueva Pompeya". *La Razón*, 4/12/75.

<sup>28</sup> E. Crenzel, *La historia política del Nunca Más. La memoria de las desapariciones en la Argentina*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2008 p. 33.

de Zamora, fueron informados del secuestro de su hijo junto a su familia. Desde hacía un tiempo, ellos estaban viviendo en Córdoba. Eduardo tenía 33 años cuando fue detenido y era militante del PRT-ERP. Unos días después, el 27 de mayo de 1977, en la localidad de Adrogué (provincia de Buenos Aires), fue secuestrada Judith Golberg, que tenía 18 años, había terminado el secundario y estaba estudiando abogacía en la Universidad de La Plata. Ese mismo día, cerca de allí, en Lomas de Zamora detuvieron a Rubén Gerenschtein de 17 años, que era alumno del colegio secundario ENAM (Escuela Normal Antonio Mentruyt). Su madre avisó inmediatamente lo que había sucedido a los padres de uno de sus amigos del Ateneo, quienes alertados escondieron a su hijo en casa de unos familiares. Horas más tarde esa casa fue allanada.<sup>29</sup> Daniel Gluj tenía 21 años y trabajaba en un establecimiento metalúrgico. En septiembre de 1977 fue detenido en su casa junto a su mujer; el domicilio quedaba en la localidad de Martínez (provincia de Buenos Aires). Ese mismo día secuestraron a Silvia Streger –de 24 años y hermana de Eduardo Streger– junto a su pareja. Algunas horas antes, ellos habían ido a la casa de los padres de Silvia para avisarles que se habían llevado a unos compañeros de la fábrica en la que trabajaban. Es por eso que habían decidido irse a vivir a Rosario. Pero, cuando llegaron a su casa en Turdera (partido de Lomas de Zamora) un Grupo de Tareas los estaban esperando.<sup>30</sup>

La particularización de algunos elementos en las trayectorias de las víctimas hasta el momento de su detención y desaparición

<sup>29</sup> “y la mamá del flaco, tiene una valentía... que la llama a mi tía a la casa, y le dice “se llevaron al flaco y a Judith” (...) pero vos fijate la generosidad de esta mujer que la llama a mi tía y le dice “deténganlo a Ignacio antes de que llegue a tu casa”. Entrevista a C.H., 19/11/09; “allanan la casa de mi hermano, la allanan buscando a alguno de mis sobrinos... Eran las 12 del medio día y viene mi otro hermano, somos siete, y dice “están allanando la casa de David”, consultorio, a la bobo la palparon... era a media cuadra, me fui, y mi cuñada, era sábado, estaba hablando por teléfono a todas las embajadas” Entrevista a G. H., 20/10/09.

<sup>30</sup> Estos hechos fueron reconstruidos a partir de los testimonios de los familiares y la información encontrada en: Archivo CES-DAIA; Juicio por la Verdad: [www.desaparecidos.org/nuncamas/web/juicios/laplata](http://www.desaparecidos.org/nuncamas/web/juicios/laplata); Memorias del Sur: [www.memoriasdelsur.org](http://www.memoriasdelsur.org); Documental “Kadish” de B. Kononovich (2009).

nos permitió reconocer que uno de ellos continuaba viviendo en Lomas de Zamora y mantenía contactos con otros miembros del Ateneo. Los demás fueron secuestrados en diferentes ciudades y fechas. Algunos eran estudiantes secundario, otros universitarios, unos participaban en agrupaciones estudiantiles, y otros en agrupaciones armadas. El elemento común en sus biografías era que todos ellos habían pasado por el Ateneo, el club judío de Lomas de Zamora. Algunos permanecieron hasta la adolescencia, y otros continuaron yendo hasta culminar la secundaria. Posteriormente, se desvincularon del Ateneo.

Para algunos familiares y amigos de las víctimas es importante destacar la pertenecía de los últimos a la congregación judía de Lomas de Zamora. Esta concepción se constituyó en un reclamo frente al discurso oficial de la entidad judía central. La DAIA en el período de post-dictadura, definió que los "detenidos-desaparecidos" judíos que habían sido denunciados por sus familiares a la institución, habían sido militantes de organizaciones armadas. De esta manera, la entidad marcaba la ajenidad de los mismos con respecto a las instituciones judías, y además, señalaba que éstas habían funcionado normalmente bajo el régimen militar.<sup>31</sup> A partir de 2004, asistimos a una redefinición de estas controversias desde que los dirigentes de las entidades judías de Lomas de Zamora permitieron que se hiciera en el Ateneo un homenaje en memoria de los "desaparecidos" de esta institución.<sup>32</sup> Ese mismo año fue realizado un acto por los "desaparecidos judíos" en AMIA.

Más allá de estas memorias en disputa por el reconocimiento del lugar de las víctimas, volveremos a centrarnos en nuestro eje: ¿qué suponían adquirir a través de la adhesión al Seminario Rabínico Latinoamericano? Los servicios religiosos conservadores habían sido contratados con el fin de enfatizar el contenido judaico de la institución, así como también con el propósito de ofrecer una propuesta atractiva para los jóvenes entre los que había algunos que estaban vinculados con agrupaciones políticas

<sup>31</sup> Véase las disputas en torno de los informes de DAIA en el artículo de Emmanuel Kahan en este libro.

<sup>32</sup> Documental "Memoria del Sur". Documento filmico de P. Geffner (2004).

nacionales. También manifestaron que buscaban una "fachada" religiosa que les diera ciertas garantías de seguridad, que el anterior club laico no les ofrecía. Entonces, al suceder lo que habían buscado evitar, el asesinato y los secuestros de varios jóvenes vinculados con las familias del Ateneo, ¿fueron cuestionados, reforzados o simplemente abandonados los supuestos en torno de las instituciones religiosas? Es necesario plantear, por un lado, las reacciones de los familiares y amigos de las víctimas, y, por el otro, las actitudes de los demás miembros del Ateneo.

Los entrevistados pertenecientes al primero de estos dos grupos, señalaron que desconocían el devenir del Ateneo. Para la mayoría de ellos, la congregación de Lomas de Zamora dejó de ser el ámbito de reunión. Algunos ya no tenían contactos con anterioridad a los secuestros de sus familiares, otros se desvincularon posteriormente y unos pocos siguieron participando. Pero ninguno de ellos utilizó la entidad judía social y religiosa como un ámbito de encuentro y de organización colectiva frente a la represión estatal. En su lugar, unos se vincularon con las organizaciones de derechos humanos, mientras que otros tampoco participaron de estos espacios.

Cabe registrar que aun cuando los familiares y amigos contaban con las instituciones judías de Lomas de Zamora —estaban unidos a las mismas y a sus miembros a través de lazos de familiaridad y étnico-religiosos— no recurrieron a éstas. No obstante, en su mayoría acudieron a la DAIA, como se observa en el Informe de la entidad de 1984.<sup>33</sup> Esta cuestión marca la cercanía de los familiares con las instituciones judías, ya que en el primer informe la DAIA sólo incluyó a las personas "detenidas-desaparecidas" que habían sido denunciadas ante la institución. Como señala Klich, una gran mayoría de familiares judíos no se presentó ante la institución central para dar a conocer su situación particular. Entre otros motivos, el investigador sugiere que la DAIA en vez de "hacerles saber que podía tratar de ayudarlos", "esperó que los familiares recurriesen a ella". A esta falta de difusión de la tarea de recepción de las denuncias, se

<sup>33</sup> En este Informe de DAIA fueron incluidas cinco de las seis personas secuestradas ligadas con las familias de Lomas de Zamora: Gregorio Sember, Rubén Gerenschtein, Judith Golberg, Daniel Gluj y Silvia Streger. "Informe Especial sobre detenidos y desaparecidos judíos 1976 - 1983", DAIA, Buenos Aires, 01/84.



sumaba que la DAIA desalentaba la "asistencia legal" de los familiares, con lo cual puede pensarse que entre los mismos familiares tampoco se alentaba la denuncia ante la entidad.<sup>34</sup>

Por lo tanto, que la mayor parte de los familiares del Ateneo de Lomas de Zamora haya denunciado su situación ante la DAIA es un dato destacable. Especialmente, porque denota el contacto de los mismos con personas que les podían informar acerca de la tarea que se realizaba en la institución judía central. Además, hubo familiares y amigos de las víctimas que decidieron irse del país. Al igual que los primeros en relación con la DAIA, éstos gestionaron personalmente sus salidas en la Sojnut (Agencia Judía) y la Embajada de Israel. Así, ni los familiares de "detenidos-desaparecidos" ni los exiliados utilizaron a la congregación judía de Lomas de Zamora como "puente" para vincularse con otras instancias que pudieran ofrecerles ayuda. Si recurrieron a la DAIA u otra organización judía, lo hicieron sin la mediación de la congregación local.

A diferencia del Ateneo, convertido en una institución judía social y religiosa, otras entidades como las iglesias católicas, ampararon a grupos de familiares víctimas de la represión como señalamos anteriormente. Encontramos dos condiciones centrales ausentes en la institución judía y presentes en los últimos casos: la formación de grupos de pares y consecuentemente la elaboración de estrategias colectivas de denuncia contra la Dictadura.

Como sugiere la investigadora Jelin, tanto los organismos de derechos humanos creados por familiares para denunciar los secuestros, como los que existían con anterioridad al Golpe de Estado, fueron inscribiendo los casos particulares de detenciones-desapariciones en una denuncia por violación sistemática a los derechos humanos.<sup>35</sup> Ésta fue la transformación específica que lograron realizar los miembros de estos grupos de pares conformados por "afectados" y "no afectado" por el terrorismo de Estado.

<sup>34</sup> I. Klich, "Política comunitaria durante las Juntas Militares argentinas: la DAIA durante el Proceso de Reorganización Nacional", en *El Antisemitismo en la Argentina*, L. Senkman, (comp.), CEAL, Buenos Aires, 1989.

<sup>35</sup> E. Jelin, "Los derechos humanos entre el Estado y la sociedad", en J. Suriano (ed.), *Dictadura y Democracia: 1976-2001*, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 2005, pp. 507-557.

Particularmente, la institución judía social y religiosa de Lomas de Zamora no fue demandada como lugar de reunión. Los familiares denunciaron ante la DAIA y los organismos de derechos humanos, pero no convirtieron su reclamo en una demanda colectiva como miembros de la institución judía. Tampoco los miembros de la entidad, los "no afectados", asumieron actitudes que mostrasen una sensibilización con respecto a la situación de los "afectados". Hubo un vacío físico y discursivo en la institución judía en relación con los secuestros y la represión que habían sufrido determinados miembros de las familias judías de esta localidad.

En el Ateneo, la corriente conservadora continuó ofreciendo un marco congregacional a nivel social y religioso a lo largo del período de la dictadura. Los sentidos construidos en torno de lo religioso continuaron circulando, sin que fuesen trastocados -revisados o reforzados- en función de lo que había sucedido a las familias miembros de esta institución judía. Tanto Clara como Efraim registran que hubo miembros del Ateneo que fueron víctimas del terrorismo de Estado, y al mismo tiempo, sugieren que esta institución recurrió a la práctica religiosa, que atrajo la atención de muchos jóvenes. Efraim, particularmente, recuerda que los servicios religiosos "revitalizaron", "cautivaron a gente joven", "fueron años muy buenos, trabajar en la escuela, y revitalizamos el *bat mitzvá*, le dimos un papel más dinámico a las chicas", especialmente había "nueve chicas muy activas, que cantaban en el *Kabalat Shabat*, cantaban, y eran siempre la base del *Kabalat* porque venían ellas y venían los padres... así trabajábamos".

La incorporación de ciertos rituales y ceremonias dio al público una mayor cantidad de propuestas por las que concurrir al Ateneo. Si bien la iniciativa provino de ciertos miembros, luego, una vez que las actividades de la corriente conservadora fueron establecidas, incidieron otros motivos para que la gente participara. Los entrevistados manifestaron que eran encuentros sociales amenos, en los que la música y el canto producían una sensación de confraternidad agradable, inclusive donde podían escuchar prédicas cuyos contenidos eran filosóficos, y otras, en las que los mensajes comprendían tanto la relación de los hombres entre sí como con Dios. En este sentido, enfatizan las posibilidades que estos entornos les brindaban. Por consiguiente, resulta pertinente señalar que éstos eran espacios sociales que favorecieron el estar cotidiano de sus miembros y que permitieron que se "ajustaran" a la normalidad impuesta por el régimen militar.

De esta manera, analizamos que la corriente conservadora propuso un modelo congregacional que fue adoptado por el Ateneo. El mismo no logró atraer a las familias afectadas por el terrorismo de Estado. Mientras que dotó a los demás miembros de un espacio de reunión, intercambio y sociabilización. Todas éstas eran acciones estimables en el contexto de la dictadura. Como señalan varios autores, el terror aplicado por el régimen militar buscó segmentar y desmovilizar a la sociedad. Frente a ello, este modelo congregacional ofreció reforzar la adscripción identitaria judía, concebida centralmente a partir de las tradiciones religiosas. De éstas, se desprendían un conjunto de valores que fortalecieron la conciencia de grupo y su relación espiritual con el pueblo judío.

### Conclusión

En este artículo hemos analizado las razones por las cuales el Ateneo de Lomas de Zamora adhirió a la corriente religiosa conservadora entre fines de 1975 y comienzos de 1976. Destacamos que esta solicitud de vinculación tuvo que ver con supuestos puntuales de los miembros en torno del "imaginario religioso": el conservadorismo fue caracterizado como una opción que podía atraer a los jóvenes y fortalecer su identidad judía, al mismo tiempo que alejarlos de organizaciones políticas nacionales. Pero, tras el asesinato y los secuestros que efectivizaron aquello que habían temido, no hubo por parte de estos sectores reacción alguna. Los sentidos en torno de la condición de institución religiosa continuaron circulando como hasta ese momento. El Ateneo, convertido en una congregación conservadora, permitió que sus miembros tuviesen encuentros semanales en los que realizaban actividades diversas.

Paralelamente, los familiares de las víctimas recurrieron a canales varios a través de los cuales denunciaron las desapariciones de sus allegados. Además, personas cercanas a las víctimas utilizaron las instituciones judías centrales para obtener permisos de inmigración a Israel. Tanto los primeros como los segundos se mantuvieron por fuera de los marcos judíos de Lomas de Zamora. Para ellos, la adhesión del Ateneo a un modelo congregacional religioso no tuvo efecto alguno.

Por lo tanto, sólo para los miembros no "afectados" del Ateneo continuó circulando el imaginario social vinculado con las instituciones

religiosas. Ellos lograron mantener y diversificar los motivos por los cuales recurrir al Ateneo como lugar de encuentro social.

Por último, el análisis de este centro judío nos permitió introducir particularizaciones al estudio de las actitudes de la sociedad civil durante la dictadura. Notamos que la ausencia en el Ateneo de los familiares de las víctimas del terrorismo de Estado, así como también la falta de referencia a los jóvenes asesinados y detenidos-desaparecidos, enuncian un modo particular de relación de estos espacios con el tema. Como señalan diferentes autores, las Fuerzas Armadas lograron segmentar a la población y convertir al "subversivo" en un "otro", sin vínculos familiares y sociales. El caso analizado da cuenta del funcionamiento de este mecanismo. Al mismo tiempo, nos permite notar que, más allá de la desmovilización y neutralización, había instituciones –como la que aquí fue analizada– que permitieron evadir el aislamiento impuesto por el régimen de censura y represión. Se trató de una estructura social que continuó funcionando y dotó a los miembros de espacios en los que desarrollar una vida "normal y corriente".

# Discursos y representaciones en conflicto sobre la actuación de la comunidad judía durante la última dictadura militar: análisis de los *Informes* sobre “los detenidos-desaparecidos de origen judío”, 1984-2007<sup>1</sup>

*Emmanuel N. Kahan*

## Presentación

La sala del auditorio Emilio Mignone, en la sede del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la República Argentina, comenzaba a colmarse lentamente. El 21 de noviembre de 2007 se presentaría, en el ámbito de una agencia estatal, la investigación efectuada por el equipo del Centro de Estudios Sociales de la Delegación de Asociaciones Israelitas de Argentina (CES-DAIA). Aunque no sería la primera vez que el informe cobraba “estado público”, la presentación en ese recinto implicaba el reconocimiento por parte del Estado argentino de la tarea efectuada por los investigadores “comunitarios”.<sup>2</sup>

Entre el público se encontraban “activistas comunitarios”, miembros de la Asociación de Familiares de Desaparecidos Judíos en la Argentina y del Movimiento Judío por los Derechos Humanos, dirigentes de la DAIA, periodistas de diversos medios gráficos, el rabino Daniel Goldman<sup>3</sup> y diversos funcionarios estatales.

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este artículo se publicó en la Revista *Estudios sobre Genocidios*, V. 4, Buenos Aires, Universidad Nacional de Tres de Febrero, 2010.

<sup>2</sup> El entrecorillado indica, de aquí en más, referencias a categorías nativas.

<sup>3</sup> Daniel Goldman es rabino de la comunidad Bet-El, miembro de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos y miembro de la Comisión Provincial por la Memoria de la provincia de Buenos Aires.

Los oradores –el secretario de Derechos Humanos de la Nación, Eduardo Luis Duhalde; la investigadora del CES-DAIA, Marisa Braylan y el vicepresidente de DAIA, Aldo Donzi– realizaron una breve presentación a la que siguieron las palabras de una de las militantes de la Asociación de Familiares, Vera Jarach.

Mientras los miembros de la institución “comunitaria” judía dedicaron su presentación a explicar la metodología de la investigación y las políticas actuales en torno del trato dado por la DAIA al tema de los “desaparecidos judíos”, el funcionario de Estado presentaba el *“Informe sobre la situación de los detenidos desaparecidos judíos durante la última dictadura militar”* desde otra perspectiva. Destacando la investigación de la DAIA en el marco de las “políticas de la memoria” que tuvieron lugar durante la gestión de Néstor Kirchner (2003-2007), Eduardo Luis Duhalde declaraba que:

“(…), creo que con madurez, las autoridades de la DAIA se hacen cargo de un debate existente que yo creo que es aplicable a muchas de las instituciones del país. *En este caso la existencia de este debate muestra que al menos se está debatiendo este tema en ámbitos cercanos a DAIA, mientras en otras instituciones, desgraciadamente, ni siquiera se ha empezado ese debate, que tiene que ver con cuál fue el comportamiento institucional durante la dictadura.* (...) En esto, yo creo que hay que distinguir lo que han sido sectores civiles, que han tenido una colaboración activa con el terrorismo de Estado. Para ellos no cabe ningún tipo de disculpas, que no sea el sometimiento a la justicia como partícipes necesarios o secundarios de los crímenes de lesa humanidad. Eso es una divisoria de aguas. Y después está el otro, que es el de las omisiones: lo que se pudo hacer y no se hizo. Debate difícil. Porque quienes vivimos realmente la circunstancia de la dictadura en su condición de perseguidos sabemos que era muy difícil enfrentarla y al mismo tiempo requería muchas veces actos de heroicidad. Si bien uno saluda y se congratula de quienes fueron capaces de esa heroicidad, no es una exigencia que podamos hacer a todos los ciudadanos, ni siquiera a los que tenían responsabilidades en una institución. Es cierto que quienes necesitaron en ese momento la ayuda, quienes golpearon las puertas de las instituciones y no encontraron esa acogida y esa representatividad que buscaban tienen derecho a plantear este debate y a una crítica profunda. Pero también tenemos que sopesar lo que era vivir bajo la dictadura y la ausencia de garantías para todos. Entonces, yo creo que los debates nunca son negativos si sacamos conclusiones que

sean positivas. Si podemos desglosar la paja del trigo: lo que ha sido colaboración y omisión de diversos hechos, son dos campos absolutamente separados. Y dentro de esto ver quiénes lo hicieron desde la óptica de la falta absoluta de garantías. Pues nos servirá para que en este análisis sobre el pasado podamos asumir una mayor actividad y responsabilidad que signifique una compensación simbólica a lo que no se hizo porque no se pudo o porque no se supo cómo hacer en los años de plomo. Pero a su vez, también, esta imposibilidad de hacer, el riesgo de ese momento nos exalta y nos ilumina a los que lo hicieron. Creo que eso significa, también, rescatar la memoria de los que lo hicieron poniendo en riesgo su propia vida para salvar la vida de los demás".<sup>4</sup> (Las cursivas son nuestras)

La intervención de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación no era la primera iniciativa estatal en torno del "reconocimiento" del trato dado a los "desaparecidos judíos". Durante el año 2007 la Secretaría a cargo de Eduardo Luis Duhalde crearía una "Unidad Especial de Investigación sobre los detenidos-desaparecidos y asesinados pertenecientes a la comunidad judía".<sup>5</sup> En este sentido, el problema de los "detenidos desaparecidos judíos", y el "reconocimiento" por parte de una agencia estatal, evidenciaba el lugar relevante que el tema cobraba en la agenda pública. Sin embargo, no se trataría de la primera vez que el problema acerca del "trato recibido por los judíos" en los centros clandestinos de detención emergía como un tema en consideración.

<sup>4</sup> Palabras pronunciadas por el doctor Eduardo Luis Duhalde durante la presentación del "Informe sobre la situación de los detenidos desaparecidos judíos durante la última dictadura militar", Auditorio Emilio Mignone, Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 21 de noviembre de 2007. Desgravación del investigador.

<sup>5</sup> "Una unidad para investigar la desaparición de los judíos en la dictadura", *Página/12*, 2 de septiembre de 2007. El artículo destaca que en "ese organismo ya existen iniciativas de ese tipo para los niños desaparecidos y los ciudadanos uruguayos y españoles".

No obstante, al anuncio sobre la creación de la *Unidad*, realizada en el marco de la contienda electoral de 2007, no la acompañó un trabajo concreto: la misma no fue creada y las personas que fueron anunciadas como sus integrantes nunca fueron convocadas. No se trataría de la primera vez que el problema acerca del trato recibido por los judíos en los centros clandestinos de detención emergía como un tema en consideración.

El presente trabajo intentará abordar las diversas iniciativas y representaciones en torno de la acción de la Delegación de Asociaciones Israelitas de Argentina (DAIA) que fueran producidas por la institución como forma de considerar lo realizado en torno de la acción en defensa de los individuos judíos que fueran víctimas del terrorismo de Estado. La institución produjo un primer documento en los albores de la transición democrática y un informe posterior en 1999. Los discursos esgrimidos, los debates e impugnaciones suscitadas y la producción de un discurso en pos de elaborar una memoria institucional de la representación política de la comunidad judía serán el centro de una reflexión sobre las formas que adquirió su participación en tanto actores del pasado reciente argentino.<sup>6</sup>

### **Subversión, nazismo y antisemitismo: las iniciativas de la DAIA en torno de la acción en defensa de los judíos víctimas del terrorismo de Estado**

*Los primeros informes, las disidencias y el inicio de una relación conflictiva*

La persecución, el secuestro, la tortura, el asesinato, los enfrentamientos fraguados, el robo de criaturas, la desaparición forzada de personas y el maltrato a familiares de las víctimas fueron las formas que desarrolló el terrorismo de Estado en la Argentina. Una comisión especial, formada por iniciativa del Poder Ejecutivo

<sup>6</sup> No se trata de los únicos informes realizados sobre el caso de los "detenidos-desaparecidos judíos". En el año 1999 se presenta, ante el juez español Baltasar Garzón, el informe producido por la Comisión de Solidaridad con Familiares de Presos y Desaparecidos en la Argentina: "La violación de los derechos humanos de argentinos judíos bajo el régimen militar (1976-1983)". Véase Co.So.Fam, *La violación de los derechos humanos de argentinos judíos bajo el régimen militar (1976-1983)*, Milá, Buenos Aires, 2006.

A su vez, una comisión creada por el Parlamento israelí, en el año 2001, recabó testimonios y tuvo el acceso a documentación de la Cancillería israelí, para evaluar las acciones desplegadas por el Estado de Israel en torno del "salvataje" de judíos perseguidos durante la dictadura militar en la Argentina, durante los años 1976-1983. Véase Archivo DAIA, "Informe de la Comisión Inter-Ministerial para tratar el tema de los desaparecidos judíos durante los años del gobierno militar (1976-1983)", Caja CRD7, Testimonios.



Nacional en los inicios de la transición a la democracia, se encargó de reunir los datos sobre la nómina de los desaparecidos y establecer cuáles fueron las formas que implementó la represión ilegal por parte del Estado durante el mandato de la Junta Militar.

La CONADEP (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas) registró, además de las cifras respecto de la desaparición de personas, las formas de la violencia desatadas por el Estado.<sup>7</sup> En el informe se destacó que los individuos judíos detenidos en centros clandestinos de detención estuvieron expuestos a vejámenes mayores que el resto de las víctimas de la represión y la tortura y que, incluso el hecho de ser judío podía ser decisivo a la hora de determinar la suerte final del detenido. El agravamiento de las torturas sobre estos individuos es explicado en el informe como "contrapartida de una deformación de lo cristiano" entre los integrantes de las fuerzas de seguridad<sup>8</sup>:

"La defensa de Dios y los valores cristianos fue una motivación ideológica simple para que pudiera ser entendida por los represores, hasta en sus más bajos niveles organizativos y culturales. Esta necesaria identificación se hacía para forjar en todo el personal represivo "una moral de combate" y un objetivo tranquilizador de sus conciencias, sin tener la obligación de profundizar las causas y los fines reales por los cuales se perseguía y castigaba, no sólo a una minoría terrorista, sino también a las distintas expresiones políticas, sociales, religiosas, económicas y culturales, con tan horrenda metodología".<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Véase Crenzel, Emilio, *La historia política del Nunca Más. La memoria de las desapariciones en la Argentina.*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2008.

<sup>8</sup> El vínculo entre el cristianismo y las Fuerzas Armadas se selló durante el golpe militar celebrado en 1930, encabezado por el general Uriburu, iniciando una etapa en la que la noción de "argentinidad" trazaría un fuerte vínculo con la adscripción al culto católico, apostólico y romano. Véase Zanata, Loris, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en el origen del peronismo.*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 1996.

Sobre la Iglesia durante la dictadura militar véase Obregón, Martín, *Entre la cruz y la espada. La Iglesia Católica durante los primeros años del "Proceso"*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2005; Mignone, Emilio, *Iglesia y dictadura*, Universidad Nacional de Quilmes y Página/12, Bernal, 1999.

<sup>9</sup> CONADEP, *Nunca Más. Informe de la Comisión sobre la Desaparición de Personas.*, EUDEBA, Buenos Aires, 2001, p. 76.

La particularidad de las formas que adquirió el ensañamiento con individuos judíos mereció una serie de informes, acciones y debates al interior de las instituciones de la colectividad judía, tanto a nivel nacional como internacional. En 1984, mientras la CONADEP realizaba tareas de recolección de testimonios, la DAIA produjo y dio a conocer el "*Informe especial sobre detenidos y desaparecidos judíos, 1976-1983*". En éste se intentaba "esclarecer" a la opinión pública acerca de las acciones desarrolladas por la institución centralizadora de la vida "comunitaria" judía en la Argentina en pos de salvaguardar la situación de los individuos judíos detenidos-desaparecidos. La urgencia por elaborar un documento donde la DAIA pudiese legitimar su accionar contra el terrorismo de Estado era el producto de las acusaciones que sobre ella realizaban los familiares de víctimas de detenidos-desaparecidos y, además, de las sospechas que difundía el periodista Jacobo Timerman, desde los Estados Unidos e Israel, acerca de la inacción y la connivencia de la DAIA con el régimen *de facto*.<sup>10</sup>

El documento describe la situación por la cual los familiares se dirigían a la sede del organismo y establece cuáles eran las condiciones en las que se tomaba nota de las denuncias:

"Las preguntas que la DAIA formulaba a los familiares concurrentes para denunciar los hechos, fueron en síntesis las siguientes:

- 1) ¿Cuál fue la forma de detención o desaparición?
- 2) Si podían indicar las causas imputables probables (en la mayoría de los casos resultaban desconocidas), sin indagar en ningún caso por las filiaciones ideológicas del afectado.
- 3) En todos los casos se consultaba a los familiares si se podía atribuir la detención o desaparición a la condición judía del implicado (a esta requisitoria la respuesta generalizada era negativa)".<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Mochkofsky, Graciela, *Timerman. El periodista que quiso ser parte del poder (1923-1999)*, Debolsillo, Buenos Aires, 2004.

<sup>11</sup> Archivo DAIA, "Informe especial sobre detenidos y desaparecidos judíos 1976-1983. Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas", Caja CDR4, CES, p. 2.

El *Informe* señala que las reuniones con representantes del Estado nacional eran asiduas y que durante el desarrollo de éstas la DAIA solicitaba información respecto del destino de los detenidos judíos. Mientras que la respuesta por parte de los agentes estatales remitía a un estudio de "caso por caso", sólo se informaba sobre aquellos que quedaban a disposición del Poder Ejecutivo Nacional. Dos señalamientos resultan ilustrativos de las consideraciones que la DAIA mantenía sobre los representantes del Estado:

"En 1977 comenzó a establecerse un contacto más fluido, por así decir, con el entonces Ministro del Interior, general Albano Eduardo Harguindeguy, a quien se transmitió la inquietud de la comunidad por distintos actos antisemitas y por la difusión creciente de libelos antijudíos. Es de señalar que en ese alto funcionario la DAIA encontró una actitud receptiva a los reclamos expuestos y una aparente buena disposición a dar soluciones a los mismos. En este sentido, por sendos decretos del Poder Ejecutivo, se dispuso la clausura y secuestro de las publicaciones nazi antisemitas de amplia circulación de las editoriales nazifascistas 'Milicia' y 'Odal'.<sup>12</sup>

"La prueba concreta de que todas esas gestiones irregulares se manejaban al margen de la Policía Federal, quedó patentizada cuando algunos de los liberados, como medida de seguridad elemental, decidían abandonar el país. Los interesados obtenían su pasaporte sin trabas de ninguna índole, habida cuenta que sus prontuarios policiales no registraban antecedentes que los inhabilitaran para obtenerlos, a pesar de su actuación anterior".<sup>13</sup>

Aunque el *Informe* no desconoce las violaciones a los derechos humanos realizadas de forma ilegal por el aparato represivo del Estado nacional, la DAIA considera que los agentes estatales actuaron de "buena fe" frente a los reclamos realizados por el organismo central de la comunidad judía argentina: la clausura de las editoriales nazi-fascistas y también la interdicción de algunos materiales

<sup>12</sup> Archivo DAIA, "Informe ...", *ibid.*, p. 3.

<sup>13</sup> Archivo DAIA, "Informe ...", *ibid.*

antisemitas que se utilizaban en la asignatura de "Formación Moral y Cívica" resultan ejemplos de la condena al antisemitismo por parte del régimen dictatorial.<sup>14</sup>

Por una parte, la DAIA consideraba estar tratando con un régimen "receptivo" a sus demandas, mientras que, por otra, las irregularidades y el antisemitismo del que eran víctimas los individuos judíos detenidos respondía a "gestiones irregulares que se manejaban al margen" de los circuitos burocrático-legales de la gestión estatal. Las formas ilegales bajo las cuales se ejerció la violencia estatal parecieran haber quedado afuera de la posibilidad de acción por parte de los representantes comunitarios, aunque conocieran las situaciones a las que se sometía a los judíos detenidos. Excepto en el caso del secuestro del hijo de quien fuera el presidente de la DAIA, Nehemías Resnizky: después de cuatro días de cautiverio en un centro clandestino de detención, y tras las presiones ejercidas por la DAIA, el joven fue liberado.

Además de las acciones que ya fueron enunciadas, el *Informe* destaca que: 1) la DAIA obtuvo el permiso para que algunos rabinos pudieran visitar a los detenidos judíos "legales" (Shlomo Benhamú, Roberto Graetz y Marshall Meyer, entre otros); 2) se envió un representante comunitario -rabino Roberto Graetz- para participar activamente de la APDH (Asamblea Permanente por los Derechos Humanos); 3) se mantuvieron constantes entrevistas con familiares a los que se asesoró y contuvo. Finalmente, el *Informe* presenta un "Anexo" en el que se adjunta la nómina de 195 casos de personas judías detenidas-desaparecidas y 91 personas que recuperaron su libertad.

El *Informe*, sin embargo, mereció un rápido repudio por parte de los familiares de judíos detenidos-desaparecidos<sup>15</sup> y, en consecuencia, abrió un temprano debate sobre la acción y la omisión

<sup>14</sup> Warszawsky, Paúl, "Régimen militar, Iglesia Católica comunidad judía en la República Argentina", en Senkman, Leonardo y Sznadjer, Mario, *El legado del autoritarismo. Derechos humanos y antisemitismo en la Argentina contemporánea.*, Nuevo Hacer, Buenos Aires, 1995, p. 233.

<sup>15</sup> La misma fue firmada por treinta familiares y contó con la adhesión de miembros de la Comisión de Familiares de Detenidos-Desaparecidos en la Argentina existentes en Israel.

que desarrollaron los dirigentes comunitarios.<sup>16</sup> Las impugnaciones a las que se refería la "Réplica al Informe sobre detenidos y desaparecidos judíos 1976-1983" respondían a tópicos políticos y humanitarios. Respecto de los primeros, se criticaba que en el Informe "no hay un párrafo sobre los medios y fines (del terrorismo de Estado), ni un solo juicio condenatorio a los represores" y, por lo tanto, sabiendo que el terrorismo desatado por el aparato estatal hacía desaparecer gente, entre la que se encontraban individuos judíos, cómo fue posible afirmar "que la vida comunitaria siguió su cauce habitual" en medio de un clima de terror institucionalizado".<sup>17</sup>

La segunda de las posiciones condenatorias hacia el informe es producto de la propia experiencia de los familiares que concurrían a la sede de la DAIA para solicitar ayuda:

"Esa esperada solidaridad nunca fue nada más que aparente, ya que varios de los firmantes de esta Réplica sufrimos el agravio, por parte de funcionarios perfectamente individualizados de la DAIA, de ser recibidos con citas postergadas, atendidos en pasillos, con tiempo insuficiente para escucharnos luego de hacernos sufrir largas esperas, sin muestras de preocupación sobre el tema angustiante que nos traía, en forma displicente, con marcado desinterés y deslizando opiniones peyorativas o descalificatorias sobre la 'condición de judíos' de los desaparecidos".<sup>18</sup>

La Réplica de los familiares apuntaba a aquellos lugares oscuros del Informe de la DAIA: el posicionamiento político frente al terrorismo de Estado y la recepción de las denuncias efectuadas por los familiares. En última instancia, la indignación frente al Informe

<sup>16</sup> No se trató de la única confrontación entre los familiares de "detenidos-desaparecidos judíos" y diversos dirigentes comunitarios o israelíes. Como señala Laura Schenquer, durante los primeros años de la transición democrática, se produjeron diversas confrontaciones entre estos sectores. Véase Schenquer, Laura, "Inicios de una disputa por la memoria de los detenidos-desaparecidos judíos", trabajo presentado en el marco del Seminario "Memorias Sociales: construcciónes y sentidos", a cargo de Elizabeth Jelin y Susana Kaufman, IDES, 2007.

<sup>17</sup> "Réplica al Informe sobre detenidos y desaparecidos judíos 1976-1983", 1984, en Senkman, Leonardo, *El antisemitismo en la Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1989, p. 422.

<sup>18</sup> "Réplica al Informe...", *ibid.*, p. 430.

se enraizaba en que pretendía hacer aparecer a los dirigentes "comunitarios" como "paladines de la defensa de los derechos humanos", cuando éstos, según los familiares, habían ayudado con su silencio al desarrollo de la actividad del terrorismo de Estado.

El debate abierto por los familiares se profundizó con una serie de trabajos que intentaban abordar las acciones que desarrollaron las instituciones nacionales e internacionales de la comunidad judía en pos de la denuncia de las atrocidades y vejaciones a las que eran sometidos los individuos judíos detenidos en Centros Clandestinos de Detención (CCD). Un temprano artículo de Ignacio Klich<sup>19</sup> sobre la actuación de la DAIA durante el autodenominado Proceso de Reorganización Nacional es el puntal de los análisis socio-históricos al respecto. Dos preguntas guían su abordaje: "¿Por qué la gran mayoría de los familiares de víctimas judías evitó informar de sus tragedias a la institución representativa de todos los judíos del país? ¿Qué hizo la DAIA en el tema desaparecidos y detenidos, sea localmente o en el extranjero?"<sup>20</sup>

Mientras que la primera de las consideraciones podría responderse a través de lo señalado por los familiares en la *Réplica*<sup>21</sup>, Klich señala que la DAIA mantuvo una política de silenciamiento de las denuncias realizadas por organismos como el American Jewish Comittee o la Anti-Difamation League de la B'nai B'rith (am-

<sup>19</sup> Klich, Ignacio, "Política comunitaria durante las Juntas Militares: la DAIA durante el Proceso de Reorganización Militar", en Senkman, Leonardo (comp.), *El antisemitismo en la Argentina*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1989.

<sup>20</sup> Klich, "Política comunitaria...", *ibid.*, p. 278.

<sup>21</sup> Los familiares señalan la desidia y displicencia con las que eran atendidas sus demandas. Sin embargo, Klich no se pregunta respecto del vínculo o grado de identificación que esos jóvenes, o sus familias, tenían con las instituciones de la "comunidad judía organizada". En este sentido, se puede señalar, a la vez que alentar futuras investigaciones, que tanto los *Informes*, como la *Réplica* y algunos trabajos de investigación han tendido a identificar unívocamente el lazo entre "detenido-desaparecido judío" y la identificación étnica de los detenidos-desaparecido.

Si bien, como señalaba el Informe CONADEP, la "identificación" del carácter judío por parte de los represores resultaba un agravante en el trato que el detenido recibiría en el Centro Clandestino de Detención, podría constituir una variable a considerar por los investigadores que algunos de los jóvenes detenidos-desaparecidos, y sus familias, no tenían ningún vínculo o, incluso, rechazaran la identificación con lo "judío".

bas organizaciones recriminaron a la dictadura militar su carácter antisemita, buscando establecer una condena en el plano internacional). Por el contrario, "la DAIA trató de crear la impresión de que el antisemitismo era ajeno a la dictadura militar, y que los ataques a los judíos que podía reconocer en privado eran realizados por "los nazis" infiltrados en las fuerzas de seguridad".<sup>22</sup> Esta perspectiva la confirman algunos estudios que abordaron la acción desarrollada en pos de la ayuda a los judíos perseguidos por la dictadura militar argentina por parte de organismos comunitarios internacionales y el Estado de Israel.<sup>23</sup>

Si bien el *Informe* intentaba mostrar a la opinión pública las acciones desplegadas por la DAIA en torno de la defensa de los judíos que se encontraban detenidos-desaparecidos, los documentos presentados por los organismos de familiares de víctimas del terrorismo de Estado resultaban condenatorios. En este sentido, muestra Armony, la DAIA firmó, en 1978, una solicitud, junto a otras 300 asociaciones civiles, "contra aquellos que intentaban distorsionar la imagen del país desde el exterior". El autor señala que este tipo de acciones muestran cómo algunos sectores de la ciudadanía otorgaron su apoyo explícito a la "campaña antisubversiva" de las fuerzas armadas debido a la idea de orden que éstas promovían y que la sociedad ansiaba desde la radicalización de la violencia política que había tenido lugar a mediados de la década del '70.<sup>24</sup>

Las palabras pronunciadas por el Presidente de la DAIA, Nehemías Resnizky, ante la Asamblea que volvió a otorgarle el

<sup>22</sup> Klich, "Política comunitaria...", *op. cit.*, p. 286.

<sup>23</sup> Véase Barromi, Joel, "Israel frente a la dictadura militar argentina. El episodio de Córdoba y el caso Timerman", en Senkman, Leonardo y Sznadger, Mario, *El legado del autoritarismo. Derechos humanos y antisemitismo en la Argentina contemporánea*, Nuevo Hacer, Buenos Aires, 1995; Mirelman, Victor, "Las organizaciones internacionales judías ante la represión y el antisemitismo en la Argentina", en Senkman y Sznadger, *El legado del...*, *ibid.*; Senkman, Leonrado "Israel y el rescate de las víctimas de la represión", en Senkman y Sznadger, *El legado del...*, *ibid.*

<sup>24</sup> Armony, Ariel, "Mejor no hablar de ciertas cosas. Responsabilidad social y terrorismo de Estado en Argentina", en *Revista Textos para pensar la realidad*, Año 3, N° 6, 2004, p. 16.

La solicitud firmada por la DAIA ocurre en momentos que el gobierno dictatorial denunciaba las campañas que tenían lugar en diversos países criticando las violaciones a los derechos humanos y convocando a un "boicot" para que no participaran los equipos de fútbol en el Mundial que tendría lugar en la Argentina.

mandato por el bienio 1978-1980, parecieran ser esclarecedoras de esta hipótesis:

"Hemos triunfado en nuestro objetivo de preservar el normal desarrollo de la vida judía en sus diversas manifestaciones: educativa, religiosa, cultural, etc. Éste ha sido siempre nuestro objetivo principal. No existe restricción alguna sobre la vida judía y la actividad sionista en la Argentina. [...] Hemos reaccionado siempre ante cada ataque a la dignidad y la seguridad judías, ajustando nuestra respuesta a la cambiante situación política. [...] En las diversas etapas críticas del desarrollo político de nuestro país hemos evitado servir a intereses ajenos a aquellos específicamente relevantes a la comunidad judía. [...] Hemos resistido exitosamente los esfuerzos de nuestros enemigos por aislarnos y presentarnos como cuerpo extraño en nuestro país... Tomando en cuenta los acuciantes problemas nacionales, y el hecho de que la prioridad suprema es la lucha contra la subversión, no ha sido logro menor interesar al gobierno y a la opinión pública en la cuestión del antisemitismo y la propaganda nazi. Ello fue posible gracias a los estrechos contactos que mantenemos con diversos sectores de la sociedad, y en particular de las Fuerzas Armadas..."<sup>25</sup>

### **La revisión de lo actuado: un nuevo informe y últimas iniciativas**

Catorce años después de la entrega del *Informe*, tras la apertura de los debates acerca de lo acontecido durante la dictadura militar y el conocimiento acerca de las formas que adquirió el terrorismo de Estado en la Argentina, el Centro de Estudios Sociales de la DAIA inició un proyecto de investigación en el que intentó abordar la situación de los detenidos-desaparecidos judíos. Parte de este segundo *Informe* fue entregado en 1999 al juez español Baltasar Garzón. El mismo inscribe al terrorismo de Estado argentino dentro de

<sup>25</sup> "Discurso del doctor Nehemías Resnizky ante la Asamblea de la DAIA, que lo reeligió como presidente para el bienio 1978-1980", en Senkman, Leonardo (comp.), *El antisemitismo en la Argentina*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1989, pp. 399-400.



las *prácticas genocidas*<sup>26</sup> reconocidas por el derecho internacional, dado el nivel de sistematicidad y planificación con que una organización centralizada de poder decide eliminar a una fracción determinada de la población. La opción conceptual permite a los investigadores del CES-DAIA emparentar la dictadura militar con el nazismo.

En esta oportunidad, el *Informe* pretende destacar el carácter antisemita del régimen militar y sus consecuencias en el trato a los judíos detenidos en los CCD. Uno de los puntos para indicar esta particularidad del régimen refiere al "trato especial" brindado a los judíos durante la dictadura militar. Éste es dividido, a los fines analíticos, en 5 tipos:

- a) Acciones antisemitas en el momento del secuestro o detención;
- b) Formas específicas de tortura y humillación a judíos durante su permanencia en los campos de concentración;
- c) Utilización de lenguaje, fraseología o simbología nazi;
- d) Interrogatorios "especiales" a judíos;
- e) Apoderamiento ilícito de bienes: extorsión".<sup>27</sup>

Sobre los puntos a) y b), aunque con más y nueva documentación, se repiten las formulaciones que ya hiciese la CONADEP. Pero el caso de *la utilización de lenguaje, fraseología y simbología nazi* sirve a fines del *Informe* para señalar que:

"Queda claro, entonces, que no se trataba de un <exceso> particular de algún represor, sino de una concepción y una práctica institucionalizadas dentro de las fuerzas de seguridad actuantes en aquellos años".<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Uno de los miembros del equipo de investigación fue Daniel Feierstein, quien publicó, *a posteriori*, un trabajo donde definía la noción de *prácticas sociales genocidas* como "aquella tecnología de poder cuyo objetivo radica en la destrucción de las relaciones sociales de autonomía y cooperación y de la identidad de una sociedad, por medio del aniquilamiento de una fracción relevante de dicha sociedad y del uso del terror, producto del aniquilamiento para el establecimiento de nuevas relaciones sociales y modelos identitarios". Ver Feierstein, Daniel, *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, p. 83.

<sup>27</sup> CES-DAIA, "Informe sobre la situación de los detenidos-desaparecidos judíos durante el genocidio perpetrado en la Argentina", en *Revista Índice*, N° 20, Buenos Aires, CES-DAIA, 2000, p. 305.

<sup>28</sup> CES-DAIA, "Informe sobre la situación de...", op. cit., p. 309.

En esta oportunidad la DAIA, a diferencia de aquel *Informe* de 1984, presenta la represión y las vejaciones a las que eran sometidos los detenidos judíos como prácticas antisemitas sistemáticas e institucionalizadas. En el caso de los interrogatorios, los investigadores se sirven de diversos testimonios para expresar que las preguntas realizadas en torno del "sionismo", la "comprensión del idisch", el "Plan Andinia", las características de las instituciones judías, entre otras, "dejan en claro la existencia de un plan sistemático, dirigido a llevar a cabo tareas de inteligencia sobre las comunidades judías y sobre las personas de procedencia judía".<sup>29</sup>

El otro punto a destacar en pos de reseñar el carácter antisemita del gobierno militar es la sobre-representación de individuos judíos detenidos-desaparecidos. De aquella primera nómina, entregada por la DAIA en 1984 y que contenía el nombre de 195 personas, el último *Informe* señala que alrededor de 1300 es el número de las víctimas judías. La sobre-representación es producto de la comparación del porcentaje de la cantidad de judíos que forman parte de la población argentina durante el período dictatorial —entre el 0,8 y 1,2 %— y las estimaciones porcentuales de las víctimas judías sobre el total de los detenidos-desaparecidos, alrededor del 5%.<sup>30</sup>

El tono general del *Informe* se sostiene sobre la siguiente premisa: "Queda claro, entonces que, si bien la figura del judío no era la figura central perseguida en aquel momento por los represores, constituía, sin duda alguna, una "víctima especial" particularmente expuesta al accionar represivo".<sup>31</sup> Aunque el giro interpretativo resalte la identificación de la dictadura militar con el régimen nazi:

"Resulta francamente sorprendente contrastar la metodología del genocidio desplegado por el nazismo con la metodología del genocidio en Argentina: en ambos casos, se buscó el ocultamiento de los cuerpos, la negación del nombre de las víctimas, la despersonalización durante el tiempo de la detención, la búsqueda de deshumanizar y degradar a las víctimas, el intento por 'quebrar' sus últimas resistencias físicas, psíquicas y morales como

<sup>29</sup> CES-DAIA, "Informe sobre la situación de...", *ibid.*, p. 311.

<sup>30</sup> CES-DAIA, "Informe sobre la situación de...", *ibid.*, p. 313.

<sup>31</sup> CES-DAIA, "Informe sobre la situación de...", *ibid.*, p. 312.

requisito para su destrucción. Pero esta apropiación de las prácticas del nazismo no sólo se observa en las características implícitas de la operatoria sino en la explicitación verbal o simbólica de esta apropiación. Los numerosos testimonios sobre la presencia de esvásticas en algunas salas de tortura o centros de detención, la autoadjudicación de identidad 'nazi' por parte de muchos represores, la constante referencia a los campos de exterminio nazis por parte de quienes reproducían sus prácticas, no hacen más que reafirmar que esta apropiación fue absolutamente intencional y explícita".<sup>32</sup>

La homologación de la experiencia de los judíos durante el nazismo a la de los individuos "detenidos-desaparecidos de origen judío" durante la última dictadura militar refuerza la ligazón de éstos -los judíos- como víctimas sensibles en tiempos de persecución por parte del Estado. No obstante, el *Informe* no distingue las diferencias entre las políticas de exterminio de carácter "racial" y las persecuciones y represión por el carácter "político" de los sujetos. Aunque, a diferencia del primer *Informe*, este último reconoce el carácter antisemita generalizado del trato que recibían los detenidos-desaparecidos de origen judío e incrementa la nómina de las víctimas.

A su vez, la iniciativa que tuviera lugar para poder entregar un informe a la justicia española permitió la reapertura del debate público -sobre todo entre diversos actores con distinto grado de institucionalización en la "comunidad" judía- acerca del rol de la DAIA durante la última dictadura militar. Esta nueva puesta en escena habilitó la concreción de nuevas iniciativas que confluían -al menos hasta el momento- en los actos públicos de los que participarían los funcionarios del Estado nacional hacia fines del año 2007.

Como resultado del nuevo proyecto de investigación del CES, la DAIA crea, en el año 2001, una *Comisión para el estudio y análisis del rol de la institución durante el período 1976-1983*.<sup>33</sup> Producto del

<sup>32</sup> CES-DAIA, "Informe sobre la situación de...", *ibid.*, p. 316.

<sup>33</sup> La Comisión se conformó el 12 de julio del 2001 y fue integrada por el presidente de la DAIA, Dr. José Hercman, y "distinguidos intelectuales": Gregorio Klimovsky, Marcos Aguinis, Manuel Tenenbaum, Tova Schwartzman, Diana Sperling, Bernardo Klisberg, Leopoldo Schiffrin, Natán Lerner, Leonardo Senkman y Daniel Colodenco.

trabajo de recopilación documental se constituyó un "Archivo histórico sobre el rol de la DAIA frente a la dictadura militar, 1976-1983".<sup>34</sup> El profesor Haim Avni señala, en el informe que presenta el "Inventario del Archivo", una serie de "recomendaciones" que deberían considerarse a los fines de la creación de este acervo documental. Entre los puntos se destacan tres potencialidades y una limitación de la tarea propuesta. Entre las primeras se reconocen: 1) realizar un esfuerzo sistemático para la recolección de documentación sobre el período, 2) reconocer a la DAIA como el organismo adecuado para llevar adelante el proyecto- por su reconocimiento nacional e internacional- y 3) que la documentación se encuentre disponible para la consulta pública.

A posteriori, una observación del profesor Avni advierte:

"Por otra parte excluí de mis sugerencias la posibilidad de que los investigadores del CES estén encargados de la preparación de un estudio propio sobre las actividades de la DAIA y de otras instituciones comunitarias judías referentes a los crímenes del Gobierno Militar del 'Proceso'. Un tal estudio (sic), para ser serio y adecuadamente documentado deberá basarse de todos modos en la amplia documentación arriba mencionada, pero, a pesar de todo este esfuerzo académico, aun cuando esté propiamente guiado por el Comité Académico de la DAIA, no escapará a las dudas y las críticas en cuanto a su imparcialidad. Por el contrario, el propuesto proyecto de Acervo Documental podrá apelar a la colaboración de estos mismos críticos, a la par con todos los demás del gran público, dejando a su disposición la posibilidad de elaborar sus propios estudios".<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Como se propone en la introducción del "Inventario del Archivo", las fuentes que constituyen su acervo provienen de los medios gráficos, nacionales, internacionales, de la prensa judía local, documentos desclasificados del Departamento de Estado Americano, del Centro de Estudios Legales y Sociales, y material obrante en el Seminario Rabínico de Buenos Aires. CES-DAIA, *Inventario del archivo histórico sobre el rol de la DAIA frente a la dictadura militar, 1976-1983*, CES-DAIA, Buenos Aires, s/f, p. 6.

<sup>35</sup> CES-DAIA, *Inventario del archivo histórico sobre...*, op. cit., p. 12.

No obstante, los "investigadores principales" del CES habían elaborado una serie de consideraciones sobre la actuación de la DAIA que eran presentadas en la investigación sobre el rol de la institución. El capítulo tres de la versión mimeográfica del *Informe* posee un apartado donde se consideran las "Actitudes y actuaciones de la DAIA durante el período 1976-1983 ante las denuncias sobre la detención y/o desaparición de judíos". Allí se establece, a partir del análisis del *Informe* de 1984, la *Réplica* de los familiares y las denuncias presentadas por familiares de detenidos-desaparecidos judíos a diversos organismos nacionales e internacionales, que la acción desarrollada por la DAIA tuvo "una actitud evasiva e indiferente" ante la demanda de los familiares.

"En la documentación se mencionan algunas actuaciones institucionales ante las autoridades militares pero en general los testimonios resaltan el limitado rol desplegado por la institución. Éstas estaban orientadas a la presentación de listados de detenidos-desaparecidos, las declaraciones ante los organismos internacionales, el apoyo espiritual a los detenidos judíos en las cárceles y algunas declaraciones internas. Sin embargo, ante la demanda concreta de los familiares de detenidos-desaparecidos, la institución de aquellos años tuvo en muchos casos una actitud evasiva o indiferente. Basta con señalar que la primera presentación oficial se realizó recién en 1979. Se negaba la cobertura legal necesaria, se dudaba de la condición judía del detenido-desaparecido y generalmente se consideraban estos reclamos como cuestiones de 'carácter político' ajenas a la misión institucional".<sup>36</sup>

A su vez, entre las consideraciones se destacaba que la DAIA contó con posicionamientos públicos ambiguos frente a las políticas de la dictadura militar:

"Respecto de las declaraciones públicas, surgen posiciones que podrían expresar algunas contradicciones. Por un lado, se realizaron

<sup>36</sup> Archivo DAIA, "Evaluaciones preliminares y propuesta de trabajo del Centro de Estudios Sociales - DAIA", elaborado por Dra. Marisa Braylan, Lic. Daniel Feierstein, M. A. Adrián Jmelniczky y profesor Miguel Galante, sin fecha, sin datos (mimeo).

críticas en algunos marcos y foros internacionales denunciando las violaciones a los derechos humanos, y por el otro, surgían expresiones condescendientes con el gobierno de facto. En esta segunda dirección podríamos señalar las declaraciones del Presidente Nehemías Resnizky en la sesión plenaria del 17-11-77, refiriéndose a un proyecto del P.E.N sobre represión a la instigación al odio racial, quien afirmó: 'esta presentación fue un aporte positivo a la imagen de nuestro país'. Con similar orientación, Mario Gorenstein durante el período que ejerció la Presidencia de la institución, sostuvo que 'los actos antisemitas eran esporádicos en la Argentina'.<sup>37</sup>

Sin embargo, atendiendo a las sugerencias expresadas por Avni, las consideraciones realizadas por los "investigadores principales" nunca se hicieron públicas. Si bien el *Informe* ha sido presentado en sucesivas oportunidades<sup>38</sup>, las observaciones sobre el "rol de la DAIA" realizadas por el equipo de investigadores de la institución han permanecido en reserva. No obstante, las versiones originales del proyecto de investigación pueden encontrarse en el "*Archivo histórico sobre el rol de la DAIA frente a la dictadura militar, 1976-1983*".

Otra de las iniciativas resultantes del proceso de apertura del debate acerca del rol de la DAIA durante la dictadura militar fue la entrega del "*Premio DAIA en reconocimiento a instituciones destacadas en impulsar la defensa de los Derechos Humanos*" a una serie de organismos de reconocida trayectoria pública. El 31 de agosto del 2005 recibirían el reconocimiento miembros de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, la B'nai B'rith Argentina, la Fundación Poder Ciudadano y el Movimiento Judío por los Derechos Humanos. Quien recibiría el galardón por este último organismo, Pedro Resels, rechazaría el premio condenando la falta de "una pública, sincera y profunda autocrítica".<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Archivo DAIA, "Evaluaciones preliminares y...", *ibid.*

<sup>38</sup> La primera versión se editó en el N° 20 de la Revista *Índice*. Una versión definitiva se publicó durante el año 2007, cuando en la presentación hizo uso de la palabra el doctor Eduardo Luis Duhalde.

<sup>39</sup> Lipis, Guillermo, "¿Ingenuos o maquiavelos de 70 años?", en *Nueva Sión*, 1 de septiembre de 2005.

La noticia sobre la negativa de Pedro Resels aparecería entre las páginas de un importante semanario de la prensa comunitaria, *Nueva Sión*.<sup>40</sup> El redactor del artículo tomaba posición en el debate sobre el rol de la DAIA durante la dictadura y, enfáticamente, acerca de las actuales acciones y prácticas que la institución de la "comunidad" judía produce en torno de su quehacer durante el terrorismo de Estado. Guillermo Lipis presentará el relato sobre lo acontecido durante el acto caracterizando quiénes son los contendientes:

"La historia no es nueva, en todo caso se trata de otro capítulo entre dos sectores antagónicos de la comunidad que volvieron a demostrar una manifiesta imposibilidad de diálogo y comprensión. Unos, la DAIA, tratando de ocultar maquiavélicamente la falta de autocrítica respecto de la actuación de sus dirigentes durante la dictadura; y otros, el MJDH, no resignando las banderas históricas de su lucha, a pesar de las serias diferencias internas entre sus máximos dirigentes".<sup>41</sup>

No obstante, en el mismo periódico pueden encontrarse una serie de intervenciones promovidas por los dirigentes de las organizaciones centralizadoras de la vida judía, que tendían a poner en un lugar destacado de la agenda de conmemoraciones la cuestión de los "detenidos-desaparecidos judíos". Durante el año 2004, por ejemplo, se instaló una placa que recuerda a los "desaparecidos judíos" en la Argentina<sup>42</sup>; la DAIA otorgó el premio en reconocimiento a instituciones destacadas en impulsar la defensa de los Derechos

<sup>40</sup> Resulta interesante destacar que para el articulista la noticia no tuvo su "justa repercusión" ya que la negativa de Resels no alcanzó estado público en los medios de gran alcance. "¿Por qué lo aceptaron si sabían que iban a rechazarlo?", consultó *Nueva Sión* a una fuente del Movimiento. Porque si lo aceptáramos, ¿dónde íbamos a decir lo que dijimos? Y la fuente tenía razón. A tal punto tenía razón que ni siquiera el periódico *Página 12*, bastión defensor de los Derechos Humanos en mejores épocas del periódico (pero aún vinculado a Fernando Sokolowicz, co fundador del MJDH) le dio centimetrage destacado al episodio". Véase Lipis, "¿Ingenuos o...?", *ibid.*

No obstante, el periódico *Página 12* dedicó un artículo al rechazo del premio. Véase Kollman, Raúl, "Cuentas no saldadas", *Página 12*, 3 de septiembre de 2005.

<sup>41</sup> Véase Lipis, "¿Ingenuos o...?", *op. cit.*

<sup>42</sup> "28 años para un reconocimiento oficial. AMIA con los familiares de desaparecidos judíos", *Nueva Sión*, 24 de marzo de 2004.

Humanos a Rosa Roisinblit, de Abuelas de Plaza de Mayo;<sup>43</sup> y se realizó el primer homenaje a los "detenidos-desaparecidos judíos".<sup>44</sup> Incluso, durante el desarrollo de este último acto, se hicieron presentes una apreciable cantidad de personalidades que otorgaban reconocimiento público a, por un lado, la cuestión de los "detenidos-desaparecidos judíos" y, por el otro, las iniciativas llevadas a cabo por la dirigencia "comunitaria".<sup>45</sup>

Estas prácticas, tendientes a reactualizar las "formas de la memoria" acerca del pasado reciente y, a su vez, resignificar las acciones desplegadas por las instituciones durante el período dictatorial, se incrementaron durante los años posteriores. En el año 2005, por ejemplo, volvió a realizarse el acto de recordación a los desaparecidos judíos en el edificio de la AMIA- donde también se encuentran las oficinas de la DAIA.<sup>46</sup> Durante el 2006, al conmemorarse los treinta años del golpe militar, una serie de declaraciones, homenajes e intervenciones urbanas se suscitaron en el seno de las instituciones y organizaciones de la "comunidad" judía.<sup>47</sup> Hacia fines del 2007, se realizó un nuevo acto en homenaje a los "desaparecidos de origen judío" en la sede de la AMIA<sup>48</sup>, se presentó el "*Informe sobre la situación de los detenidos-desaparecidos judíos durante el genocidio perpetrado en la*

<sup>43</sup> Lipis, Guillermo, "Premiaron a "Abuelas de Plaza de Mayo" pero no presentan el informe de la Comisión de análisis de sus acciones durante la dictadura", *Nueva Sión*, 13 de julio de 2004.

<sup>44</sup> Lichtman, Bárbara, "Tardío, pero justo", *Nueva Sión*, 8 de diciembre de 2004.

<sup>45</sup> Estuvieron presentes el Presidente de la Nación, Néstor Kirchner, la senadora Cristina Fernández, el músico León Gieco, Ernesto Sábató, Daniel Filmus, Felipe Solá, Carlos Kunkel, Jorge Taiana, Eduardo Luis Duhalde, José Nun, Estela de Carlotto y el embajador israelí, Rafael Eldad. Ver Lichtman, "Tardío, pero...", *ibid.*

<sup>46</sup> "Homenaje comunitario. Desaparecidos argentinos de origen judío", *Nueva Sión*, 8 de diciembre de 2005.

<sup>47</sup> Véase Kitzis, Laura, "Vencidos pero no olvidados", *Nueva Sión*, 22 de marzo de 2006; Asociación de Familiares de Desaparecidos Judíos en Argentina, "Resignificar el pasado para construir el futuro", *Nueva Sión*, 22 de marzo de 2007; "Homenaje de la AMIA", *Nueva Sión*, 22 de marzo de 2006; "La República sigue herida", *Nueva Sión*, 12 de abril de 2006; Guterman, Tulio, "Recuerdan a Gregorio "Guyo" Sember", *Nueva Sión*, 22 de mayo de 2006; "Homenaje en el Parque Indoamericano", *Nueva Sión*, 3 de octubre de 2006; Goldman, Daniel, "Demonios", *Nueva Sión*, 8 de diciembre de 2006.

<sup>48</sup> "Continúa el reclamo por justicia", *Nueva Sión*, 7 de diciembre de 2007.



Argentina, 1976-1983"<sup>49</sup> –que tuviera lugar el 21 de noviembre del 2007 en el Auditorio Emilio Mignone– y se inauguró una escultura “a la memoria de las víctimas judías de la dictadura militar en la Argentina” en el Cementerio Israelita de la Tablada.<sup>50</sup>

Durante el desarrollo de este último acto, Luis Eduardo Duhalde destacó, en sintonía con el *Informe* del CES-DAIA, que:

“La memoria de las víctimas judías de la dictadura, se hermana con las víctimas de la Shoá (Holocausto), con las de la Embajada de Israel en Buenos Aires y la AMIA, como expresiones brutales de un antisemitismo que nos obliga a todos los argentinos a la lucha por evidenciarlo y erradicarlo definitivamente”.<sup>51</sup>

Las disputas por la forma que adquiriría la “recordación de los detenidos-desaparecidos judíos” cerraría, hacia fines del año 2007, con una serie de actos en las que un funcionario del Estado- cuya legitimidad pública en la defensa de los derechos humanos es reconocible- consideraría positiva la revisión de lo actuado encarada por los dirigentes de la DAIA y, también, emparentaría la experiencia de los judíos muertos durante el Holocausto con los “detenidos-desaparecidos judíos” durante la última dictadura militar.<sup>52</sup> En el panteón de los recuerdos, en el Cementerio Israelita

<sup>49</sup> Véase Lipis, Guillermo, “Nunca más indiferencia, nunca más pasividad”, *Nueva Sión*, 22 de noviembre de 2007.

<sup>50</sup> Lipis, Guillermo, “Somos aquello que recordamos”, *Nueva Sión*, 3 de diciembre de 2007. En el acto de inauguración del monumento estuvo presente, al igual que en la presentación del informe del CES-DAIA, el secretario de Derechos Humanos de la Nación, Eduardo Luis Duhalde. Durante su alocución el funcionario emparentó las “políticas de la memoria” –un estandarte de la gestión kirchnerista– con “el papel que ha ejercido la memoria en la historia del pueblo de Israel”. De esta forma, como observamos anteriormente, la presencia de un alto funcionario del Estado jerarquizaba el acto dándole reconocimiento público a la cuestión de los “detenidos-desaparecidos judíos” y a los organizadores del evento. Véase, Lipis, “Somos aquello...”, *ibid.*; “Acto en recordatorio a desaparecidos judíos”, *Página 12*, 2 de diciembre de 2007; “Homenaje a las víctimas judías”, *Página 12*, 3 de diciembre de 2007.

<sup>51</sup> “Acto en recordatorio...”, *ibid.*

<sup>52</sup> Asimismo, la simbiosis o la puesta en relación de las desapariciones en la Argentina con la Shoá y el atentado a la AMIA se verifican también en el Parque de la Memoria donde los tres espacios para el recuerdo conjugan a las primeras –los desaparecidos–, con los “justos entre las naciones” y a las víctimas de los atentados a la Embajada de Israel (1992) y la AMIA (1994).

la Tablada, se podría observar la escultura de Ernesto Pesce entre las dedicadas a las víctimas de los atentados a la Embajada de Israel en Buenos Aires y la sede de la AMIA.

### **Conflicto, memoria y víctimas: algunas consideraciones finales**

El presente trabajo intentó abordar los discursos y representaciones sobre los "detenidos-desaparecidos judíos" y la actuación de la DAIA en torno de éstos, a partir de dos *Informes* producidos por la misma institución, la *Réplica* de los familiares de "detenidos-desaparecidos de origen judío" y una serie de actos conmemorativos que tuvieron lugar entre 2004 y 2007. Más allá de todo juicio, el análisis intenta comprender cuáles son las particularidades de cada uno de ellos en relación con el contexto y las perspectivas de los actores. Aunque la reflexión es un tanto magra, pues no hay muchos trabajos realizados sobre la particularidad del "caso judío" durante la dictadura militar, exceptuando los trabajos que aquí fueron citados.

El "*Informe especial sobre detenidos y desaparecidos judíos, 1976-1983*", presentado en 1984, resalta la acción de la DAIA en torno de la cuestión de los "judíos detenidos-desaparecidos" y cuáles fueron las acciones desarrolladas para conservar el funcionamiento de la vida institucional judía en el país. El acento fue puesto, particularmente, en destacar públicamente el papel activo de la DAIA durante el período. El mismo se produce en los tiempos en que la CONADEP realizaba sus investigaciones sobre las características que había adquirido el terrorismo de Estado y, en consecuencia, puede notarse una lógica institucional, por parte de la DAIA, de sumarse a estos nuevos aires.<sup>53</sup>

Al destacar la DAIA su rol activo frente a la sociedad civil e internacional, se estableció un conflicto con los familiares de las víctimas y otras organizaciones "comunitarias" que derivó en la

<sup>53</sup> Incluso Klich señala, a manera de crítica, que el *Informe* no se dirigió a los familiares de las víctimas, sino a la Comisión Investigadora y otros organismos de gobierno y de la sociedad civil. Véase Klich, "Política comunitaria...", *op. cit.*, p. 278.

publicación de algunas solicitadas y los primeros trabajos de investigación. Mientras que unos daban testimonio de la desatención de la que fueron objeto, otros ponían en cuestión el relato acerca del compromiso institucional con la defensa de los derechos humanos de las víctimas judías del terrorismo de Estado.

Pero, como advierten los familiares de las víctimas, no hay una condena explícita a la dictadura militar en el primer *Informe* presentado por la DAIA. Por el contrario, el segundo *Informe* pone en el centro de la descripción del rasgo más salvaje de la represión ilegal, llegando a equipararla con las formas despersonalizadas y deshumanizadoras de la muerte administrada por el Estado y cuyo cenit fue el exterminio nazi. Pero esta descripción, que sirve a los fines condenatorios de la dictadura militar, se realiza sin hacer mención alguna a lo actuado por la DAIA durante el período. ¿Por qué la acción de la DAIA es representada como activa en el primer *Informe* y silenciada, tras las críticas, en el segundo?

La respuesta no parecería ser fácil. Los quince años que distan entre uno y otro *Informe* posibilitaron una reconstrucción más sistemática de lo acontecido. Esa reconstrucción, por parte de los "investigadores principales", puede ser comprendida como aquello que Michael Pollak denomina *trabajo de encuadramiento* de la memoria.<sup>54</sup> Entendiendo a la memoria como una operación colectiva sobre los acontecimientos y las interpretaciones del pasado que se quiere salvaguardar, integrándolos en modos de definir y reforzar, de manera más o menos consciente, lazos de pertenencia y fronteras sociales entre diversos colectivos sociales.<sup>55</sup>

Como pudimos observar en el desarrollo del trabajo, la tarea de *encuadramiento* necesita de "actores profesionalizados, profesionales de tal o cual organización de la que son miembros".<sup>56</sup> Para nuestro caso, el *Informe* producido por los miembros del CES, en 1999, permite resignificar las consideraciones acerca de la condición de "víctimas" y lo acontecido con los "detenidos-desaparecidos

<sup>54</sup> Pollak, Michael, "Memoria, olvido, silencio", en Pollack, Michael, *Memoria, olvido, silencio.*, La Plata, Editorial Al Margen, 2006, pp. 25-29.

<sup>55</sup> Pollak, "Memoria, olvido,....", *ibid.*, p. 25.

<sup>56</sup> Pollak, "Memoria, olvido,....", *op. cit.*, p. 26.

judíos" durante la última dictadura militar. Más afín a los enunciados formulados en la *Réplica* por la Asociación de Familiares de Desaparecidos Judíos, las representaciones y la condena en torno del terrorismo de Estado ocuparán el centro de la narrativa.

Sin embargo, las prácticas y acciones llevadas a cabo por los dirigentes de la DAIA durante el período dictatorial continuaron silenciadas. Actualmente, el acceso al "*Archivo histórico sobre el rol de la DAIA*" es público. El mismo cuenta con catorce cajas que guardan un material valioso para la investigación. No obstante, resulta sobresaliente que en el "Archivo" no se haya depositado documentación original de la DAIA; aun cuando el objetivo del acervo fue "analizar el rol de la institución durante el período 1976-1983".<sup>57</sup>

En este sentido, el *trabajo de encuadramiento* efectuado por el equipo de CES-DAIA produjo una nueva narrativa acerca de lo acontecido que reactualizó la representación de los "detenidos-desaparecidos judíos" como "víctimas", en primer lugar, del terrorismo de Estado y, en segundo término, como "víctimas" genéricas del antisemitismo. La homologación con la experiencia del Holocausto y los atentados de la Embajada de Israel en Buenos Aires y la sede de la AMIA—confirmada, incluso, por el funcionario estatal—permitió "judeizar" a un conjunto apreciable de individuos que fueron afectados por el terrorismo de Estado en la Argentina.

Si bien los conflictos y las voces disonantes no se acallaron, tras la publicación del último *Informe* de la DAIA, la presencia de un diverso auditorio, la alocución del Secretario de Derechos Humanos de la Nación y representantes de la dirigencia "comunitaria" judía, permiten proponer el reconocimiento de un nuevo consenso acerca de la cuestión de los "detenidos-desaparecidos judíos". No obstante, valdría la pena atender las consideraciones realizadas por Pollak:

<sup>57</sup> Excepto la "Caja CDR14 - Archivo presentado por el Dr. Resnizky", en el que se encuentran diversas publicaciones, boletines informativos y publicaciones periódicas de la comunidad judía. La ausencia de material, según han explicado al investigador, se debe a que el mismo fue devastado tras el atentado que sufrió el edificio de la AMIA en 1994. Sin embargo, llama la atención que durante el proceso de búsqueda para la conformación del "Archivo histórico sobre el rol de la DAIA", no se hayan consultado otros acervos en busca de algunos de estos documentos. Por ejemplo, en el Archivo IWO se pudieron hallar una cantidad considerable de Boletines Informativos de la DAIA que fueron producidos durante el período.

“Resulta evidente que las memorias colectivas impuestas y defendidas por un trabajo especializado de encuadramiento, sin ser el único factor aglutinador, son, ciertamente, un ingrediente importante para la perennidad del tejido social y de las estructuras institucionales de una sociedad. Así, el denominador común de todas esas memorias y también las tensiones entre ellas intervienen en la definición del consenso social y de los conflictos en un determinado momento coyuntural. Pero ningún grupo social, ninguna institución, por más estables y sólidos que puedan parecer, tienen su perennidad asegurada”.<sup>58</sup>

### **Post-Scriptum o Conj(et)uras.**

Frente al “nuevo consenso” articulado a través del trabajo del equipo del CES- DAIA, las futuras investigaciones deberán poner en suspenso algunas nociones sostenidas por el *régimen de la memoria*<sup>59</sup> que se cristalizó en los albores del informe CONADEP y que son repetidas por el último *Informe* de DAIA. La enumeración de tres de ellas –quizá las más significativas– pueden resultar ilustrativas:

1- Desde el *Nunca Más* –incluso el *Informe de Amnistía Internacional* (1976) y la *Comisión Interamericana de Derechos Humanos* (1979)– hasta el último *Informe* de la DAIA, se ha sostenido la existencia de un “trato especial a los judíos” en los centros clandestinos de detención. No obstante, la recolección de testimonios, a lo largo de esta treintena de años, que narran las espantosas torturas sufridas por los detenidos en los Centros Clandestinos de Detención, permitiría pensar que, más allá de ciertas torturas específicas hacia los “desaparecidos de origen judío”, éstos no tuvieron un trato especialmente cruel respecto del resto de los desaparecidos. Es decir, el trato cruel en los Centros Clandestinos de Detención fue extendido para todos sus habitantes.

<sup>58</sup> Pollak, “Memoria, olvido,...”, *op. cit.*, p. 28.

<sup>59</sup> Crenzel, Emilio, *La historia política del Nunca Más. La memoria de las desapariciones en la Argentina*. Siglo Veintiuno editores, Buenos Aires, 2008, p. 24.

Como señala Sorj, frente al ocaso de los grandes movimientos de transformación del siglo xx, la "victimización que reclama una reparación pasó a ser una nueva matriz discursiva de las identidades colectivas".<sup>60</sup> No obstante, nuevos abordajes analíticos deberán poner en suspenso algunos relatos producidos en pos de re-victimizar la experiencia de los judíos en los Centros Clandestinos de Detención. No porque éstos no hayan sido víctimas, sino porque no fueron las únicas: las *prácticas genocidas* -para citar una categoría propuesta en el *Informe DAIA*- se extendieron a judíos y no judíos, hombres y mujeres, jóvenes y adultos, argentinos y extranjeros, etc.<sup>61</sup>

2- Habrá que poner en suspenso la noción de "sobre-representación" de las víctimas "judías" entre los "detenidos-desaparecidos". No porque su "número" sea irrelevante. Sino porque el motivo de esa "sobre-representación" puede deberse a que los jóvenes "judíos" se encontraban "sobre-representados" entre las organizaciones político-militares, universitarias o sociales las víctimas de la persecución perpetrada por la Junta Militar. En este sentido, la reconstrucción y análisis de las trayectorias militantes podrá ser reveladora.

Asimismo, el uso de la noción de "sobre-representación" presenta varios problemas metodológicos. A saber: ¿Sobre qué cifra se evaluará la cantidad de "detenidos-desaparecidos de origen judío"? ¿Los 30.000 denunciados por los organismos defensores de los derechos humanos, los más de nueve mil casos contabilizados por la CONADEP o el insignificante número denunciados como "excesos" que es esgrimido por los perpetradores del terrorismo de Estado?

<sup>60</sup> Sorj, Bernardo, "Deconstrucción o reivindicación de la Nación: la memoria colectiva y las políticas de victimización en América Latina", en Mendes-Flohr, Paul, Tov Assi, Yom y Senkman, Leonrado (Eds.), *Identidades judías, modernidad y globalización*, Lillmod, Buenos Aires, 2007, p. 365.

<sup>61</sup> Quisiera ejemplificar con dos preguntas para poder ser más preciso: ¿Cuál sería la diferencia entre la acusación de "judío de mierda", "puta de mierda" o "guerrillero de mierda" por parte de un miembro de los Grupos de Tareas a un detenido en un Centro Clandestino de Detención durante una sesión de torturas? O ¿Dónde radicaría la distinción entre hacerle vociferar a un detenido de origen judío "¡Heil Hitler!" y la violación sistemática de las mujeres y el robo/apropiación de los hijos de aquellas que fueron detenidas estando embarazadas, durante la experiencia concentracionaria vivida en la Argentina durante la última dictadura militar?

¿Quiénes son y cómo se “contabilizan” los individuos “judíos” que se encuentran detenidos-desaparecidos? ¿Qué prescripciones serán relevadas para determinar quién es judío y quién no?

3- Finalmente, la noción de “detenido-desaparecido de origen judío” también debe ser un problema abordado por historiadores y científicos sociales. Si bien su uso fue acuñado en una época temprana<sup>62</sup>, su utilización se ha extendido de forma tal que constituye una noción más del “sentido común” acerca de la experiencia concentracionaria que asoló a la Argentina entre 1976-1983. No obstante, su invocación –así como también la instrumentación de la misma como categoría para “censar” a los “detenidos-desaparecidos”– puede resultar problemática.

Durante el desarrollo del film-documental *Kadish*<sup>63</sup>, uno de los testimonios recobrados –el de una hermana de un “detenido-desaparecido de origen judío”– declara que antes de la detención de su hermano y posterior desaparición, éste hubiese rechazado su identificación como víctima de ascendencia judía ¿Por qué hubiera rechazado su identificación como “judío”? La respuesta, aunque pueda ser producto de múltiples decisiones personales, encuentra un marco de referencia general en el contexto previo a la irrupción militar y las persecuciones desembozadas contra militantes políticos, gremiales y sociales. Muchos de los jóvenes que habían participado de las filas de los movimientos juveniles sionistas y no sionistas, comenzaron a alejarse de la militancia judía en los albores de los setenta, especialmente, entre la “dictadura lanussista” y la “primavera camporista”.

Efectivamente, muchos de esos jóvenes que engrosaron las filas de las formaciones político-militares, las agrupaciones universitarias y/o las organizaciones sociales habían tomado distancia de las diversas formas de identificación que proponía el mundo judío. Incluso algunos habían llegado a impugnarlo. Pero, también es cierto, una vez en las fauces de la represión clandestina, el sambenito de su “judeidad” era excusa de los torturadores para agudizar los tormentos.

<sup>62</sup> Schenquer, Laura, “Inicios de una disputa por la memoria de los detenidos-desaparecidos judíos”, trabajo final del Seminario “Memorias sociales: construcciones y sentidos”, Instituto de Desarrollo Social (IDES), 2007 (mimeo)

<sup>63</sup> Realizado por Bernardo Kononovich, Buenos Aires, 2008.

¿Cómo se construyó la noción de “detenidos-desaparecidos de origen judío”? Esta pregunta nos pone a las puertas de una serie de problemas. Pues, si bien estamos frente a una categoría aceptada y utilizada de manera frecuente, confrontamos con el hecho de que muchos de los jóvenes que engrosan las listas de detenidos-desaparecidos fueron re-judaizados por sus torturadores.

¿Acaso estamos siendo justos con las trayectorias personales y militantes de esos jóvenes que hoy denominamos “desaparecidos judíos”? Volver sobre los debates en torno de sus propias trayectorias, los distanciamientos con las diversas formas de militancia judía y el renunciamiento a la vida socialista en el *Kibutz*, nos pueda ayudar a comprender cómo es que esos jóvenes fueron devorados por la experiencia concentracionaria.

No obstante, no puede menoscabarse la fuerza que el concepto de “detenido-desaparecido de origen judío” ha tenido a lo largo de esta treintena de años. Ha servido como herramienta de denuncia política por parte de los familiares en detrimento de los dirigentes comunitarios. Y, asimismo, como categoría instrumental para legitimar la injerencia de la justicia española en la investigación de los crímenes de lesa humanidad ocurridos en la Argentina durante el periodo 1976-1983.<sup>64</sup> Sin embargo, las investigaciones que se están realizando sobre la comunidad judía durante la dictadura militar, intentan recuperar un cúmulo de experiencias y trayectorias militantes que estarán en tensión con la categoría de “desaparecido judío”. Y no es un problema menor, porque entonces también tendremos que poner en suspenso algunas nociones sobre la responsabilidad, complicidad y la resistencia de diversos sectores del amplio marco comunitario judío frente a la dictadura militar.

<sup>64</sup> En 1996, el tribunal español presidido por el juez Baltasar Garzón hizo lugar a una demanda presentada por el fiscal Carlos Castresana, miembro de la Unión Progresista de Fiscales, para que fuesen juzgados por crímenes de lesa humanidad los responsables del terrorismo de Estado en la Argentina. El pedido de la fiscalía se cimentó en la consideración del fiscal acerca de que “*la represión producida en la Argentina tenía comportamientos o connotaciones genocidas, relativas en particular a una determinada raza, al especial objeto de persecución que se hizo contra los ciudadanos argentinos de origen judío*”. Ver Co.So.Fam, *La violación de los derechos humanos de argentinos judíos bajo el régimen militar (1976-1983)*, Milá, Buenos Aires, 2006.



# Representaciones y sentidos sobre la militancia religiosa: el caso de Jabad Lubavitch de la Argentina

Damián Setton

## Introducción

El 28 de noviembre de 2008, la ciudad de Bombay fue testigo de un atentado entre cuyas víctimas se encontraron dos *shlujim* (emisarios) del movimiento jasídico *Jabad Lubavitch*. Desde diversas instancias de la "comunidad judeo-argentina" se pusieron en circulación discursos que condenaban dicho acontecimiento. Los atentados a las instituciones judías son bien conocidos por los judíos argentinos. *Jabad Lubavitch* también. El movimiento administra treinta sedes en este país. En 1984 contaba con una sede central en la Capital Federal, actual Ciudad de Buenos Aires, y dos en el interior del país (Tucumán y Concordia). En 2009 las sedes del interior del país suman nueve y en la Ciudad de Buenos Aires llegan a diecinueve, a lo que se suman tres en el Gran Buenos Aires. Estos datos revelan claramente el crecimiento que ha tenido el movimiento, al menos en lo que concierne a su presencia pública, sumado a cierta estabilidad en lo que hace a la instalación de *Batei Jabad* (Casas de *Jabad*). La mayor parte de ellas han tenido continuidad en el tiempo, siendo pocas las que han desaparecido. A la vez, la actividad del movimiento es amplia, desde las propuestas de educación no formal para jóvenes hasta el encendido de candelabros gigantes en el espacio público con ocasión de la festividad de *Jánuca*. Esta amplia presencia le ha hecho objeto tanto de admiración y respeto como de ataque y estigmatización. Ahora bien, el atentado en Bombay permitió realzar la imagen del *lubavitcher*, el adepto al movimiento *Jabad Lubavitch*. En tanto movimiento cuyo propósito es la transformación de la realidad, *Jabad Lubavitch* se ha organizado en torno de un cuerpo de militantes a quienes se les exige la encarnación de un deber ser. Los emisarios de Bombay realizaban perfectamente ese ideal. Originarios de Estados Unidos, habían renunciado a la

comodidad de las grandes ciudades para internarse en un espacio donde la reproducción de un estilo de vida basado en las *mitzvo*t, es decir, los preceptos religiosos (*halájicos*) era más que complicada. De ahí que el atentado permitiese poner en escena, tanto hacia adentro del movimiento como hacia afuera, una faceta heroica enmarcada en estrategias de legitimación.

Las estrategias de legitimación movilizadas por parte de *Jabad* tienden a centrarse, entre otros aspectos, en la figura del emisario. *Jabad* construye una definición de la situación basada en un escenario desolador, donde la comunidad judía estaría siendo diezmada por la "asimilación", es decir, el abandono del judaísmo, por parte de miles de judíos, a través de los "matrimonios mixtos".<sup>1</sup> Esta construcción no es exclusiva de *Jabad*, sino que se asienta en un universo de sentido previo. Amplios sectores del campo judaico han alertado, en diferentes momentos de la historia, sobre el "flagelo" de la asimilación, diferenciándose entre ellos en función de las soluciones propuestas.

Partiendo de esta definición de la situación, la acción del emisario cobra legitimidad en la medida en que se dirige a "salvar" al judío que se encuentra en riesgo de asimilarse, y de esta forma, salvar a la totalidad del pueblo de Israel. Es a través de esta acción que *Jabad Lubavitch* legitima su misma existencia en el mundo. En efecto, *Jabad* no se proyecta hacia el exterior como una comunidad de piadosos *jasidim*<sup>2</sup> que mantienen los preceptos religiosos a pesar del entorno secular que los rodea. La imagen que ha sabido construir es la de un movimiento militante expandido a lo largo y ancho del planeta gracias a un organizado sistema de emisarios dirigido por quien, hasta su fallecimiento en 1994, fuera su máximo líder, el *rebe*<sup>3</sup> Menajem Mendel

<sup>1</sup> Por "matrimonio mixto" ciertos sectores del campo judaico entienden la unión conyugal entre un judío y un no judío. En los últimos años se han vuelto visibles sectores que reivindican estas uniones, a la vez que acusan a los sectores ortodoxos de discriminación. Véase [www.matrimoniosmixtos.com](http://www.matrimoniosmixtos.com).

<sup>2</sup> Adeptos al jasidismo, movimiento pietista surgido en el marco del judaísmo en la Europa oriental del siglo XVIII. *Jabad Lubavitch* es una de las ramas del jasidismo.

<sup>3</sup> Término que designa a un líder jasídico.

Schneerson.<sup>4</sup> De ahí que los miembros de *Jabad Lubavitch* no se definan solamente por el hecho de ser judíos observantes de la ley divina y miembros de una comunidad con marcadores identitarios fuertes, sino por el hecho de ser emisarios y "soldados del *rebe*". El *lubavitcher* se define a sí mismo no como un mero judío ortodoxo, sino como un militante que libra una guerra espiritual cuya tarea es despertar la chispa divina que habita en el interior de cada judío, pero que tanto las influencias sociales de un lado, como el *ietzer hará* (instinto del mal) del otro, han logrado cubrir al punto de conducir al judío por el camino de la asimilación. La realización de la identidad *lubavitcher* ha estado asociada a la acción misionera que implica internarse en espacios carentes de una comunidad judía organizada con el fin de "revitalizar" el judaísmo de sus habitantes. Como se señala en un artículo de *Jabad Magazine*, órgano de prensa del movimiento en la Argentina: "Miles de jóvenes inteligentes, hombres y mujeres idealistas, llenos de entusiasmo, energía y *ahavat israel* (amor al pueblo judío) – niños, realmente, en sus primeros 20, que abandonan familias y hogares cómodos y se mudan a Fairbanks o Peoria, Hong Kong o Khabarovsk: donde dedican sus vidas a dirigir Centros Jabad que comúnmente construyen ellos mismos, de la nada. Y lo hacen, dicen, porque el *rebe* quiere que lo hagan".<sup>5</sup> No obstante, no todos los que se reclaman miembros de *Jabad* viven en esas condiciones. Muchos residen en los grandes centros de la vida judía organizada, desde la colonia Kfar Jabad en Israel a ciudades como Nueva York o Buenos Aires, donde habita la mayor comunidad judía de América Latina. Esta última dispone de numerosas sinagogas, escuelas comunitarias, *Ieshivot*<sup>6</sup>, y cuenta con un importante mercado de alimentación *cashér*<sup>7</sup>, así

<sup>4</sup> Para los *lubavitchers*, el *rebe* continúa ejerciendo el liderazgo, aunque no se encuentre físicamente presente. Ningún *jasid* fue nombrado su sucesor; no obstante, esta ausencia ha sido compensada a través de la difusión de imágenes, fotografías y videos de Schneerson, cuya circulación ha sido analizada en J. Shandler, *Jews, God and videotape. Religion and Media in America*, New York University Press, Nueva York y Londres, 2009.

<sup>5</sup> S. Fishkoff, "Sombreros negros", en *Jabad Magazine*, N° 86, pp. 24-31.

<sup>6</sup> Plural de *Ieshivá*. Espacios de estudio y formación religiosa.

<sup>7</sup> Se entiende por *cashér* el alimento permitido para consumo, respondiendo a las estipulaciones de la *halajá*.

como de libros y productos diversos. ¿Cómo realizan la identidad *lubavitcher* en este ambiente, siendo que la misma está ligada con una acción misionera sacrificada? Esta pregunta nos lleva al núcleo mismo de la definición del *lubavitcher*. En efecto, no hay una definición acabada, sino un entrecruzamiento de criterios bajo los cuales se define la identidad.

### Revitalización religiosa en Argentina

Quizás una de las imágenes a la que con mayor frecuencia se ha recurrido a fin de dar cuenta de los procesos identitarios vinculados con la formación de la comunidad judía en la Argentina, haya sido la de los *tefilín*<sup>8</sup> arrojados al río desde los barcos. Los inmigrantes, procedentes de una Europa del Este que se había constituido en el bastión de la ortodoxia organizada en resistencia a la modernidad<sup>9</sup>, abandonaban sus objetos sagrados y con ello pretendían dejar atrás el pasado para reconstruirse como judíos y ciudadanos de un Estado que, a diferencia del viejo hogar, no los reconocía con el estatus de minoría nacional. En el contexto de un liberalismo que los fascina, se diseñan los contornos de una identidad judeo-argentina<sup>10</sup> mientras la influencia de la sinagoga en la vida institucionalizada decrece.<sup>11</sup> Cien años después, una de las imágenes que expresa los procesos de transformación en el campo judaico es la de los hombres vestidos de negro que intentan colocar los *tefilín* a los judíos que encuentran en

<sup>8</sup> Cajas de cuero que contienen, en su interior, pergaminos con pasajes escritos de la *Torá*. Entre los judíos que practican la religión, los varones mayores de trece años se las colocan en el brazo y en la cabeza durante la plegaria matutina.

<sup>9</sup> Sobre los orígenes de la ortodoxia religiosa judía véase M. Kriegel, "Orthodoxie (Ultra-)", en E. Bernavie y S. Friedlander, *Les juifs et le Xxeme siècle. Dictionaire critique*, Calman-Levy, París, 2000, pp. 153-165.

<sup>10</sup> L. Senkman, "Ser judío en Argentina: las transformaciones de la identidad nacional", en P. Mendes-Flohr, T.Y. Assis, y L. Senkman (eds.), *Identidades judías, modernidad y globalización*, Lillmod: Universidad Hebrea de Jerusalem, Buenos Aires, 2007, pp. 403-454

<sup>11</sup> V. Mirelman, *En búsqueda de una identidad. Los inmigrantes judíos en Buenos Aires, 1890-1930*, Mila, Buenos Aires, 1988.

plena calle. Para muchos, más que residuos del pasado, son los representantes del judaísmo auténtico. Las transformaciones en la fisonomía del campo judaico se expresan en varios niveles, desde las sinagogas y escuelas que pasan a ser administradas por sectores de la ortodoxia hasta los enormes candelabros de la festividad de *Jánuca* que son encendidos en el espacio público, pasando por la experiencia de los jóvenes que se integran a las *Ieshivot*, algunos abandonando los estudios universitarios, otros intercalándolos con los religiosos.

Evidentemente no se trata de un fenómeno surgido de la noche a la mañana. Ya en la década del cuarenta, mientras el sionismo y el progresismo se disputaban el control de las instituciones centrales de la comunidad<sup>12</sup>, se funda la organización *Shuba Israel* (Retorna Israel). Su nombre refleja la voluntad "misionera", consistente en la divulgación hacia los judíos no ortodoxos de la importancia de organizar la vida cotidiana en función de los preceptos religiosos. A la vez, en los años cincuenta, la comunidad judeo-alepina decide contratar los servicios del *jajam* (sabio) Scheebar, quien se propone revitalizar a vida religiosa a partir de una identificación con la alepineidad. No obstante, Scheebar es considerado demasiado permisivo por parte de los miembros de *Shuba Israel*, así como por otros agrupamientos de jóvenes que se reúnen en torno de rabinos como Dovber Baumgarten, del movimiento jasídico *Jabad Lubavitch*, y Ekshtein, del jasidismo de *Satmer*<sup>13</sup>. De ambas ramas del jasidismo, es la primera la que ha conocido mayor suceso, alcanzando una visibilidad superior a otros sectores del judaísmo comprometidos con el retorno a las fuentes. *Jabad Lubavitch* y, ya por fuera del jasidismo, la organización *Perspectivas*, impulsada por el rabino Abraham Serruya, así como la

<sup>12</sup> S. Schenkolevsky-Kroll, "The Jewish Communist in Argentina and the Soviet Settlement of Jews on Land in the URSS" en *Jews in Russia and Eastern Europe*, Vol. 3 N° 49, 2002, pp. 79-98. A. Svarch, *El comunista sobre el tejado. Historia de la militancia comunista en la calle judía* (Buenos Aires, 1920-1950), Maestría, Departamento de Historia - Universidad Torcuato Di Tella, 2005.

<sup>13</sup> Sobre los procesos de ortodoxización en las comunidades sefardíes puede consultarse S. Brauner, *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político. Los judíos de origen sirio*, Lumiere, Buenos Aires, 2009.

comunidad *Adjut Israel*, dirigida por el rabino Daniel Oppenheimer, forman los núcleos fuertes bajo los cuales se estructura un proyecto identitario tendiente a la transformación de la ortodoxia en una opción plausible para quienes, sin provenir de dicha corriente, buscan dotar de sentido a su propia judeidad. No obstante, cabe destacar que el espacio de la opciones identitarias no se clausura con el avance de la ortodoxia, sino que otros discursos compiten por la producción de lo judío resaltando lo plural y la centralidad del individuo que construye su propio "judaísmo a su manera".<sup>14</sup>

La revitalización de la ortodoxia es un fenómeno multifacético. Por un lado, da cuenta de la construcción de un proyecto identitario movilizado por un cuerpo de militantes organizados en grupos y movimientos con el fin de transformar la realidad en la que viven inmersos. Se trata de judíos que han nacido en el seno de familias que pertenecen a dichos grupos o que, habiendo sido socializados fuera de la ortodoxia, abrazan un estilo de vida organizado en torno del cumplimiento de los preceptos religiosos. En este caso, se trata de *baalei teshuvá*, término que designa a quienes "retornan a las fuentes". A ellos puede aplicárseles el concepto sociológico de conversión religiosa, aunque en este caso se trataría de una conversión interna, es decir, que no implica un cambio de nominación religiosa. Los estudios sobre el fenómeno de *teshuvá* (retorno) han adoptado este concepto.<sup>15</sup>

La literatura sobre la conversión religiosa es amplia y refleja las diferencias que se han generado en torno de su significado. Una lectura condenatoria tiende a señalar a la conversión como el resultado de un "lavado de cerebro" sobre un sujeto pasivo.<sup>16</sup> El estudio de Libertela<sup>17</sup> sobre las conversiones en el judaísmo argentino parece adherir a esta línea al enfatizar el concepto de

<sup>14</sup> Sobre el proyecto YOK consúltese la página web [www.yoktime.com](http://www.yoktime.com)

<sup>15</sup> L. Podselver, "La tradition réinventée: les hassidim de loubavitch en France" en *Revue des études juives* Nros. 3-4, 1992, pp. 441-450. M. Topel, *Jerusalem y Sao Paulo: A nova ortodoxia judaica em cena*, Topbooks, Río de Janeiro, 2005.

<sup>16</sup> A. Silleta, *La ofensiva de las sectas. Los falsos mesías en la Argentina*, Temas de Hoy, Buenos Aires, 1995. J. M. Baamonde, *Sectas en preguntas y respuestas*, Bonum, Buenos Aires, 1992.

<sup>17</sup> M. Libertela, *La conversión al judaísmo ortodoxo en una institución de la Ciudad de Buenos Aires. El caso de Jabad Lubavitch*, Licenciatura, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad del Salvador, 2004.

alienación. Esta misma perspectiva es la que puede observarse en la página web potavzvsjabad, donde el movimiento religioso es acusado de calumnias, lavado de cerebro, violación a la propiedad, planificación de separación de familias y robo de niños para convertirlos en ortodoxos. Estas teorías, que en los Estados Unidos han estado en la base de la formación de movimientos anticultos<sup>18</sup>, han sido puestas en cuestión desde la sociología y la antropología.<sup>19</sup> A la vez, desde las ciencias sociales se ha planteado la inadecuación del concepto de conversión a la hora de analizar las transformaciones religiosas contemporáneas.<sup>20</sup> No obstante, Topel señala que la pertinencia del mismo no puede ser definida *a priori*, sino que depende del objeto de estudio en cuestión.<sup>21</sup>

Otra faceta del proceso de revitalización de la ortodoxia es la de la relación que los militantes religiosos establecen con judíos que no pertenecen a dicha corriente.<sup>22</sup> En este caso, el foco está colocado en la construcción de situaciones de interacción entre actores sociales con diferentes visiones de lo que es el judaísmo. Es en estas interacciones que se construye el militante, cuya razón de ser es la transformación de la perspectiva sobre el judaísmo portada por los que no son ortodoxos. Muchos de los no afiliados que participan en las actividades organizadas por las instituciones ortodoxas no se definen, a sí mismos, como ortodoxos.

Por otro lado, muchos judíos se identifican con la ortodoxia religiosa sin pertenecer a grupos, comunidades o instituciones. Ven en los ortodoxos a los representantes de una autenticidad que otras corrientes del judaísmo no reproducirían. Pero ellos

<sup>18</sup> J. Soneira, *Sociología de los nuevos movimientos religiosos en la Argentina*, Ediciones Universidad del Salvador, Buenos Aires, 2005.

<sup>19</sup> A. Frigerio, "Perspectivas actuales sobre conversión, reconversión y lavado de cerebro", en A. Frigerio (Comp.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, CEAL, Buenos Aires, 1993.

<sup>20</sup> R. Prandi, "Religião, biografia e conversão: escolhas religiosas e mudanças da religião", *Tempo e presença*, Año 22, N° 310, 2000, pp. 34-44.

<sup>21</sup> M. Topel, *Jerusalem y Sao Paulo: A nova ortodoxia judaica em cena*. Universidad Federal de Río de Janeiro, 2002. D. Setton, "Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Estudio sociológico en Jabad Lubavitch" en *Informe de Investigación*, N° 21, 2009, pp. 1-118.

mismos no viven como tales, lo que los lleva a definir sus acciones en relación con un patrón que reconocen como legítimo aunque no lo reproduzcan. No obstante, tampoco se reconocen en un trayecto de conversión, sino en un estado determinado de relación entre contenidos religiosos y seculares en la organización de su existencia cotidiana.<sup>23</sup>

Finalmente, cuando hablamos de revitalización de la ortodoxia nos referimos a un proceso amplio de circulación de significados que son movilizados por diversas instancias del campo judaico así como de otros campos. Es decir, hacemos referencia a un proceso de interrelación de significados donde los actores que se reivindican dentro de la ortodoxia asumen papeles legitimados de constructores de lo judío.

### La conceptualización de la misión

La actividad misionera, uno de los pilares del movimiento *Jabad*, recurre a una serie de conceptualizaciones que le permiten construir legitimidad tanto en el interior del grupo militante como en el exterior, si bien esta legitimidad puede ser contestada desde otras producciones del sentido acerca de lo judío. En primer lugar, el término que los propios actores utilizan a fin de legitimar su acción no es el de proselitismo o misión, sino el término hebreo *miutzoim*, traducido como “campañas”. La diferencia radicaría en que el proselitismo tendería a buscar la transformación en la persona mediante la imposición de una identidad ajena. Así, las otras religiones, con sus misioneros, impondrían identidades a quienes nada tienen que ver con ellas. Por el contrario, el término *miutzoim* viene a significar el hecho de mostrarle a un judío cuál es su verdadera identidad. Se parte de la idea de que el judío que no es ortodoxo está alienado de su ser auténtico, el cual, por naturaleza, está conectado con la divinidad. Para el *lubavitcher*, todo judío desea cumplir con los preceptos religiosos, pero tanto

<sup>23</sup> He trabajado sobre este sector en D. Setton, *Judíos ortodoxos y judíos no afiliados en procesos de interacción. El caso de Jabad Lubavitch de la Argentina*, Doctorado, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2010.



las influencias sociales como las del instinto del mal pueden bloquearle esa conexión. El emisario se asume en la función de hacerle ver al judío quién es él en realidad. Esta definición esencialista del judío se ancla en la certeza de que la identidad se transmite por vía materna. Judío es todo aquel nacido de madre judía. Por lo tanto, posee un alma que es una parte de la divinidad. Desde esta concepción, un judío no podría jamás dejar de serlo, por más que renegara de su judeidad.

Desde otro nivel de legitimación, la actividad "proselitista" se legitima apelando al fantasma de la asimilación. La preocupación por la asimilación no es nueva en el judaísmo. Ha sido un tema que diferentes corrientes en diferente momento se han planteado. Lo que los ortodoxos afirman es que sólo una vida imbuida en los preceptos religiosos, tal como la ortodoxia los interpreta, puede detener el avance del proceso asimilatorio. El resto de las corrientes que se fueron desarrollando en el curso de la historia de los judíos habrían intentado modificar el judaísmo, provocando más y más asimilación. De acuerdo a Tzvi Grunblatt, Director General de *Jabad Lubavitch* de la Argentina: "Durante el último siglo muchos intentaron "normalizar" al pueblo judío a través de darles los rasgos y características de los demás pueblos. La Torá y las Mitzvot quedaron, en el mejor de los casos, relegadas al campo de lo 'religioso'. El resultado está a la vista. El enajenamiento y la sistemática desaparición de gran parte de nuestro pueblo a través de la asimilación."<sup>24</sup>

Esta misma ortodoxia recurre a estadísticas a fin de legitimar su aproximación al problema. En un folleto distribuido por el Centro de Estudios Judaicos de Uruguay se citan fragmentos de un artículo publicado en una revista norteamericana que demuestra que la única manera de asegurar la supervivencia del pueblo judío es apoyar el aumento de la observancia religiosa y la educación integral ortodoxa para los niños. La hipótesis que pretende demostrar el informe es que la educación integral en escuelas ortodoxas reduce las probabilidades de contraer matrimonio con un no judío, ya que a través de dicha educación, los estudiantes reciben fuertes razones para mantenerse como judíos. El estudio muestra que los matrimonios mixtos son una tendencia mayor entre los judíos seculares,

<sup>24</sup> T. Grunblatt, "Editorial", en *Jabad Magazine*, Año 10 y N° 81, 2000, p. 5

reformistas y conservadores que entre los ortodoxos modernos y jasídicos. A la vez, da cuenta de cómo esta tendencia, sumada a la baja tasa de natalidad entre los primeros, provoca una disminución en la descendencia judía. Así, de 200 personas judías en la generación actual, se calcula que en la cuarta generación de judíos seculares, sólo 10 personas seguirán siendo judías, 27 en la de reformistas, 48 en la de conservadores y 692 y 5157 en la de ortodoxos modernos y jasídicos, respectivamente. El estudio sostiene la hipótesis, varias veces repetida en los círculos ortodoxos y por actores periféricos, de que en el futuro los judíos serán sólo ortodoxos, ya que las demás corrientes desaparecerán bajo el efecto de la asimilación de los hijos de quienes actualmente las sostienen.<sup>25</sup>

Finalmente, los *lubavitchers* han enfatizado el hecho de que el mundo estaría transitando por la era mesiánica. Así, la generación actual sería nada menos que la generación del Mesías. Cada precepto realizado aceleraría la redención. Friedman ha recurrido al concepto de compartimentalización a fin de articular los diferentes niveles de legitimidad de la acción "proselitista". Por compartimentalización entiende el mecanismo por el cual una misma actividad es presentada bajo diferentes lenguajes y niveles de legitimación: "Los emisarios de Jabad, activos en campus universitarios, sostienen representar el judaísmo histórico. Sus esfuerzos por atraer jóvenes judíos hacia un modo de vida ortodoxo son explicados en términos de identidad nacional y de la necesidad de prevenir la asimilación como un interés nacional y no necesariamente religioso. En el nivel interno, la misma actividad es aceptada como parte del proceso mesiánico de "dispersión de los manantiales". Cada compartimiento demanda otro lenguaje y código de comportamiento. Sólo compartimentalizando los diferentes formatos de actividad y diferenciando entre varios niveles de explicación y legitimación es que *Jabad* puede mantener un sistema tan complejo de mutua relación con el mundo judío secular."<sup>26</sup>

<sup>25</sup> A. Gordon y R. Horowitz, "¿Serán sus nietos judíos?". Folleto distribuido por el Centro de Estudios Judaicos de Uruguay, sin fecha.

<sup>26</sup> M. Friedman, "Habad as messianic fundamentalism: From local particularism to universal Jewish mission" en M. Marty y R. Scott Appleby (Eds.), *The fundamentalism project*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1991, p. 347.

## Memoria y legitimación

Toda identidad colectiva se construye a partir de un ejercicio de memoria, de la administración de los recuerdos en función de las necesidades del presente. El hacer memoria aparece como una estrategia de legitimación de la identidad *jabadiana* fundada en el proselitismo. Estrategia de legitimación necesaria, desde el momento en que una de las acusaciones que se hacen a este movimiento es, justamente, el violar una de las bases del judaísmo, que se ve a sí mismo, en un intento por diferenciarse de las otras dos religiones del libro, como no proselitista.

La legitimación del proselitismo se realiza desde el acto de memoria del acontecimiento fundador del jasidismo, cuando el Baal Shem Tov<sup>27</sup> asciende a los cielos y le pregunta al Mesías cuándo será el momento en que traiga la redención, a lo que el Mesías responde: "cuando tus manantiales se expandan por toda la tierra". Los *lubavitchers* interpretan que esta respuesta es un llamado divino a la difusión del mensaje del jasidismo. Así, el proselitismo se ancla en una visión mesiánica de la historia, donde la expansión del mensaje y el crecimiento del grupo son tanto la condición como los signos de la aceleración de la redención mesiánica.

El recuerdo del momento fundador diferencia, en la visión de los propios *lubavitchers*, a *Jabad* del resto de las corrientes jasídicas. En efecto, estas últimas han tendido, a partir de la Segunda Guerra Mundial, cuando fueron trasladadas desde Europa del este hacia otras partes del mundo como Israel, Canadá y Estados Unidos, a desarrollar estrategias de separación respecto de un mundo secular que percibían como una amenaza a la perpetuación del grupo y del cual intentaban protegerse. Por el contrario, los *lubavitchers* consideran que, más que protegerse del mundo secular, deben salir a transformarlo. Esta operación supone la articulación de estrategias de mantenimiento de las fronteras grupales y de salida al exterior. Como señala Shaffir, ambas estrategias se articulan en el proselitismo, que más allá de sus resultados en términos de captación de fieles, cumple con la función de fortalecimiento de la identidad religiosa.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Fundador del jasidismo.

<sup>28</sup> W. Shaffir, *Life in a religious community: The Lubavitcher Chassidim in Montreal*, Holt, Rinehart y Winston, Toronto, 1974.

El acontecimiento fundador, ya no del jasidismo, sino de la corriente *Jabad*, es el encarcelamiento y liberación de su padre fundador, Shneur Zalman de Liadi, de las prisiones zaristas. El relato, recordado en la celebración anual del acontecimiento, cuenta que Shneur Zalman fue visitado por los espíritus del Baal Shem Tov y el *Maguid* de Mezritch<sup>29</sup>, quienes le explicaron que la razón por la que lo habían encerrado era la existencia, contra él, de una acusación celestial por difundir los conocimientos esotéricos otrora reservados a una elite de místicos, sabios y rabinos. Cuando Shneur Zalman preguntó si aquello significaba que debía abandonar la práctica de difusión del jasidismo, la respuesta fue que, por el contrario, debía fortalecerla. Por consiguiente, la salida de Shneur Zalman de prisión se recuerda como el momento en el que sus enseñanzas se difundieron con mayor amplitud. El recuerdo de este acontecimiento es un llamado a fortalecer la misión, haciendo de cada *lubavitcher* un emisario, tanto a nivel de la formación de centros de estudio como en el propio hogar, entre la familia y los amigos. Cada judío, desde su nivel y de acuerdo con sus capacidades, es llamado a ser un emisario.

Finalmente, el concepto de misión se legitima desde la apelación a referencias propias de la constelación religiosa judía, más allá de sus referencias jasídicas o *jabadianas*. En la página web de *Jabad Lubavitch* de la Argentina puede verse un mapa del territorio nacional con puntos que señalan la presencia de *Batei Jabad* en diferentes provincias. Debajo se puede leer la leyenda: "Y te expandirás al Oeste, y al Este, al Norte y al Sur". En un artículo dentro de la misma página se explica: "Luego de la desaparición de Rabi Iosef Itzjak Schneerson, el 10 de Shvat, en el año 1950, Rabi Menajem M. Schneerson asumió el liderazgo del floreciente movimiento. Las actividades e instituciones de Lubavitch adquirieron muy pronto nuevas dimensiones. La filosofía de *Jabad* de llegar a otros, basada en el bíblico 'y te expandirás al Oeste y al Este, al Norte y al Sur' (Génesis 28:14), fue traducida de inmediato en acción, en tanto Centros *Jabad* se abrían en decenas de ciudades a lo ancho de EE.UU".<sup>30</sup>

<sup>29</sup> El *maguid* (predicador) de Mezritch fue el discípulo del Baal Shem Tov, quien organizó institucionalmente al movimiento jasídico.

<sup>30</sup> Años de luz, <http://www.jabad.org.ar/notasdetail.asp?nota=si&idnota=310>

De este modo, el proselitismo *jabadiano* se concibe como la realización de un mandato bíblico, es decir, un imperativo cerniente a toda la judeidad. La legitimación de la acción recurre, así, tanto a fuentes judaicas como a una memoria particular tanto del jasidismo como del propio movimiento *Jabad*. Si estas últimas contribuyen a definir un espacio de particularidades respecto del judaísmo como totalidad, una comunidad con características propias, la primera reafirma la pertenencia del grupo al campo más amplio del mundo judío, lo que, al fin de cuentas, le permite establecer relaciones con judíos no ortodoxos.

Como podemos ver, el proceso de legitimación del proselitismo recurre a referencias propias de diversas constelaciones: la religiosa, la jasídica y la *jabadiana*. La apelación al relato del Génesis corresponde a la legitimación desde la constelación religiosa. Se recurre al texto sagrado para mostrar cómo *Jabad* es la rama que expresa, en su acción, la naturaleza del judaísmo. Naturaleza que lejos de rechazar el proselitismo, parece que lo fomenta. A la vez, la leyenda del ascenso del Baal Shem Tov a los cielos corresponde a la constelación jasídica y la historia del encarcelamiento y liberación de Shneur Zalman de Liadi da cuenta de cómo el momento fundador de *Jabad Lubavitch* se corresponde a la actividad de difusión del judaísmo.

### **La misión como expresión de la jabadnidad**

El rasgo distintivo del *lubavitcher*, a partir del cual se diferencia de otros sectores del judaísmo, y especialmente del judaísmo ortodoxo, es su voluntad misionera expresada en el concepto nativo de *shlijut* (misión). Ser un adepto a *Jabad* implica posicionarse, de alguna manera, en relación con este concepto. A la vez, otros sectores en el judaísmo observarán a *Jabad* teniendo en cuenta esta característica, sea para exaltarla como para condenarla. Así, tanto desde el punto de vista de la mirada externa como interna, la misión funciona como referente que organiza el sistema de percepciones y diferenciaciones que le permiten al *lubavitcher* habitar un espacio simbólico.

La pregunta sobre cómo el *lubavitcher* se concibe a sí mismo es relevante desde el momento en que se ha tendido a clasificar a los militantes *jabadianos* como personas "dispuestas a todo", movidas por un ideal sagrado que los hace dejar de lado los propios

intereses para salir a "salvar al judío perdido". Esta idea de los *lubavitchers* como sujetos activos y sacrificados ha sido reproducida tanto por sus detractores como por sus apologistas. No obstante, el *lubavitcher* no se construye a sí mismo encarnando a la perfección un modelo identitario que le preexiste. Este modelo, que define una identidad ideal, funciona como un eje que le permite reconocerse a sí mismo en un sistema donde las representaciones acerca del deber ser interactúan con aquello que percibe como los actos concretos de su vida cotidiana.

Analizaremos el concepto de *shlijut* como elemento central en la imagen de sí construida por el *lubavitcher* y del discurso del movimiento religioso dentro de estrategias de posicionamiento en el campo judaico. Pero, más que analizar cómo los miembros de *Jabad Lubavitch* encarnan un modelo de militante ideal, se trata de analizar cómo se conciben a sí mismos de acuerdo con las distancias que perciben entre su propia realidad y el modelo, de cómo dan sentido a las distancias entre lo que creen ser y lo que creen que deberían ser. El concepto de *shlijut* no debería ser utilizado para desentrañar las acciones concretas del *lubavitcher*, sino como el eje a partir del cual el mismo se ubica en un espacio simbólico de pertenencia. Algunos realizarán el ideal en mayor medida que otros. Pero todos se concebirán como *lubavitchers*. La construcción de la identidad no es la adecuación de la conducta a un modelo preestablecido, sino la permanente negociación entre el modelo y las acciones realizadas, la construcción del sentido de estas últimas en relación con los referentes internalizados.

Uno de los conceptos centrales del universo jabadiano, vinculado con el de *shlijut*, es el de *bitul*, anulación al *rebe*. Salir de misión es el modo de expresar la anulación a la voluntad del *rebe*, siendo que el *tzadik*<sup>31</sup> es la fuente de vida del *josid*.<sup>32</sup> El liderazgo de Menajem Mendel Schneerson se basó en el énfasis puesto a esta definición de

<sup>31</sup> Justo. El término designa a quien posee un nivel espiritual más elevado que el común de los judíos. En este caso, se utiliza para hacer referencia al *rebe*.

<sup>32</sup> El término refiere al adepto al jasidismo. En el caso de los *lubavitchers*, implica el haber alcanzado cierto nivel espiritual, lo que lleva a muchos a sostener "yo no soy un *josid*". El término es ambiguo en la medida en que ciertos *lubavitchers* lo utilizan para referirse a sí mismos mientras que otros, por las razones expuestas, no.

la relación entre el *josid* y el *rebe*<sup>33</sup>, donde el concepto de anulación se encuentra en la base de la definición que el militante *jabadiano* hace de sí mismo. Es un concepto anclado en las máximas del jasidismo *Jabad*, que insta a la anulación del yo frente a la divinidad, a fin de constituirse en un recipiente para recibir la energía que mantiene al mundo con vida. Anular el yo significa tener conciencia del imperativo de actuar no de acuerdo con nuestros deseos e inclinaciones sino con los preceptos religiosos. Esta anulación a la divinidad se realiza mediante la anulación al *rebe*, que es el canal que conecta al individuo con su creador.

Otro de los conceptos centrales del pensamiento *jabadiano* es el de *ahavat israel*, amor al pueblo de Israel. El emisario expresa, mediante su acción misionera, el amor hacia el judío que no vive de acuerdo con lo estipulado en la ley judía. Así, la máxima "amarás a tu prójimo como a ti mismo" es reinterpretada en clave misionera. Ambos conceptos, el de *ahavat israel* y el de *bitul*, el de amor al pueblo de Israel y anulación al *rebe*, se interpenetran en la construcción de la identidad *lubavitcher*.

Las representaciones a las que un grupo recurre para definirse a sí mismo se actualizan en rituales donde los miembros se reúnen para recordar los conceptos que estructuran el universo de sentido. Analizando los discursos pronunciados en el homenaje al primer emisario de *Jabad* en la Argentina, Dovber Bumgarten, al cumplirse treinta años de su fallecimiento, se puede observar la actualización de los temas que dan forma al concepto de misión: *Ahavat Israel* (amor al pueblo de Israel), *Mesirut nefesh* (autosacrificio), *Bitul* (anulación). Así se lo definía al primer emisario de *Jabad* en la Argentina: "Una persona que dejó, justamente con sus *mesirus nefesh*<sup>34</sup> la parte de *ahavas isroel*.<sup>35</sup> Y no de *ahavas isroel*, en el cual uno puede decir un discurso y decir *ahavas isroel* y llenarse la boca de *ahavas isroel*, y después en su vida cotidiana el *ahavas isroel* deja mucho que desear. Él no daba discursos [...] Su figura era la acción, no era de grandes discursos".<sup>36</sup>

<sup>33</sup> A. Ehrlich, 2004 *The Messiah of Brooklyn: Understanding Lubavitch Hasidism past and present*, KTAV Publishing House, Jersey City, Nueva Jersey, 2004.

<sup>34</sup> *Mezirut nefesh* (autosacrificio) *Mezirus nefesh* según la pronunciación ashkenazi.

<sup>35</sup> *Ahavat Israel* (Amor al pueblo de Israel). *Ahavas Isroel* según la pronunciación ashkenazi.

<sup>36</sup> Discurso pronunciado por el rabino Lapidus en ocasión del homenaje a Dovber Baumgarten, observación de campo, 2008.

No obstante, esas cualidades no habrían provenido de sí mismo (un jasidismo consecuente no podría permitir semejante exaltación de un *josid*), sino de su relación con el *rebe*: “Así era el *bitul* (anulación) que él tenía hacia el *rebe*. Un *bitul* total. Yo creo que en ese *bitul* total salieron todas las *mailes* (cualidades) de él. El hecho de ser un verdadero *josid*, es donde a él le salían todas las *mailes*. [...] La *nekude* (punto) de *rab* Baumgarten era que era un *josid*, una persona entregada totalmente al *rebe*, y eso generaba en él todo el resto de sus actitudes. *Ahavas isroel*, su *mezirus nefesh*, su amor, su entrega”.<sup>37</sup>

Ese homenaje al primer emisario de la Argentina es la ocasión para recordar, a las nuevas generaciones, la tarea que debe ser continuada con el mismo esfuerzo: “El *golus*<sup>38</sup> no aflojó, el *itzer hore*<sup>39</sup> sigue trabajando veinticuatro horas, sigue molestando, el *itzer hore* sigue trabajando, y para poderse mantener hay que seguir usando la misma fórmula que nos enseñó *rab* Baumgarten, no hay otra forma. La fórmula es *mezirus nefesh* [...] No hace falta dar la vida, hace falta entregar la voluntad de los deseos que cada uno tiene o le gustaría tener, y que el *mezirus nefesh* consiste en dejar eso de lado y seguir la voluntad de *Hakadosh Baruj Hu*.<sup>40</sup> Ése es hoy el *mezirus nefesh* que tiene que tener cada uno, que todavía tenemos que seguir adelante, seguir aprendiendo y seguir llevando a la práctica”.<sup>41</sup>

### Las formas oficiales de *shlijut*

Existen diferentes clases de *shlijut*, de misión. La “oficial” consiste en la construcción de un *Beit Jabad*. Aquí, el *sheliach*, el emisario, debe cumplir con el requisito de haber contraído matrimonio. Esto se debe a varias razones prácticas, entre ellas, el conocimiento de las leyes relativas a la pureza familiar. ¿Cómo

<sup>37</sup> Discurso pronunciado por el rabino Lapidus en ocasión del homenaje a Dovber Baumgarten, observación de campo, 2008.

<sup>38</sup> Galut (Exilio). *Golus* según la pronunciación ashkenazí.

<sup>39</sup> *Itzer Hará* (Instinto del mal). *Itzer Hore* según la pronunciación ashkenazí.

<sup>40</sup> Uno de los modos de referirse a Dios, cuyo nombre no se permite pronunciar.

<sup>41</sup> Discurso pronunciado por el rabino Lapidus en ocasión del homenaje a Dovber Baumgarten, observación de campo, 2008.



podría transmitir las de otro modo? Éstas no son leyes que se enseñen de manera detallada a un *bojer*<sup>42</sup>, ya que éste no está en condiciones de ponerlas en práctica. Otra razón tiene que ver con la relación que el emisario establece con las mujeres. Dar un curso para mujeres, siendo soltero, es peligroso. Se corre el riesgo de tentarse sexualmente. Por el contrario, si el emisario está casado, su anclaje familiar le permitirá resistir la tentación.

Se debe tener en cuenta que, en el judaísmo ortodoxo, el hombre soltero no pertenece completamente a la comunidad. Los términos utilizados para referirse a un soltero y un casado reflejan el modo en que el matrimonio funciona como un umbral que hace del segundo el detentador de un estatus diferente al del primero. El soltero es llamado a la *Torá* bajo el rótulo de *bojer* (muchacho), mientras que al casado se lo llama *rev* (señor), independientemente de la edad que ambos tengan.

El carácter que asume el matrimonio en el judaísmo ortodoxo explica una de las causas por las que el emisario debe ser un hombre casado. El emisario se concibe a sí mismo como un ejemplo para la comunidad. No podría asumir este papel si no fuese un hombre "completo". Muchos *lubavitchers* definen a su mujer como la otra mitad de su alma. Se considera que el hombre está incompleto hasta que contrae matrimonio, y desde esa incompletitud, se desprende que no podría ser el ejemplo de su comunidad.

Sociológicamente, la familia funciona como estructura de plausibilidad<sup>43</sup> que refuerza la definición que cada uno tiene de sí mismo. Alejado del ambiente religioso, el papel de estructura de plausibilidad de la familia cobra mayor relevancia. Lejos de la *Ieshivá*, del instituto de estudios religiosos, y sumergido en un medio secular, ¿cómo evitar que el ambiente lo transforme? Luego de cada día de interacción con judíos no religiosos, hablándoles de *Torá*, escuchando sus comentarios o entablando debates, podrá regresar a su casa, donde en el sistema de interacciones con su familia podrá actualizar la evidencia del universo de sentido religioso. Evidentemente, el contacto con la comunidad no se interrumpe

<sup>42</sup> Bajur (Muchacho). *Bojer* según la pronunciación ashkenazi. El término se utiliza para hacer referencia a un estudiante de *Ieshivá*.

<sup>43</sup> P. Berger, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.

por estar físicamente alejado. Tanto la Internet como la convención anual de *shlujim*<sup>44</sup>, que reúne en un mismo lugar a todos los emisarios dispersos por el mundo, contribuyen a mantener la noción de comunidad. Pero la familia es una estructura que controla el accionar de cada individuo. Estando solo, es más fácil para el *sheliaj* obviar algún precepto religioso. Distinto es cuando debe realizar cotidianamente la *performance* religiosa frente a su mujer y sus hijos.

Los estudiantes de las *Ieshivot* realizan otro tipo de misión, denominada *shlijut hamerkaz*. Durante los meses de junio y julio, que corresponden al verano en Estados Unidos, los jóvenes tienen vacaciones en sus estudios de *Ieshivá*. Ese tiempo es aprovechado para enviarlos a distintas comunidades, en especial a aquellas que carecen de un *sheliaj* oficial, para "reforzar el judaísmo" colocándoles *tefilín*<sup>45</sup> a las personas, vendiendo *mezuzot*<sup>46</sup>, reparando folletos, organizando *shabatot*.<sup>47</sup> Los alumnos de la *Ieshivá* en la Argentina no realizan esa actividad, ya que el verano en Estados Unidos corresponde al invierno argentino. Pero luego de cumplir los dieciocho años, los argentinos suelen viajar a otras *Ieshivot* para completar sus estudios, ya que la *Ieshivá* de la Argentina no cubre la totalidad de los niveles requeridos. Instalados en Estados Unidos, Canadá o Israel, se acoplan a esta modalidad de misión, que a veces realizan en ciudades de la Argentina que carecen de emisario oficial.

Todo miembro de *Jabad* es instado a ser un emisario. Pude observar esta característica en una ceremonia de *bar mitzvá*, rito de pasaje que da cuenta de la mayoría de edad y del ingreso a la comunidad con las responsabilidades que implica la adultez. Los discursos pronunciados en la ocasión definían un deber ser que el homenajeadado, de ahora en más, debía tener presente a la hora de evaluarse a sí mismo. Se instaba al joven a ser un *sheliaj* del *rebe*,

<sup>44</sup> Plural de *sheliaj* (emisario).

<sup>45</sup> Cajas de cuero que contienen, en su interior, pergaminos con pasajes escritos de la *Torá*. Entre los judíos que practican la religión, los varones mayores de trece años se las colocan en el brazo y en la cabeza durante la plegaria matutina.

<sup>46</sup> Coraza cuyo interior contiene, escritos en pergamino, pasajes de la *Torá*.

<sup>47</sup> Plural de *Shabat*. Día sagrado entre los judíos religiosos.

cuya función sería preparar el mundo para la llegada del Mesías. Eso significaba salir del ámbito familiar para viajar a lugares que debían ser preparados para la llegada del redentor, del mismo modo que los judíos habían estado viviendo en Estados Unidos para preparar la llegada del *rebe* y habían vivido en Egipto para preparar la llegada del patriarca Iacob. El espacio es concebido como ámbito a ser trabajado espiritualmente, a fin de volverlo apto para la llegada del Mesías. En ese trabajo, el emisario tiene un rol fundamental. Cada *lubavitcher* debe hacerse cargo de esta tarea.

El *shlijut* oficial comporta una visión del territorio diferente a la del *shlijut hamerkaz*. Esta diferencia es retratada por el comentario de un emisario "Como *bajur Ieshivá*, como muchacho de *Ieshivá*, ir a un lugar como la provincia de [menciona una provincia en la que ha estado trabajando como *bojer*, pero en la cual finalmente no construyó el *Beit Jabad*. Omitimos el nombre a fin de garantizar el anonimato del informante] y trabajar ahí es una cosa, pero estando casado ya mirás otras cosas. De muchacho de *Ieshivá* todo te sirve, todo lo que hagas es ganancia, no tenés ningún problema, estás en un hotel, estás con tu compañero, no tenés problemas de familia ni de nada, y todo lo que hagas, como ponerle los *tefilín* a una persona, ya implica la ganancia del viaje. Abrir un *Beit Jabad*, un centro, ya implica gastos, plata, preocuparse por la proveniencia de la plata y si vale la pena toda esa inversión para la cantidad de gente que hay. Quizás es una comunidad que está disminuyendo y donde no hay gente joven con proyectos, no hay gente joven que vaya a tener más hijos. Hay lugares así, donde quedan varias familias, donde van a fallecer los viejitos y se terminó ahí la comunidad, porque los hijos ya viven en Buenos Aires, o porque los hijos ya no son judíos, Dios libre. Entonces ya medís otras cosas, como si tu señora va a estar contenta ahí, o si vas a poder hacer una vida judía ahí".<sup>48</sup>

Si bien el imperativo de salir de misión implica la conquista de territorios con el fin de elevar a las almas judías que ahí se encuentran, hay una instancia de racionalización donde se evalúa la factibilidad de la misma en términos sumamente terrenales como la inversión de dinero requerida en función de las características de dicha población judía.

<sup>48</sup> Entrevista realizada en 2009.

La trayectoria de un *lubavitcher* no necesariamente está marcada por el desapego a lo material. La misma vida familiar impone la conciencia de la importancia de lo material, que conduce a que el sujeto negocie su forma de encarnar la identidad. Refiriéndose a una propuesta de *shlijut*, un ex *lubavitcher* explica: "Hicimos la evaluación dos meses antes porque yo tenía a mi nene. Dije bueno, si no me voy a quedar después del año, y no van a cambiar las condiciones, si no me van a dar un auto como me prometieron, si yo sigo viajando en tren, en remis, a la una de la mañana, y me lo pago yo -ya me afanaron tres veces y es feo-, basta. O si, o no. "Bueno, no" [me respondieron]. "Bueno, listo, cortemos" [respondí]. Hasta ahora nunca me pagaron el sueldo. ¿Van a seguir sin pagarme? Mis ideales están bárbaros, pero yo tengo un hijo con graves problemas [de salud] y le quiero dar atención. Mis ideales religiosos incluyen mis ideales familiares".<sup>49</sup>

Aquí aparece una necesidad familiar que la misión, que implica ciertas formas de sacrificio, no puede sostener. La discusión acerca de la continuidad de la iniciativa aparece como una negociación laboral, donde se discuten sueldos y condiciones de trabajo, y donde el sujeto evalúa dichas condiciones a fin de decidir su continuación o no en ese "puesto". Finalmente, el *lubavitcher* abandona la misión que lo aleja de la comunidad para entrar a trabajar en un centro de *Jabad Lubavitch* como un empleado más.

Hemos mencionado dos formas de misión. La primera es la oficial, donde el emisario dirige una Casa de *Jabad* reconocida institucionalmente. La segunda corresponde a los *bojrim*, los jóvenes que aun se encuentran estudiando en las *Ieshivot*. La tercera es el *shlijut* individual.

### **Medirse en relación con el ideal. Otras formas de misión**

La trama simbólica en la que vive inmerso el actor social repercute en que construya la percepción del sí mismo en la confluencia del relato de una trayectoria que concibe como su vida real con las trayectorias que no fueron. Esas trayectorias no realizadas se introducen en el relato que el actor hace de su propia

<sup>49</sup> Entrevista realizada en 2006.

vida, pero más que surgir de la profundidad de sus representaciones individuales, son extraídas del *corpus* simbólico en el que está inmerso, tanto de la sociedad en la que se reconoce como de la comunidad. Cuando un *lubavitcher* piensa en lo que podría haber ocurrido de no haberse topado aquel bendito día con un emisario que le hizo conocer la belleza del judaísmo, e imagina una vida de alienación, de inmersión en la violencia de lo mundano y, como corolario de la desgracia, casado con una persona no judía, recurre a un conjunto de significados y símbolos exteriores a sí mismo. Conoce trayectorias similares a las que imagina pudieron haber marcado su propia existencia. Las conoce porque las vio en personas allegadas, o porque escuchó relatos donde esas trayectorias eran representadas. En definitiva, pensar la propia vida es pensar lo que pudimos haber sido y, por suerte o por desgracia, no fuimos.

El grupo construye trayectorias ideales. Una trayectoria ideal es aquella que, en el sistema de representaciones, realiza y expresa, como ninguna otra trayectoria, lo que se considera que el miembro del grupo debe ser. El grupo se presenta hacia el exterior poniendo en el primer plano, en el centro de la escena, a los exponentes de dichas trayectorias. Pero no se trata solamente de una imagen proyectada hacia el exterior con fines de legitimación, sino también hacia el interior, de manera que el propio grupo pueda construir la percepción de sí mismo remitiéndose a esos ejemplos.

Esa trayectoria ideal es, en el caso de *Jabad Lubavitch*, la del emisario que deja sus comodidades para insertarse en un ambiente donde la supervivencia judía, debido a las tentaciones de la asimilación, corre peligro de extinguirse. El *sheliach* asume la misión de revitalizar el judaísmo. El lugar ideal se encuentra en la lejanía, sin comodidades, donde la misma vida cotidiana se hace difícil. Esa imagen se ancla en la memoria de los orígenes. El padre fundador del jasidismo, el Baal Shem Tov, se habría dedicado al cuidado de sus semejantes, viviendo con ellos, preocupándose por su bienestar espiritual y material. El *sheliach* concibe una línea de continuidad entre su actividad y el momento fundador. Reproduce ese momento con su propia actividad misionera.

Ahora bien, ¿qué ocurre con quienes siguen viviendo en una ciudad como Buenos Aires? Para muchos *lubavitchers*, la misión es un ideal que corresponde a una trayectoria que no fue: "A mí me hubiera gustado mucho ir al interior. O a lugares lejanos. La mentalidad de *Jabad*, la utopía, el máximo alcance espiritual es

irse a la *conch* (sic) de la lora, a difundir el judaísmo y explicarle a la gente cómo ponerse el *tefilín*. Irse a la *loma del ojete* a fundar una comunidad judía con *mikve*<sup>50</sup>, con todo, estar lejos. No es que la única misión es estar lejos. Pero estar lejos es lo mejor que hay. Es lo más *grosso* que hay”.<sup>51</sup>

Sin embargo, permaneció en Buenos Aires, aunque armando sus propios proyectos de difusión del judaísmo.

Expuesto con un lenguaje desacartonado, de este comentario se desprende el tema de la distancia física, del viaje, como condición de la realización espiritual. Mientras algunos podrían pensar que vivir en una comunidad organizada garantiza el mantenimiento de la identidad judía, para el *lubavitcher* la identidad ideal se realiza saliendo del espacio físico de la comunidad. La comunidad, a la vez que permite llevar a cabo una vida imbuida por el cumplimiento de los preceptos, con restaurantes *casher* y escuelas religiosas, provoca el aburguesamiento.<sup>52</sup> Aburguesarse es, para el *lubavitcher*, uno de los mayores peligros a la realización de la identidad de *josid* y de emisario. En una conversación, un joven *lubavitcher* se alegraba del destino de un compañero que iría a encargarse de la dirección de una Casa de *Jabad* en el conurbano bonaerense. Un espacio no judío, como decía el nuevo emisario al explicar que era “el único sombrero que viajaba en el tren [hacia ese lugar]”. Es decir, se asumía como una presencia extraña en ese medio, pero como si esa extrañeza fuese parte del atractivo de la misión. Y el otro se alegraba porque sabía que gracias a alejarse de la sede central, evitaría el aburguesamiento que amenazaba con minar los fundamentos de *Jabad Lubavitch*. Denunciaba cómo quienes vivían en el centro de la comunidad comenzaban a preocuparse por detalles insignificantes, como la forma de colocarse el sombrero, mientras que afuera estaba lleno de judíos en peligro de asimilarse y casarse con no judíos. En efecto, salir del centro comunitario, ser un sombrero extraño en un medio donde los judíos eran difíciles de identificar, era el mejor antídoto contra el aburguesamiento.

<sup>50</sup> Baño ritual.

<sup>51</sup> Entrevista realizada en 2008.

<sup>52</sup> El término aburguesamiento fue señalado por un *sheliqj* del movimiento, por lo que es utilizado aquí como concepto nativo.

Aburguesamiento y pérdida de entusiasmo son dos temas que, vinculados con una forma de clasificación del espacio, atraviesan el proceso de construcción del emisario. En una entrevista, le pregunté a un rabino por qué las primeras Casas de *Jabad* se habían abierto en el interior del país y no en la Capital Federal, donde aparecieron después:

“Porque era una cuestión de ideal. El *rebe* propugnó mucho el tema de ir al interior. En principio, ir al interior era sentirse más realizado. Más lejos, mejor.

Damián —¿Hoy en día crees que se perdió un poquito de ese idealismo original?

Es posible. O quizá no está la gente tan capacitada como antes como para poder arreglárselas solos tan lejos.

Damián —Tal vez no está el *rebe* en persona

Esto viene de antes. Aparte es una cuestión de dinero, también.”<sup>53</sup>

En la visión de los propios *lubavitchers*, se hace evidente la tensión entre la identidad ideal y la comunidad. El *josid* es una figura que forma parte del imaginario *jabadiano*, a través de la cual construyen la visión de la comunidad a la que pertenecen. Esta comunidad, que produce al *josid*, es la misma que amenaza su plena realización. Ésa es la visión dual que los *lubavitcher* tienen de su comunidad. A la vez, el matrimonio, instancia obligada en el proceso de construcción de la identidad, conlleva la amenaza del aburguesamiento. Tal como me relató un rabino, su deseo más profundo era irse de misión a un lugar alejado de los centros de la vida judía organizada. Lo que lo limitaba era que ya tenía cinco hijos a quienes no podía privar de la educación judaica que recibían en una comunidad organizada como la de Buenos Aires.

La comunidad, como hemos visto, impone el deber ser, la realización de la identidad ideal de *sheliaj*. Pero no todos los *lubavitchers* salen de *shlijut*, de misión. Muchos prefieren dedicarse a sus negocios o a su trabajo profesional, viviendo una vida imbuida por los preceptos religiosos dentro de estructuras de plausibilidad que ofrecen todas las garantías para ello: escuelas

religiosas, *Ieshivot*, negocios de comida *casher*, sinagogas. ¿Cómo logran autodefinirse como *lubavitchers* quienes así viven? Estar alejados del mismo núcleo referencial que organiza la construcción de la identidad debería poner en peligro la posibilidad de autodefinirse y ser definidos por los demás como *lubavitchers*. Lo que garantiza la posibilidad de la continuidad del proceso de definición que coloca al sujeto en la comunidad es la extensión del concepto de *sheliaj* más allá del significado que hemos analizado. Al extenderse el alcance del concepto se hace posible que el mismo abarque a la totalidad de quienes desean ser incluidos en la comunidad *jabadiana*. Así, se considera que todo aquel que difunda el mensaje del *rebe* es un emisario, independientemente de que funde un *Beit Jabad*, una Casa de Jabad, o no. Son considerados emisarios todos aquellos que transmiten el mensaje del *rebe*, sea hablando de *Torá* con sus amigos, en el espacio familiar y en el trabajo. Una persona que organiza una cena de *shabat* para sus amigos no religiosos es considerada, en cierto modo, como *sheliaj*. Un miembro de la comunidad me explicaba que: "Como judío puedo ser *sheliaj* de *Hashem*<sup>54</sup>, del *rebe*. Pero eso no significa ponerse la camiseta de *Jabad*. No tenés que tener un *Beit Jabad* ni figurar en los padrones de *Jabad* para ser *sheliaj* del *rebe*. Ser *sheliaj* significa hablar de *Torá* con la gente, subir a un taxi y si el taxista es judío, hablarle de *Torá* y darle folletos".<sup>55</sup>

Así como el sujeto se define como *sheliaj*, debe ser definido por los demás. Los *lubavitchers* han internalizado el concepto de que ser un emisario no supone necesariamente cumplir con los requisitos de la identidad ideal, sino que se posible serlo a la vez que se lleva una vida burguesa: "Hay de todo para todos. Vos podés trabajar y saber hacer *shlijut* en tu trabajo. Cada *jabadnik* en el mundo hace *shlijut*, eso dalo por hecho. El que es un abogado también. El que tiene una fábrica de telas también. Porque así es, entrá a la vida de ellos y vas a ver cómo trabajan. Vas a ver que una vez cada tanto, invitan a gente a comer a la casa para *shabat*. Les enseñan, les ponen *tefilín* a los empleados. Un montón de tipos de cosas. Hay unos muchachos, no sé si los conocés, que

<sup>54</sup> Dios.

<sup>55</sup> Entrevista realizada en 2008.



tienen una casa de telas. Tienen una casa de telas, son gente de *Jabad*, son comerciantes, no son *shlujim*. [...] Pero cada judío que entra en el negocio no sale sin ponerse los *tefilín*. No sale sin ponerse el *tefilín*. Ése es el *shlijut* de ellos".<sup>56</sup>

Si bien, como podemos ver, hay una dimensión universal que inviste el concepto de misión, y que se expresa en la idea de que cada judío puede ser un emisario, hay también una dimensión particularista donde el emisario es el producto del proceso de socialización en el interior de la comunidad de *Jabad Lubavitch*. En efecto, el emisario es una figura institucionalizada y su nombre figura en una base de datos, lo que lo habilita a ciertos beneficios como los descuentos en la compra de libros y la asistencia a las reuniones anuales de emisarios en la sede central en Nueva York. Pero a la vez le exige reproducir los marcadores identitarios del grupo. No obstante, la universalización del concepto, que permite la realización de la misión individual, es decir, no sujeto a las normas impuestas institucionalmente, permite ampliar el abanico de posibles espacios de identificación con el judaísmo *jabadiano*. En el relato citado precedentemente se observa la búsqueda de definir la identidad *jabadiana* por fuera de los marcos institucionales que *Jabad* mismo ha construido. Así, a través del concepto de misión vemos cómo se tornan complejas las relaciones entre los sujetos y la institución. Es posible definirse como *lubavitcher* por el apego al *rebe* y la percepción de sí mismo como un emisario, sin que eso implique someterse al régimen que implica la institucionalización y burocratización de la comunidad religiosa, que para algunos *lubavitcher* puede resultar asfixiante.

En un *frabrenguen* "institucional"<sup>57</sup> realizado en ocasión del festejo del nacimiento del Baal Shem Tov y de Shneur Zalman de Liadi en *Jai Elul* de 5770 (2009), la elección de los oradores expresó la legitimación, desde la propia institución, de la universalización del concepto de misión. El rabino Turk, emisario de la ciudad

<sup>56</sup> Entrevista realizada en 2009.

<sup>57</sup> Los *frabrengues* son reuniones jasídicas cuyo propósito es establecer una relación con lo judío basada menos en lo racional y más en lo emocional y en la percepción. Denominamos "institucionales" a aquellos que *Jabad* organiza para un público amplio, más allá de la comunidad de *lubavitchers*. He trabajado en profundidad la distinción entre ambos en mi tesis doctoral.

de Córdoba, se dirigió a los presentes afirmando que incluso aquellos que vivían en Buenos Aires, "y que tienen, *Baruj Hashem*<sup>58</sup>, hasta pizzerías *kosher*", también son *shlujim*. Quien decía estas palabras era un miembro de aquella generación que había viajado al interior del país siguiendo las instrucciones del *rebe*. Esa misma generación legitimaba la ampliación y universalización del concepto de misión, explicando que incluso se podía ser un emisor sin ser consciente de ello. Para ilustrar esto último, relató la historia de un mochilero israelí que había viajado a Córdoba y que, estando en un monte, había encendido una vela de *Jánuca*. Una joven judía lo vio y sintió que aquella acción, de alguna manera, le concernía. El rabino no dice que se volvió religiosa, pero sí que comenzó a interesarse por el judaísmo. Ese mochilero, sin proponérselo, había "encendido un alma judía."

La figura de Turk rememora la época fundacional, la de los pioneros que diseminaron el jasidismo en la Argentina. La posibilidad de producir una continuidad entre ese pasado y el presente es ampliando el concepto de *shlijut*. A la vez, en el *frabrenquen* hablaron el *mashpía*<sup>59</sup> de la *Ieshivá*, rabino Osher, y el Director General de *Jabad Lubavitch* de la Argentina, Tzvi Grunblatt. El hecho de que Osher hubiera dirigido unas palabras al público, tal como hace en la mayoría de los *frabrenquen*, actualiza la centralidad de la *Ieshivá* como espacio de construcción de la identidad del *lubavitcher*. El hecho de que hable Grunblatt actualiza la evidencia de que hay una jerarquía institucional que engloba el proceso de socialización que va de la *Ieshivá* al *shlijut*. En efecto, Osher y Turk representan dos momentos en la socialización del *lubavitcher*. Osher es la *Ieshivá*, la estructura de plausibilidad donde el *josid* se socializa y se construye como tal. Turk es la realización del *josid* a través del *shlijut*, cuyo significado se universaliza y cuya universalización se legitima porque los mismos pioneros la reivindican. Finalmente, el *rebe*, cuya imagen es reproducida en una pantalla gigante de video, es la autoridad carismática que aglutina a Osher, Turk y Grunblatt.

<sup>58</sup> Gracias a Dios.

<sup>59</sup> Mentor espiritual.

## Conclusión

Hemos intentado dar cuenta de los procesos de construcción de la identidad dentro de uno de los más activos movimientos de revitalización de la ortodoxia a escala global, poniendo el foco en su rama argentina. El *lubavitcher* no se define sólo como un judío ortodoxo. El concepto que articula esta construcción identitaria es el del *sheliqj*, el emisario, el cual expresa la identidad ideal, lo que se espera que el *lubavitcher* sea. El *shlijut*, la misión, implica el trabajo pionero de construcción de comunidades, *Batei Jabad*, en espacios alejados de los centros de reproducción de la vida judía. Sin embargo, hemos visto que muchos *lubavitchers* no realizan esta identidad ideal. No obstante, es posible seguir definiéndolos como tales. De esta forma, la identidad *jabadiana* no se encuentra anclada a una acción militante concebida bajo criterios territoriales (alejamiento de los centros de la vida judía), sino asumiendo que el espacio de la misión es el mismo cuerpo de los judíos no religiosos. Así, todo aquel que realiza una acción, por más mínima que sea, es considerado un emisario. Por consiguiente, es posible ser un emisario mientras se administra un negocio de ropa en el barrio de Once, es decir, en el corazón de la vida judía en Buenos Aires.

La misma autoridad institucional legitima ese concepto ampliado de misión. A la vez, dicho concepto habilita la construcción de la identidad *lubavitcher* por fuera de la mirada aprobadora de la institución. En efecto, el *shlijut* oficial, aquel que encarna la identidad ideal, se lleva a cabo dentro de una estructura jerárquica, donde hay una instancia de autoridad que reconoce al emisario como tal. No es posible abrir una sede de *Jabad*, un *Beit Jabad* sin la autorización de Tzvi Grunblatt, el Director general de *Jabad Lubavitch* de la Argentina. Realizar el *shlijut* oficial implica insertarse en ese espacio de reconocimientos mutuos, donde la autoridad reconoce al emisario y el emisario reconoce a la autoridad, donde es la autoridad la que constituye al emisario al legitimarlo. Sin embargo, muchos *lubavitchers* se definen como emisarios del *rebe*, es decir, no de *Jabad* la Argentina. Su misión se realiza por fuera de los espacios de reconocimiento institucional, por fuera de la estructura jerárquica. Son emisarios porque, por ejemplo, hablan con taxistas judíos sobre *Torá*. Y son emisarios del *rebe*, figura que, desencarnada desde 1994, es pasible de reapropiaciones múltiples que conduzcan a la liberación del lazo entre la identidad y la institución.