

HACER PATRIA

Estudios sobre la vida judía
en Argentina



EMMANUEL KAHAN
WANDA WECHSLER
ARIEL RABER
(COMPILADORES)



HACER PATRIA

HACER PATRIA

Estudios sobre la vida judía
en Argentina

Emmanuel Kahan
Wanda Wechsler
Ariel Raber
(compiladores)



Kahan, Emmanuel

Hacer patria: estudios sobre la vida judía en Argentina / Emmanuel Kahan; compilado por Emmanuel Nicolás Kahan; Wanda Wechsler; Ariel Raber. – 1a ed. – Gonnet: Emmanuel Kahan, 2020. 376 p.; 20 x 13 cm.

ISBN 978-987-86-5443-0

1. Historia Argentina. 2. Inmigración. 3. Protección de las Minorías. I. Kahan, Emmanuel Nicolás, comp. II. Wechsler, Wanda, comp. III. Raber, Ariel, comp. IV. Título.

CDD 305.892

ISBN: 9789878654430

Imagen de tapa: Máquina de escribir rescatada tras el atentado a la sede de la AMIA (1994), Museo del Holocausto, Buenos Aires

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseoPress 33481. Sólo para uso personal
teseopress.com

Índice

Presentación.....	9
<i>¿Apocalípticos o integrados? El campo de investigación sobre la experiencia de la vida judía en Argentina</i>	
<i>Emmanuel Kahan</i>	
El onceavo mandamiento.....	31
<i>Memoria del fuego en la literatura judía y feminista de la guerra civil española</i>	
<i>Cynthia Gabbay</i>	
Un estudio sobre la traducción al español de la novela <i>Los hermanos Ashkenazi</i> de Israel Yehoshúa Singer	69
<i>Gabriela Scherlis</i>	
Larga carta a César Tiempo.....	91
<i>Solana Schwartzman</i>	
Los sefaradés argentinos y el Holocausto	111
<i>Ayuda y memoria, años 1930-1960</i>	
<i>Adriana M. Brodsky</i>	
La migración de los sobrevivientes del Holocausto a la Argentina a través del Paraguay	141
<i>Ariel Raber</i>	
<i>Réquiem para un viernes a la noche</i> de Germán Rozenmacher	173
<i>Dramaturgia judeo-argentina en el Teatro IFT</i>	
<i>Paula Ansaldo</i>	
Los gauchos judíos	195
<i>Un film en la historia (reciente)</i>	
<i>Débora Galia Kantor</i>	

El judío es nuestra desgracia	223
<i>Variaciones del antisemitismo en las extremas derechas argentinas, 1983-1999</i>	
<i>Boris Matías Grinchpun</i>	
Experiencia y testimonio de sobrevivientes del Holocausto en Argentina.....	253
<i>El caso de Sara Rus y los marcos sociales de la memoria</i>	
<i>Emmanuel Kahan</i>	
La construcción de una memoria	281
<i>El caso del Museo del Holocausto de Buenos Aires</i>	
<i>Wanda Wechsler</i>	
Representaciones sobre el Estado de Israel en jóvenes del movimiento conservador o masortí de la Ciudad de Buenos Aires	311
<i>Vanesa Cynthia Lerner</i>	
El jasidismo expandido y la interpenetración entre lo judío y el rock	337
<i>Damián Setton</i>	
Biografías	369

Presentación

¿Apocalípticos o integrados? El campo de investigación sobre la experiencia de la vida judía en Argentina

EMMANUEL KAHAN

En *Hacer Patria*, el documental de David Blaustein (2007), se puede apreciar la trayectoria de la propia historia familiar del director como una alegoría del derrotero de la vida judía en Argentina. Sus abuelos maternos y paternos llegan al país como parte de las olas inmigratorias de comienzos del siglo XX y dan inicio a un proceso de integración familiar a la sociedad nacional que se caracterizó por múltiples bifurcaciones, obstáculos y adaptaciones. Uno de los aspectos más destacados del film es su capacidad para dar cuenta de cómo operaron los contextos históricos específicos -el proceso de incorporación a la Nación, la integración al mundo del trabajo, los jalonamientos frente al devenir político, etc.- en el derrotero de la vida familiar.

Si bien la trayectoria de los Blaustein es similar a la de cualquier otro grupo migratorio arribado al país como parte de la misma experiencia histórica -la de aquellos que llegaron desde Europa entre fines del siglo XIX y comienzos del XX-, en la narrativa se ponderan una serie de determinaciones que caracterizan el derrotero de la vida judía en el país. Sin sobredimensionar la experiencia -un recurso bastante utilizado en otras producciones de transmisión cultural-, la cuestión del antisemitismo permite reconocer una característica diferenciada de integración que se conjuga con una serie de inmigrantes cuyas procedencias nacionales

fueron diversas, su adscripción religiosa de distinto grado, con un conjunto de tradiciones plurales y un amplio abanico de identificaciones políticas e ideológicas.

En este sentido, el título del documental es un recurso simbólico central. *Hacer Patria* recupera la narrativa acerca de la integración desgarrada de los judíos a la Nación disputando el sentido a quienes, durante gran parte del siglo XX, acusaron a los judíos de ser ajenos y amenazantes de lo que se esperaba como la esencia del “ser nacional”: “¡Haga Patria, mate un judío!” fue uno de los *leit motiv* que esgrimieron estos actores. En la película la historia de los Blaustein se podría contar como la de los Pérez-García -por recurrir a otra alegoría- con el objeto de dar cuenta del proceso de integración de un conjunto de inmigrantes sin renunciar a una serie de experiencias que fueron particulares. En este sentido, la propuesta narrativa de David Blaustein, aunque ya tiene algunos años, nos propone revisar el abordaje de la experiencia de la vida judía en el país sopesando la dimensión particular de su derrotero y su incorporación a las diversas esferas de la sociedad nacional.

Esta compilación advierte que el abordaje de las características que asumió la vida de los y las judías en el país sigue siendo un campo académico en construcción. ¿Qué significa esto? Que la agenda de investigación aún está en desarrollo y que la misma está atenta al universo de investigadores abocados al tema y al reconocimiento de otras agendas académicas de las Humanidades y las Ciencias Sociales. Para reponer la perspectiva del documental *Hacer Patria*: hay que mirar a los Blaustein como los Pérez-García pero sin dejar de advertir algunos rasgos singulares. En gran medida, esto dependerá de cómo los estudios sobre el derrotero sociohistórico de los judíos en el país permita comprender y poner en diálogo esta experiencia con la de otros colectivos sociales.

El desarrollo de los estudios sobre los judíos argentinos concentró sus polos de producción, durante una considerable cantidad de tiempo, por fuera de la propia frontera

nacional. El epicentro de las investigaciones estuvo mayormente en los Estados Unidos e Israel. Incluso, como muestra el trabajo de Alejandro Dujovne y Emmanuel Kahan (2019), lo que se denomina como estudios judíos latinoamericanos evidencia una gran preponderancia de la indagación en torno a diversas facetas de la experiencia argentina. Si bien gran parte de esta producción se concentró en las formas, disputas, jalonamientos y desarrollo de las instituciones autoadscriptas a la representación de lo judío, también es posible identificar un cánón de trabajos fructíferos sobre diversas dimensiones en torno a la participación de judíos en la creación artística y cultural.

Cuando la experiencia del Núcleo de Estudios Judíos en Argentina comenzaba a forjarse, por el año 2005, muchos de nosotros y nosotras presenciamos -aún jóvenes- los debates que colegas de Israel, los Estados Unidos y México tenían en torno a cómo pensar conceptual y metodológicamente la experiencia de los judíos en nuestras sociedades nacionales. Aquellas polémicas permitían identificar cómo, al menos para el caso de los estudios de carácter sociohistórico, la mirada se había concentrado en las dimensiones institucionalizadas de la vida judía en el país -incluso, en aquellas instituciones concentradas mayormente en la ciudad de Buenos Aires y adscriptas al sionismo- invisibilizando a un universo mayor de experiencias vinculadas de modo diverso a lo judío (Lesser & Rein, 2008; Bokser-Liwerant et al., 2011).

Como todo debate de carácter intelectual, las posiciones resultaban iluminadoras y, en todo caso, marcaban cuáles eran entonces los déficits del campo o los lugares aún no interpelados por los académicos dedicados al estudio de los judíos en nuestras sociedades. Leída a la distancia, la polémica evidenciaba que los estudios ensimismados en las dinámicas institucionales no permitían advertir el grado de integración y aceptabilidad que la representación de los judíos había tenido en Argentina. Esto contrastaba, sin embargo, con la producción que en aquel tiempo ya se había

desarrollado entre aquellos que situados en los estudios culturales habían mostrado cómo diversas trayectorias -casi siempre consagradas- habían integrado o puesto en diálogo las formas de pensar lo judío en contextos más amplios que los marcos institucionales.

No obstante, y el tiempo sucedido entre aquellos debates y nuestras producciones académicas resultó central, el abordaje sobre los marcos institucionales operó como un buen “mapeo” que permitió reconocer algunas dimensiones singulares de la experiencia asociacional judía y sus diversos matices en función de las adscripciones identitarias múltiples que interpelan lo judío: las diversas formas de religiosidad, las diferentes lenguas comprendidas, las variables regionales y nacionales de procedencia, la adscripciones políticas y las posiciones, redes y pertenencias transnacionalizadas. En este sentido, si bien debemos comprender que el desarrollo de los y las judías en el país puede observarse y poner en diálogo con el de otros contingentes de migrantes, también es posible advertir que algunas dimensiones endógenas fueron singulares y que factores exógenos -el antisemitismo, los atentados a la Embajada de Israel (1992) y al edificio de la Asociación Mutual Israelita de Argentina (AMIA) (1994), por ejemplo- otorgaron una representación diferenciada de lo judío en el espacio público.

Lo singular, lo específicamente judío, y lo compartido constituyen el horizonte de abordaje de la experiencia judía en nuestro país. Cómo conjugar ambas dimensiones constituye uno de los desafíos para poder comprender el modo en que, ya entrado el siglo XXI, los judíos se han integrado a la vida política, social, cultural y económica. Este no es una mera cuestión declarativa sino una premisa metodológica. ¿En qué sentido? Una mirada sobre la escena contemporánea, por ejemplo, no puede dejar de advertir que la integración de los judíos en las diversas dimensiones que componen la esfera pública ha sido, en algún sentido, exitosa. A diferencia de los debates y los embates contra, por ejemplo, la presencia de funcionarios de origen judío

durante el tercer gobierno peronista (1973-1976) y la presidencia de Alfonsín (1983-1989), desde fines del siglo XX y ya definitivamente en la segunda década de la centuria que estamos transitando, diversas personalidades con distinto grado de auto-identificación con lo judío ocuparon y ocupan funciones centrales del entramado institucional, estatal y político. Lo mismo podría decirse en relación al campo empresarial. (Quizás la excepción sea el ámbito de la producción cultural, intelectual y/o académica donde este proceso había sido anterior).

Esta dimensión contemporánea quizás pueda ser ilustrativa del declive de los estudios en torno al antisemitismo. Estos, junto a los trabajos sobre la inmigración judía, fueron uno de los tópicos más abordados durante un período considerable de tiempo. Podríamos afirmar que, en algún punto, fueron los pilares sobre los que se desarrollaron los estudios sobre la experiencia judía en el país -incluso aquellos trabajos que indagaron en las prácticas culturales y los debates intelectuales venían a dar cuenta de cómo judíos migrantes o sus hijos e hijas fueron incorporándose a la Nación y legitimando las representaciones en tono a lo judío en el espacio público.

Sin embargo, de un tiempo a esta parte la pregunta en torno a las persecuciones o acusaciones contra los judíos ha ido perdiendo peso. Ese desplazamiento de sentido es acorde con el impacto que la denuncia sobre el antisemitismo tiene en la agenda pública. ¿Esto significa que no hay antisemitismo en el país? No, para nada. Pero si es evidente que hay una amplia aceptación e integración de individuos de origen judío en diversas esferas del quehacer nacional que, en ocasiones, pone en duda la eficacia de las campañas de denuncia de persecución y odio a los judíos desarrolladas por instituciones comunitarias locales y transnacionalizadas. Incluso, como ha señalado en alguna ocasión Daniel Lvovich (2001) -quien estudió sistemáticamente los discursos y las prácticas antisemitas en Argentina desde fines del siglo XIX hasta la década de 1950 (2003)- las

amplias y horizontalizadas muestras de apoyo de la sociedad argentina tras el atentado a la AMIA (1994) ponían en evidencia un cambio en las percepciones en torno a los judíos en el país.

Claro, ha pasado mucha agua bajo el puente desde 1994. Pero, también es cierto, las expresiones antisemitas acaecidas en el país desde comienzos del siglo XXI se asemejan más a versiones caricaturizadas o en color sepia, como muestra el trabajo de Matías Grinschpun en este volumen, de las intervenciones y el impacto que tenían esas mismas narrativas durante gran parte del siglo XX. Pareciera que el antisemitismo es menos una amenaza latente sobre la existencia de la vida judía en el país -como pudiera estar pasando, por caso, en algunos países europeos donde la situación es preocupante- que un recurso para la intervención y legitimación en el espacio público nacional y en el entramado de relaciones transnacionales de instituciones y organizaciones que poseen aspiraciones representacionales de lo judío.

Un traslape temático también se puede advertir en torno a los estudios migratorios. Si bien estos continúan siendo uno de los puntales de la agenda académica actual, su objeto de indagación se ha trasladado a un universo de actores menos consagrados que aquellos que procedentes de Europa llegaron al país entre fines del siglo XIX y mediados de la pasada centuria. En todo caso, la indagación sobre la llegada de judíos al país está asociada con los estudios sobre el Holocausto y los caminos sinuosos que atravesaron los sobrevivientes y refugiados -como muestran de diverso modo los trabajos de Brodsky, Raber y Kahan en este volumen o Goldstein (2014), Chinski (2017) y Senkman (1991)- o con las prácticas y representaciones de remembranza de las experiencias consagradas de inmigración de los judíos al país (Freidenberg, 2013; Flier, 2011; Cherjovsky, 2017).

Se podría advertir en este punto algo de carácter similar a los estudios sobre el antisemitismo. Los trabajos sobre la inmigración judía al país resultaron capitales en

el desarrollo de una agenda en torno a los estudios judíos (Avni, 2002 ; Lewin, 1971; Senkman, 1984; Bargman, 2011, Mirelman, 1990). Estos trabajos resultaron muy influyentes y estimulantes al indagar en la mecánica, disposiciones, formas de integración y socialización comunitaria que acompañaron el arribo de judíos a la Argentina. Actuaron, a su vez, como narrativas que, desde la producción académica, legitimaron las representaciones de los judíos en el espacio público en contextos históricos específicos. No obstante, una vez legitimada la presencia de los judíos en la representación de la ciudadanía, el abordaje sobre la experiencia inmigratoria se ha reconvertido. Este nuevo corrimiento manifiesta el grado en que los estudios judíos dialogan con los estudios de memoria y con los abordajes en torno al Holocausto.

Esto último nos permite advertir cómo el estadio actual del campo comprende la articulación con otras, nuevas, locales y transnacionales agendas académicas. La presente compilación se propone mostrar cuál es el estado actual del campo de investigación a través del relevamiento de producciones de quienes integran el Núcleo de Estudios Judíos con sede en el Instituto de Desarrollo Económico y Social en la ciudad autónoma de Buenos Aires y de aquellos y aquellas que participaron de algunas de nuestras sesiones de trabajo. Estas investigaciones ponen de relieve, a su vez, la variedad disciplinar y la inserción diversificada de sus integrantes en equipos de investigación dedicados al estudio de los sitios de memoria, la religiosidad, las producciones teatrales y cinematográficas, los estudios de memoria y la historia reciente. De algún modo, al tiempo que indagan en lo judío su objeto se vincula con el desarrollo ampliado en otras escalas de investigación.

Hace unos años, cuando muchos de nosotros y nosotras aún avanzábamos en la formación de posgrado, debatíamos la pertinencia estratégica de presentar paneles específicos sobre la experiencia de los judíos en jornadas académicas nacionales: las Jornadas Interescuelas de Historia,

las Jornadas de Ciencias Sociales y Religión, algunas de las de Sociología o las de Antropología Social, por mencionar algunas. Más allá de alguna presentación a modo de prueba, la experiencia y el modo en que se encarnaron los debates metodológicos y conceptuales nos llevaron a declinar la iniciativa. Si lo que pretendíamos era legitimar la pertinencia del campo de los estudios judíos en Argentina, no era estratégico ni mucho menos funcional reproducir la impronta particularista. *Había que salir del ghetto así como abrir las puertas*. Salir aún a condición de explicar cada vez quiénes eran los actores que investigamos y cuál la pertinencia de hacerlo. El tiempo nos ha permitido sopesar que algunas preguntas ya no están entre las intervenciones del público y los y las colegas.

Abrir las puertas implicaba la necesidad metodológica de nutrirnos de otras experiencias de investigación que pudieran resultar iluminadoras para abordar la experiencia de los judíos en Argentina. También, para prestar la experiencia y diversidad conceptual y empírica de nuestros abordajes a una serie de agendas de investigación poco más o poco menos consolidadas que la nuestra. Las Jornadas de Trabajo del Núcleo de Estudios Judíos constituyeron desde 2009 una experiencia que permitió construir ámbitos de diálogo e intercambio fructíferos que se materializaron en publicaciones colaborativas y Dossier específicos de revistas académicas. Como advertimos respecto de la premisa metodológica en torno al abordaje de la experiencia judía -atendiendo lo particular y lo compartido- el reconocimiento del propio campo se fraguaba entre el abordaje de renovadas dimensiones de la experiencia judía en Argentina y el diálogo o el modo en que esos abordajes se insertaban en redes más extensas de indagación acerca del mundo social, político y cultural.

En sentido, los estudios judíos en Argentina siguen siendo un campo en construcción pero no en el mismo estadio que cuando comenzamos a reunirnos en 2005 un pequeño y entusiasta grupo de jóvenes investigadores con el

afán de desarrollar trayectorias académicas en nuestro país. Es cierto, también, que ese conjunto de voluntades tuvo a su favor una política pública de ampliación del sistema de Ciencia y Tecnología en el país que permitió, por lo menos hasta el 2015, la incorporación de becarios e investigadores a las agencias de investigación y/o al sistema de Universidades con dedicación a tareas investigativas. Es decir, los estudios judíos en Argentina son la consecuencia de las trayectorias individuales de quienes han profundizado en el conocimiento sobre la vida judía en el país así como de un contexto que habilitó la concreción de esas mismas trayectorias en marcos institucionales legitimados para el estudio científico de experiencias sociohistóricas.

Este derrotero no puede menoscabar algunas referencias que han sido centrales. Desde ya, la producción previa y aquella que, contemporáneamente, se continuó produciendo en otros centros de investigación radicados en el exterior. De hecho, los encuentros en ámbitos como las Conferencias de LAJSA (Latin American Jewish Studies Association) y AMILAT (Asociación Israelí de Investigadores del Judaísmo Latinoamericano) constituyeron experiencias formativas y enriquecedoras en función de ampliar el horizonte de debates de los estudios judíos en Argentina. A su vez, no toda la producción académica argentina en torno a lo judío se produjo en el ámbito del Núcleo de Estudios Judíos y ni siquiera en Buenos Aires. Otros y otras colegas han realizado un aporte sustancial en este período: Nerina Visacovsky, Elisa Cohen de Chervonagura, Vanesa Teitelbaum, Susana Skura, Susana Brauner, Silvia Hansman, Fabiana Tolcachier, Marcia Ras, Beatriz Gurevich, Mónica Szurmuk, Iacov Ruvel, Daniel Bargman, Tamara Kohn, Lucas Fiszman, Fernando Fischman, entre otras y otros.

Estas trayectorias y aportes se refuerzan con una serie de instituciones que permiten el desarrollo de muchas de nuestras investigaciones. Desde 2018 comenzó a consolidarse la iniciativa del Centro de Documentación “Pinnie Katz”, bajo la voluntariosa dirección de Nerina Visacovsky,

que reúne las publicaciones y fuentes documentales de las instituciones ligadas a la Federación de Entidades Culturales Israelitas (ICUF). Este nuevo archivo se suma a los ya existentes Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefardí, el Instituto de Investigaciones Judías (IWO) y el Centro de Documentación Marc Turkow (AMIA), en la ciudad de Buenos Aires, que reúnen colecciones destacadas para nuestro trabajo -así como los relevamientos realizados por el Centro de Estudios Sociales (DAIA). Deberíamos sumar la reciente apertura de un punto de acceso al fondo del Visual History Archive de la Shoah Foundation en una institución emblemática y en un punto central de la geografía política argentina: la sede de Memoria Abierta en el sitio de memoria de la Ex-ESMA. Este último se trata de un caso significativo de lo que intentamos presentar en relación a la presencia de lo judío en la geografía política y simbólica nacional: uno de los archivos más emblemáticos en torno a la experiencia de la dictadura militar en el país acogerá el repositorio más grande de testimonios sobre el Holocausto.

El presente volumen pone en evidencia, también, que las temáticas abordadas han ido modificándose o consolidando en estos 15 años de trayectoria del Núcleo de Estudios Judíos. En 2011 publicamos una primera compilación que tenía por objeto hacer visibles cuáles eran los temas que abordábamos por entonces (Kahan, et al., 2011). Una revisión de aquel índice puede resultar ilustrativo: de los 15 artículos publicados solo 5 avanzaban más allá de la década de 1960, 3 no hacían referencias a marcos institucionales, 2 se vinculaban con el período del Holocausto -1 más lo hacía de modo general-, 6 aludían a impacto y posicionamientos de los judíos en el escenario nacional/internacional.

Tiempo después la extensión y actualización del repertorio de temáticas abordadas es significativo en sentido positivo y, desde ya, negativo. ¿Por qué? La compilación que estamos presentando muestra, a grandes rasgos, la consolidación de un gran área temática -la configuración en el país

de los estudios sobre el Holocausto- y la preponderancia de dos marcos disciplinares en el abordaje de la experiencia judía en Argentina: los estudios culturales y la investigación de carácter sociohistórica. La revisión del índice de este volumen permitirá al lector o lectora identificar rápidamente que 5 de los 12 artículos abordan, en contextos diversos y revisando fuentes distintas, la recepción y resignificación del Holocausto en Argentina. En este sentido, como en lo que advertíamos sobre los estudios acerca de la inmigración de los judíos, no podemos dejar de reconocer que nuestros propios trabajos conforman parte de un universo de representaciones en el que la memoria del Holocausto se constituyó en uno de los tópicos centrales del sentido de identificación de lo judío en las escalas local e internacional -en nuestro caso, además y como muestra el trabajo de Kahan y Wechsler en este volumen, con el vínculo asociativo de carácter simbólico que se estableció con el último régimen dictatorial.

Resulta significativo que del conjunto de trabajos solo 1 se dedique exclusivamente al análisis de una institución y otros dos lo hagan tangencialmente -a través del análisis de organizaciones que ayudaron o promovieron campañas para el socorro de sobrevivientes del Holocausto durante la década del 40'. Se podría advertir que, retomando los debates mencionados al inicio, el índice de este libro evidencia que ha sido posible abordar diversas facetas, actores y representaciones en torno a lo judío que circulan por fuera de los marcos institucionales. Eso es una verdad a medias. ¿En qué sentido? Una lectura profunda de los textos no tardará en identificar que esas trayectorias o definiciones identitarias están en relación, a veces armoniosa y otras conflictiva, con las instituciones comunitarias.

Las investigaciones de Raanan Rein (2015, 2012) sobre la participación de judíos en diversas organizaciones políticas partidarias -en particular el peronismo- así como su trabajo sobre el club de fútbol del barrio de Villa Crespo, Atlanta, han sido reveladoras al igual que las investigaciones

de Leonardo Senkman (1983) sobre la incorporación de lo judío en la literatura argentina. Estos trabajos nos brindaron herramientas con las cuales identificar la multidimensionalidad de nuestro objeto en el derrotero histórico, político, económico y cultural de nuestro país. Sin embargo, esta dimensión que enriqueció el grado de conocimiento en torno a lo judío en el país no puede desatender el peso que tienen, ya sea real o simbólico, las instituciones que auto-proclaman la representación de lo judío en el espacio público y, sobre todo, ante las autoridades políticas ya sean nacionales, provinciales o locales. El trabajo de Wanda Wechsler puede resultar muy ilustrativo al respecto: identificar las trayectorias de quienes desde el Museo de Holocausto legitimaron su inserción en estructuras políticas partidarias y/o en el funcionariado estatal es revelador del reconocimiento y utilidad que tienen esos marcos institucionales en la esfera pública.

Si aceptamos sin más lo que advertimos anteriormente acerca de la baja intensidad, poca eficacia y retórica añeja del antisemitismo en el país, no llegaríamos a comprender en su real dimensión la impronta que tiene la denuncia en torno a amenazas, usos narrativos y prácticas antisemitas efectuada por diversas organizaciones comunitarias, ya sean de carácter local o transnacional. Aún cuando las denuncias ponen en evidencia los usos públicos del antisemitismo como estrategia de presión al poder político, se puede identificar el alto impacto que las mismas tienen en medios de comunicación y en prontas declaraciones de funcionarios estatales -cualquiera sea el signo de gobierno y el poder del Estado en el que cumplan funciones-, intelectuales y ciudadanos y ciudadanas que retoman las denuncias -aunque más no sea para el debate- a través de intervenciones en redes sociales o portales informativos.

Quizás sea hora de volver a abordar lo judío a través de los marcos institucionales no porque allí se encuentre algo que efectivamente sea "judío" -la mayoría de los trabajos en este volumen muestran que eso no le es- sino

porque en la escena local contemporánea la participación e implicancia de los marcos institucionales comunitarios del signo que fueran pone en evidencia la implicancia de esos mismos marcos en diferentes relaciones de poder. Y está claro que no se trata de consagrar el ideario antisemita acerca del dominio de los judíos de los entretelones de la política nacional e internacional sino de señalar que a diferencia de lo que caracterizó al siglo pasado en el que las instituciones de la comunidad judía tenían una relación más distante con los actores de la política estatal e institucional, en la centuria que estamos transitando la participación es abierta y declarada.

Este trastocamiento de sentidos precisa, también, de una renovación metodológica: mientras la bibliografía sobre la experiencia de los judíos en el siglo XX ponía en el foco en la dimensión marginal de su derrotero, una mirada sobre el devenir, integración y estudio de trayectorias exitosas deberá estar atenta al estudio de la sociología de las elites. No porque los judíos en su conjunto conformen una elite sino porque muchas de las personalidades consagradas en el espacio público como representación aspiracional de lo judío forman parte de circuitos muy restringidos de las elites económicas, sociales y políticas del país.

Este retorno a las instituciones sería iluminador, a su vez, del modo en que se consolidó, bajo otro signo de los tiempos, una red de escuelas judías al calor de un proceso de privatización de la enseñanza en Argentina que comenzó a fines del siglo pasado. De algún modo, observar qué sucedió en las escuelas judías puede ayudarnos a comprender cómo se caracterizó un fenómeno más amplio y, en todo caso, identificar cuáles fueron las singularidades que adquirió y/o conservó el tejido educativo de la comunidad judía en el país. Salvo algunos trabajos clásicos como los de Rubel (1998) y Zadoff (1994) y el proyecto renovado y programático dirigido por Judith Bokser Liwerant (2015), no ha habido muchas investigaciones que vuelvan a cruzar las

dimensiones de historia, pedagogía e identidad judía. Los trabajos de Nerina Visacovsky (2015) y, el más reciente, de Karina Korob (2020) pueden resultar iluminadores.

La actualización de temas abordados, decíamos anteriormente, muestra los avances sobre un universo de actores, prácticas y representaciones que permanecían inexploradas a la vez que pone en evidencia aquello que sigue invisibilizado y que deberíamos poder abordar con nuevas herramientas, preguntas o atendiendo a un contexto que ha cambiado. Es llamativo, por ejemplo, la ausencia de trabajos en este volumen sobre el impacto, alcances, recepción y utilización pública de los atentados a la Embajada de Israel y la sede la Mutual Israelita de la República Argentina. Es un déficit de este libro pero también de las ciencias sociales en general. Salvo los trabajos de Beatriz Gurevich (2005), Natasha Zaretsky (2015), Kevin Levín (2016) y Mariel Slavín (2020) no ha habido un estudio profundo acerca del impacto que los atentados tuvieron en estos años ni en la capacidad de movilización, agencia y rupturas entre las organizaciones de afectados. Claro está que la investigación académica no puede reponer la ausencia de justicia retributiva ni establecer las responsabilidades pero si, como en la investigación sobre la dictadura militar (Kahan, 2010), iluminar cómo fueron constituyéndose sentidos cambiantes en torno a la memoria de los atentados y qué usos dieron diversos actores a las demandas de justicia. (Quizás, como en otros tantos temas, sea primero la literatura, el cine o el documental, el soporte que pueda poner primero una palabra. En este sentido, la miniserie “Nisman: el fiscal, la presidenta y el espía” de Justin Webster (2020) puede constituir un punto de inicio).

En el mismo sentido podemos advertir que pese a la centralidad que los debates en torno a las cuestiones de género tienen en el espacio público, el campo académico de estudios en torno a lo judío se encuentra rezagado. El trabajo de Cynthia Gabbay en este volumen o las investigaciones de Sandra McGee Deutsch (2017), Elisa Cohen

(2015) y las que está desarrollando Vanesa Teitelbaum en la provincia de Tucumán, resultan piezas claves que centran la mirada en las trayectorias de mujeres judías. Estas perspectivas podrían complementarse, desde ya, con las reflexiones e intervención de colegas inscriptas en otras tradiciones como Diana Sperling y Tamara Tenenbaum, por ejemplo. No obstante, la agenda de género es más amplia y salvo pocas excepciones -como los trabajos más recientes de Damián Setton (2016)- no ha habido una pesquisa sobre las sexualidades disidentes, la homosexualidad y la identificación con lo judío.

Algo del mismo orden podríamos reponer en torno al abordaje de lo judío desde los estudios culturales realizados en Argentina. Si bien constituyen una de las perspectivas más destacadas, su desafío es contemplar un espectro de producciones y soportes más amplios en los que pueden advertirse realizadores y autoras con distinto grado de identificación, como bien problematiza Gabbay en este volumen, respecto de lo judío. Los aportes de los artículos en esta compilación acerca de las obras, biografías y traducciones de diversos autores consagrados -Israel Yeoshúa Singer, César Tiempo y Germán Rozenmacher- son una muestra relevante de este universo.

Las propuestas como las de Débora Kantor y Damián Setton, en este volumen, Lila Fabro (2019) y los trabajos en curso de Darrell Lockhart sobre la presencia de lo judío en comics, por ejemplo, nos permiten reconocer un universo más amplio de soportes culturales en los que se complejiza la dimensión identitaria y el vínculo entre lo judío y otras constelaciones de sentido: el cine, la música, los cómics, los soportes multimediales y las redes sociales. En este sentido, el derrotero de algunas figuras destacadas podría ser iluminador de cómo se configuran nuevas, complejas, multidireccionales trayectorias y resignificaciones en torno a lo judío. Darío Sztajnszrajber, Simja Dujov, Laura Haimovichi, Julián Gorodischer, Langer, Brian Janchez, entre otros y otras. (Esto es un mero juicio del autor pero

no resulta sorprendente que una de las mejores historias sociales y políticas en torno al derrotero de la vida judía en el país haya sido escrita por uno de los jóvenes cronistas de este tiempo: *Los crímenes de Moisés Ville* (2013, TusQuets) de Javier Sinay).

A su vez, la emisión de series televisivas como “Unorthodox” (2019) o el documental “One of us” (2017), por mencionar algunos, han puesto en escena los debates en torno a las comunidades religiosas de carácter ortodoxas. No obstante, muchas de las intervenciones en el debate público en medios locales, nacionales y en redes sociales han puesto en evidencia el escaso conocimiento y los prejuicios en torno a las prácticas religiosas. El trabajo de Vanesa Lerner, en esta compilación, puede resultar iluminador, en este sentido, a la vez que revelador respecto de dos aspectos centrales. En primer término, que lo que se evidencia como privativo del orden religioso -el cumplimiento estricto de las normas y la persecución o rechazo de los díscolos- bien podría encontrarse entre otros grupos en apariencia más liberales: la tesis de Adrián Krupnik (2019) sobre aquellos que “retornaban” tras la imposibilidad de transitar la integración a la sociedad israelí en las diversas olas de argentinos y sionistas que emigraron a Israel es iluminadora del “rechazo” y la “exclusión” a la que fueron sometidos cuando volvieron al país. (Algo similar podría observarse en los jalones y fraccionamientos que afectaron a las instituciones judías ligadas al Partido Comunista entre los años 40 y la década del 80’ del pasado siglo: la disciplina partidaria era un valor que se imponía como reguladora de las prácticas sociales).

En segundo lugar, lo que se observa como rígido entre las prácticas de los grupos ortodoxos es más bien característico de otros credos religiosos que como señalan las investigaciones más recientes sobre América Latina, tienen una aceptación cada vez más extendida. En ese sentido, el estudio de las prácticas e incorporación de jóvenes a comunidades religiosas ortodoxas debería comprenderse como un fenómeno más amplio que incluye otros grupos

religiosos -nuevos pentecostales, evangelistas, musulmanes, etc.- u otras formas que vinculan una cosmovisión del mundo en apariencia más *light* pero plagadas de reglas estrictas de observancia.

Estos son solo algunos temas y problemas que una agenda de investigación centrada en los estudios judíos en Argentina podría atender. No obstante, no se trata de una “lista de tareas” ni las instrucciones para la consagración. En todo caso, son producto de una reflexión abierta, producto del diálogo con colegas -ya sean de los estudios judíos como de otras agendas de investigación- que repone la pregunta acerca del impacto público que pueden tener nuestras investigaciones. Al menos para Argentina, la “cuestión judía”, definida de modos diversos en razón de contextos cambiantes, ha tenido una relevancia destacada en el espacio público y, como se advierte en las últimas páginas de esta presentación, en relación a temas muy sensibles del debate contemporáneo.

La tarea que realizamos quienes indagamos en diversas facetas de la experiencia judía en el país podríamos ser un aporte en este sentido. ¿Cuál es la relevancia de observar esa experiencia de modo desagregado? La identificación de cómo fue el desarrollo de la vida judía en el país, su integración, sus experiencias traumáticas, las emergencia de nuevos actores y la consolidación o cambio de instituciones tradicionales así como la consagración de trayectorias públicas -ya sea en la política, la economía, las artes y el mundo intelectual y académico- puede echar luz sobre los debates actuales en torno a las agendas de género, la diversidad cultural y la construcción de un horizonte de ciudadanía inclusiva.

Todo esto, como advertíamos anteriormente, fue posible gracias a un contexto que supo aunar el interés y la voluntad individual de los y las investigadoras, los recursos materiales disponibles para la pesquisa -bibliotecas y archivos- y una política pública que promovió el desarrollo científico y tecnológico en el país. Algunas de estas cosas

se trastocaron en los últimos años y otras emergen como señales de buenos augurios -las nuevas iniciativas en torno a los archivos, por ejemplo. Tendremos algunos desafíos por delante: la construcción de una biblioteca actualizada sobre los abordajes de otros grupos, en particular de los judíos, la ampliación de los temas y actores abordados y la consolidación de un diálogo federal y regional que acompañe la formación de los investigadores y habilite el intercambio entre colegas que permita el enriquecimiento de perspectivas de abordaje y reflexión en torno a la experiencia de la vida judía en nuestras sociedades nacionales. No es poco.

Bibliografía

- Avni, H., 2002 (1991), *Argentina and the Jews: A History of Jewish Immigration*, University of Alabama Press, 2nd Edition.
- Bargman, D. (2011), “Judíos oriundos de Polonia en la Argentina: construcciones identitarias y asociacionismo étnico hasta la segunda posguerra” en Kahan, Emmanuel et al. *Marginados y consagrados. Nuevos estudios sobre la vida judía en Argentina.*, Buenos Aires, Lumiere.
- Bokser-Liwerant, J. et al., *El educador judío latinoamericano en un mundo transnacional.*, México, Universidad Hebrea, 2015.
- Bokser-Liwerant, J. et al., “Cuarenta años de cambios: transiciones y paradigmas” en Bokser-Liwerant, J. et al., *Pertenencia y alteridad. Judíos en/desde América Latina.*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2011.
- Cherjovsky, I., *Recuerdos de Moisés Ville. La colonización agrícola en la memoria judía-argentina (1910-2010)*, Buenos Aires, Teseo, 2017.

- Chinski, M., “Memorias olvidadas. Los judíos y la recordación de la Shoá en Buenos Aires (1942-1956)”, Tesis de Doctorado Universidad Nacional de General Sarmiento / Instituto de Desarrollo Económico y Social, Buenos Aires, 2017.
- Cohen, E., *Eshet Jail: un contrapunto discursivo entre dos mujeres judías*, Universidad Nacional de Tucumán, 2015.
- Fabro, L., “Yiddishkeit as a Listening Key: Resettings of Yiddishland in the Music of Osvaldo Golijov,” paper presentado en la VI Conferencia regional de LAJSA, UCLA, 2019.
- Flier, P. (2011), “Volver a Colonia Clara. Historia y memoria de la colonización judía agraria en Argentina, 1892-1950”, Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Nacional de La Plata.
- Freidenberg, Judith (2013) *La invención del gaucho judío. Villa Clara y la construcción de la identidad en Argentina*, Buenos Aires, Prometeo.
- Goldstein, Y., “Sobrevivientes de la Shoá en Argentina y su contribución a la conformación de la memoria colectiva”, *Revista Nuestra Memoria*, Fundación Museo del Holocausto/Argentina, Agosto de 2014.
- Gurevich, B., (2005), “After the AMIA bombing: A Critical Analysis of Two Parallel Discourses”, en Kristin Ruggiero (ed.), *The Jewish Diaspora in Latin America and the Caribbean Fragments of Memory*, Sussex Academic Press 2005.
- Kahan, E. y Dujovne, A., 2019, “Latin American Jewish Studies”, en Oxford Bibliographies, Oxford University Press.
- Kahan, E., “Discursos y representaciones en conflicto sobre la actuación de la comunidad judía durante la última dictadura militar. El caso de la Delegación de Asociaciones Israelitas de Argentina”, en *Revista Estudios sobre genocidio*, Vol. 4, Universidad Nacional de Tres de Febrero, 2010.

- Kahan, E. et al. *Marginados y consagrados. Nuevos estudios sobre la vida judía en Argentina.*, Buenos Aires, Lumiere.
- Korob, K., "El mandato de la transmisión entre los educadores del área judaica", Buenos Aires, Tesis de Maestría FLACSO, 2020.
- Krupnik, A., "Between two homelands: Jewish-Argentine Return Migration from Israel, 1948-2006", Tesis de Doctorado en Historia, Universidad de Tel Aviv, 2019.
- Lesser, J., and Rein, R., *Rethinking Jewish Latin-Americans.*, Albuquerque, University of Nueva Mexico, 2008.
- Levin, K., "Nisman, dictadura y memoria: apuntes en torno a la última dictadura militar en el discurso público argentino (2015-2016)", en *Revista de la Carrera de Sociología*, N° 6, Universidad de Buenos Aires, 2016.
- Lewin Boleslao (1971), *Cómo fue la inmigración judía a la Argentina*, Buenos Aires, Plus Ultra.
- Lvovich, D., "Los difusores argentinos del complot judío mundial" en *Página/12*, 7 de julio de 2003.
- McGee Deutsch, S., *Cruzar Fronteras, reclamar una Nación. Historia de las mujeres judías argentinas (1880-1955)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económico, 2017.
- Mirelman, V., *Jewish Buenos Aires, 1890-1930*. Detroit, Wayne State University Press, 1990.
- Rein, R., *Los Bohemios de Villa Crespo. Judíos y fútbol en Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana 2012.
- Rein, R., *Los muchachos peronistas judíos. Los argentinos judíos y el apoyo al justicialismo.*, Buenos Aires, Sudamericana, 2015.
- Rubel, Y., *Las Escuelas Judías Argentinas. Procesos de Evolución y de Involución (1985-1995)*. Libro editado por la Editorial Milá, Buenos Aires.
- Senkman, L., *Argentina, la Segunda Guerra Mundial y los refugiados indeseables, 1933-1945.*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1991.
- Senkman, L., *La identidad judía en la literatura argentina.*, Pardes, Buenos Aires, 1983.

- Setton, D., “Análisis de las articulaciones entre judaísmo y gaididad en judíos gays”, *Revista de Ciencias Sociales*, Buenos Aires, 2016.
- Slavin, M., “El atentado a la AMIA como acontecimiento crítico activador de procesos de memoria de la Shoá en Buenos Aires”, en Lacombe, E., *Memorias, ¿para qué? Actas II Seminario Internacional Memorias en Perspectiva Latinoamericana*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2020.
- Visacovsky, N., *Argentinos, judíos y camaradas tras la utopía socialista*, Buenos Aires, Biblos, 2015.
- Zadoff, E., *Historia de la Educación judía en Buenos Aires (1935-1957)*, Buenos Aires, Milá, 1998.
- Zaretsky, N. & Levine, A., *Landscapes of Memory and Impunity: The Aftermath of the AMIA Bombing in Jewish Argentina*, Boston, Brill, 2015.

El onceavo mandamiento

Memoria del fuego en la literatura judía y feminista de la guerra civil española

CYNTHIA GABBAY¹

La pregunta *¿qué es literatura judía de la guerra civil española?* surgió hace unos años al explorar el extraordinario impacto que tuvo dicho evento histórico (1936-1939) en los sucesos culturales de entreguerras (Aznar Soler, 2018), especialmente en Argentina (Binns, 2012), así como en la literatura mundial contemporánea y posterior a la guerra de España (Pérez y Aycocock, 1990; Binns, 2009). Teniendo en cuenta que cerca de un 20% de voluntarias, voluntarios e intelectuales comprometidos y comprometidas con la República española o la revolución internacionalista era de origen judío, se impuso en mi trabajo la hipótesis de que una literatura judía, judaizante o heredera de culturas y textualidades judías surgiera en relación al año 1936. Las traducciones (Glaser y Weintraub, 2005) e investigaciones de los últimos años comienzan a corroborar esta hipótesis (Gabbay, 2016; ídem, 2020a; ídem, 2020b; ídem, 2020d; Robins Sharp, 2020). Progresivamente constato que las judeidades

¹ La investigación de archivo fue llevada a cabo entre los años 2015 y 2019. La autora quiere agradecer la ayuda significativa que prestó la doctoranda y asistente de investigación, Talia Huss, en los archivos argentinos. Esta investigación ha sido financiada por la Fundación Alexander von Humboldt. La autora, además, colabora con el proyecto “El impacto de la guerra civil española en la vida intelectual de Hispanoamérica” (PGC2018-098590-B-I00), dirigido por el Prof. Niall Binns de la Universidad Complutense de Madrid y financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades de España.

se destilan menos en textualidades impregnadas de temáticas judías, y más en estructuras, lenguaje y retóricas propuestas, y reformuladas, a lo largo de esta tradición, bajo el velo de la historia cristiana, *traducidas* a un lenguaje secular que exige una *lectura multidireccional*.

Las dificultades para pensar una literatura judía de la guerra en España derivan de que éstas son, ante todo, reconocidas como componentes de literaturas nacionales. Históricamente, reconocemos ‘lo judío’ como un fenómeno permeable y transigente, incluso en sus versiones más ortodoxas donde las lenguas judías funcionan como centro y archivo. Las teorías literarias y culturales pensadas para ajustar, modelar, y retener, inamovible bajo su lupa, el cuerpo del objeto estudiado, no admiten que ese ‘organismo’, atado por la cola para la inspección higiénica, se desprenda, se libere, y cambie de color bajo la misma inquisición racionalista que busca interferir su subjetividad.

¿Cómo leer, entonces, la representación de los judaísmos laicos? Si “nada se pierde, todo se transforma”, es plausible que “lo judío” *se traduzca* a través de la representación literaria, en intermitencias, vistiendo, como si de los cabos (*tsitsiot*) de un *Talit* se tratara, una *judeidad deshinchada*, materia prima que busca continuación en el imaginario moderno. Como todo texto poético, el texto literario judío, judaizante, o heredero del judaísmo, cuenta con ciertas peculiaridades y especificidades que afectan no sólo el lenguaje, sino también la sintaxis del texto, la ordenación de argumentos en el espacio, la formulación de las ideas, la estructuración física del libro, e intertextualmente podrían instalar el texto en un orden de lectura hermenéutica mítica.

Emma Goldman, una mujer judía nacida en el imperio ruso y emigrada a Norteamérica, y una de las figuras más prominentes del anarquismo, rememora su encuentro con Buenaventura Durruti en el frente de Aragón. En su artículo “Durruti is dead, yet living”, Goldman da testimonio de su pronto asesinato y traduce las palabras del sindicalista

revolucionario (1936: 5). El anarquista español, así como La Pasionaria, conmovieron los espíritus de miles de personas. A cuatro meses de comenzada la contienda, Goldman (desde su exilio en Francia) ubicó en altavoz el llamado revolucionario –no olvidemos el importante impacto que tenía el anarquismo en Estados Unidos por aquellos años.² Su voz, entre otras, provocó que alrededor de 40000 voluntarias y voluntarios, y entre ellas y ellos, unos 9000 ciudadanos y apátridas judíos y judías de todo el mundo³ arribaran a España durante los primeros dos años de la guerra (Sugarman, 2015; Fernández, 1975; Medem, 1937; Diamant, 1979).⁴ Aquí, ofrezco una perspectiva del impacto cultural que todo este movimiento tuvo en el caso argentino (González, et al., 2008), y, muy específicamente entre sus intelectuales, a través de las miradas de cinco mujeres. Aca-so la marginalidad de estas miradas ilumine aspectos interesantes de la cultura judía del siglo veinte en Argentina.

Lo textos de Micaela Feldman, Fanny Edelman, Marie Langer, Adelina y Paulina Abramson no han sido sujetos hasta hoy a lecturas hermenéuticas (o “close readings”); sus historias han sido a duras penas identificadas como objetos textuales de valor histórico y mimético. Según dicen

² El impacto de la obra de Goldman no fue menor en Argentina; pero tanto la historiografía judía como la anarquista aún no han explorado el tema. Para una perspectiva del anarco-feminismo local véase Fernández Cordero (2017).

³ La tendencia más reciente, en autores como Josef Toch (1973), Arno Lustiger (2001 [1989]) y Raanan Rein (2016), prefiere reducir el número de voluntarios y voluntarias de origen judío al 15% del total. Siendo la población mundial judía del 1-2% en 1936, estos porcentajes apuntan a un fenómeno de curiosa demografía transitoria. Ella se explica por la politización de las comunidades judías en Europa y las Américas hacia fines del siglo XIX. Más allá de la examinación histórica, el fenómeno merece un análisis sociológico.

⁴ Ver lista de voluntarios y voluntarias en las Brigadas Internacionales <https://bit.ly/32hynKD>. Web 19.11.2019. Danielle Rozenberg (2010) describe la participación judía dispersa entre varias brigadas. Si bien a grandes rasgos los judíos y las judías del mundo hicieron fila en las brigadas correspondientes a su nacionalidad, una gran parte se concentró en las brigadas Lincoln (Anglo-sajona) y la brigada Dombrowski (polaca).

Eloy Martos Núñez y Aitana Martos García, una lectura situada en su contexto y consciente del rol complementario e ineludible que juega la lectura de un texto literario o testimonial:

participa de los parámetros de una comunidad interpretativa dada, igual que un rabino cuando propone un comentario o *midrash* de un texto bíblico comparte una serie de códigos de interpretación. Porque interpretar, en este sentido, es comprender de forma participativa, y por eso mismo cabe la empatía, la aceptación o el rechazo, cosa que difícilmente se produce cuando lo que elucidamos es un volumen de datos sobre una serie de textos (2018: 25).

La lectura situada que propongo no implica desconectar a la crítica literaria de la historiografía –la historiografía ha sido fundamental para poder llevar adelante esta investigación–, sin embargo, sostiene la importancia ineludible de un estudio centrado en el lenguaje, la cultura y su semiótica. La micro-observación de estos 4 casos (en 5 figuras), ocurridos en el marco de complejas macro-texturas históricas, focaliza su interés en las actividades de posguerra de estas ‘voluntarias’, en la particularidad de los contextos de la escritura. Todas ellas están relacionadas a priori o a posteriori a la cultura judía en Argentina. Ésta, en efecto, aportó una importante porción de la totalidad de los y las voluntarias y voluntarios argentinos. Dice Daniel Kersfeld:

Se calcula que en el conflicto bélico que marcó a España entre 1936 y 1939 participaron cerca de 600 argentinos, y entre estos una gran cantidad de militantes comunistas de origen judío. [...] Este aporte solidario fue encauzado a través de la Comisión Israelita de Ayuda a España, organización con filiales en el interior de país y la edición de propaganda y de un periódico en idish... (2012: 203).

En tanto Sandra McGee Deutsch se ha centrado en la participación de las mujeres judías argentinas en la política de izquierda (2010: 148-171), Raanan Rein ha hecho

una cartografía de algunos y algunas de las y los voluntarios argentinos en España (2014). Si bien la mayoría de ellos y ellas se enrolaron como comunistas, se consideraban internacionalistas –una categoría que admite disidencias ideológicas. Dicho internacionalismo es confirmado⁵ por el itinerario de sus vidas y por su pensamiento en la línea político-teológica de “¡Justicia, justicia perseguirás!” (Deuteronomio 16:20),⁶ así como por la voluntad nacida en el orden místico de “reparar el mundo” y que el judaísmo asume en el orden material mediante la acción y la escritura.⁷ Allí es donde nace lo que identificaré en la obra de estas cinco figuras como *entusiasmo mosaico*.

Sólo una parte de los voluntarios y las voluntarias de origen judío reconocían una pertenencia a la colectividad. Para muchos de ellos y ellas, el año 1936 significó “el año cero” de sus experiencias políticas (Rein y Thomàs, 2018). Décadas más tarde, en el contexto del borronamiento de lo judío en favor del internacionalismo que quiere leerse como una cierta alianza con la política no-judía antifascista, se produjo la reconstrucción del pasado a través de un discurso memorioso, o, en el caso de Micaela Feldman, de la autoficción. El antifascismo, lamentablemente, salió perdedor de las contiendas del siglo veinte (incluyendo la larga Guerra Fría): ¿qué sucedió con el aporte literario judío luego

5 Saúl Sosnowski (2012) apunta que el *internacionalismo* comenzó como descripción xenófoba en relación al judío (“internacional”) que vivía sometido a una realidad diaspórica. Me gustaría agregar, aquí, que tras siglos de errancia melancólica, el internacionalismo judío se tornó movimiento político cuando convirtió una condición social predeterminada e impuesta desde fuera en opción social proactiva, y de este modo resignificó las condiciones de su existencia.

6 La cita completa en hebreo es la siguiente: “צדק צדק תרדף למען תחייה וירשת אתה ארץ אשר יהיה אלהיך נתן לך, ספר דברים, ט”ז

7 La “reparación del mundo” se conoce como “Tikun Olám”. Guershom Scholem identifica a quienes actúan por la “reparación del mundo” como *justos* (Tsadikim) y *píos* (Hasidim) – “*Olam ha-Tikkun*”, in which all things will be changed and reintegrated” (1991: 124-125).

de esas debacles? No casualmente, los testimonios entregados por estas cinco mujeres antifascistas no surgieron sino hacia finales de la Guerra Fría, y ya cerrando el siglo XX.

Biografías

Presentaré en primer lugar cada una de las biografías separadamente, integrando los datos encontrados en la investigación de archivo que me ha permitido comprender los contextos culturales en los cuales las memorias fueron producidas, más de cuarenta años tras la peregrinación a España.

Fanny Jacovkis Edelman

Nació en San Francisco, Córdoba, en 1911 en el seno de una familia de rusos proletarios migrados a Buenos Aires. Se unió al partido comunista en 1934. Poco después, comenzó a trabajar en Socorro Rojo, desde el cual organizó la recolección de donaciones para la República española. La campaña de solidaridad internacionalista ocupó un espacio de importancia a lo largo de toda su vida. Laura Branciforte (2011) argumenta que la “solidaridad” es reconocida históricamente como una práctica “natural” femenina –convencionalmente exigida a las mujeres. A finales del siglo XIX, sin embargo, esta práctica cobró un estatus político. No es casual, que la universalización de la práctica organizada coincida con la politización de las comunidades judías a fines del mismo siglo. Desde la perspectiva judía, postulo la hipótesis de que la injerencia de las prácticas judías de solidaridad y *tsedaká* sirviera como modelo constituyente del movimiento solidario internacional hacia España por la fuerte injerencia que tuvo allí el grupo judío en la organización de la lucha y la resistencia.

Junto a Bernardo Edelman, su pareja, partió a España en agosto de 1937 donde permaneció un año. En Valencia, encabezó la Campaña de Invierno de Socorro Rojo. Luego, participó de la repatriación de brigadistas retenidos en los campos de concentración franceses y norafricanos y apoyó la llegada de refugiadas y refugiados españoles al país. A partir de 1947, fundó y encabezó la Unión de Mujeres Argentinas (UMA) que impartía ayuda a prisioneras y prisioneros políticos. Ella misma vivió varios períodos de encarcelación. Entre 1972 y 1978, ejerció como directora de la Secretaría General de la Federación Democrática Internacional de Mujeres en Berlín oriental. Allí trabajó en solidaridad con los movimientos de liberación de Sudáfrica, Vietnam, y Palestina, enfocando su labor en la emancipación de la mujer. En tiempos de la dictadura cívico-militar, su actividad también alcanzó a las Naciones Unidas (Echegaray, 2011). En 1978, retornó a Argentina donde encabezó, hasta su muerte en 2011, el Comité Central del PC. Su libro publicado en 1996, *Banderas, pasiones, camaradas*, ofrece una narración asociativa de sus memorias donde el relato de su experiencia en la guerra civil española aparece como uno de los núcleos más importantes de su experiencia política. Ésta fue publicada posteriormente y por separado como *Rebeldía militante. Extractos autobiográficos de una brigadista republicana* (2011).

Marie Glas Langer

Nació en Viena en 1910 en una familia judía burguesa. Estudió medicina, desarrolló sus ideas políticas en ambientes marxistas, y se enroló en el partido comunista austríaco en 1933. Desde la clandestinidad del partido comunista, fue nombrada responsable de agitación y propaganda. Entretanto, se especializó en psicoanálisis en los círculos freudianos. Asistió clandestinamente como anestesista en prácticas de aborto seguro. Simultáneamente, comenzó a pensar

las relaciones entre el marxismo y el psicoanálisis, incluso contradiciendo la decisión de la Escuela Freudiana que había prohibido a terapeutas la actividad política y/o el tratamiento de pacientes militantes. Sufrió el encarcelamiento y fue, por ello, expulsada. Cuando irrumpió la guerra civil en España, se voluntarió junto a su compañero Max Langer como médico de emergencias en las Brigadas Internacionales y sirvió en el Hospital Universitario de Murcia.

Durante un viaje a Francia para la recolección de fondos medicinales, Marie dio a luz una prematura de siete meses que falleció. En estado de depresión y duelo, la familia huyó del nazismo a Uruguay, y luego a Buenos Aires, donde retomaron la actividad médica. Marie cofundó en 1942 la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA), y se especializó en el tratamiento de la mujer: la somatización durante el embarazo, el aborto, y la maternidad. Con el tiempo, se convirtió en una de las figuras más importantes del psicoanálisis en Argentina y en el mundo (Sinay, 2008; Elkin y Reca, 2017). En 1966, un homenaje a las Brigadas Internacionales provocó en ella una *anagnórisis* política que la condujo a renovar su actividad militante. En 1969, junto a otros compañeros y compañeras formó la Plataforma de Psicoanálisis y en 1971, abandonó la APA. La Plataforma se opuso a la gentrificación de la terapia psicoanalítica y afirmó el rol social que debía adoptar el método. En 1974, mientras el gobierno peronista cerraba la Facultad de Psicología, amigos de Marie Langer le informaron que sería inminentemente secuestrada por la Triple A (Langer, 1989: 111). Se refugió en México donde enseñó en la Universidad Nacional. Allí, cofundó el Equipo Internacionalista de Salud Mental para apoyar la revolución de Nicaragua (1979-1990), donde proveyó terapias para traumas de guerra y posguerra, un tema en el que se había convertido en especialista tras las experiencias de su propia vida. En Cuba, convenció a Fidel Castro de integrar el psicoanálisis a la revolución. Retornó a Buenos Aires para morir en 1989. Entonces declaró: “Me siento afortunada: al final de mi vida

tuve Cuba y Nicaragua como un premio. Un sueño” (1989: 319). En 1981, había publicado sus memorias en México; éstas vieron luz en alemán en 1986, y luego, aumentadas, en 1989, en inglés, en una publicación que incluye entrevistas en torno a su actividad en Nicaragua y su artículo, “Psychoanalysis and Revolution”. La versión traducida y aumentada se titula *From Vienna to Managua. The Journey of a Psychoanalyst*.

Adelina y Paulina Abramson

Nacieron en Buenos Aires: Paulina en 1915, Adelina en 1918. Hijas de Rosa, judeo-argentina, y Benjamín Abramson, judío ruso trotskista arribado a Argentina en 1910, perseguido por los zaristas. Benjamín fue un intelectual cercano al grupo Boedo, conformado por escritores y escritoras de vanguardia vinculados a la lucha obrera. Benjamín Abramson se dedicó al periodismo y a la traducción para la revista *Claridad*.⁸ Tras su encarcelamiento y liberación en 1931, la familia huyó a Moscú (Fauzetdinova: 2017).⁹

A comienzos de 1936, Paulina fue reclutada por los soviéticos para unirse a la editorial Europa-América en Valencia. Cuando se desató la guerra civil española se enroló en el Batallón Octubre. En octubre de 1936, viajó a Asturias junto a Karmen y el famoso escritor Mijail Koltsov para filmar el desarrollo de los eventos. En Madrid, fue reclutada por el servicio de inteligencia soviético. Allí conoció a su pareja, Jhadzi Xanti Mansurov, un osetiano de confesión musulmana que trabajó como “consejero” de Buenaventura Durruti. Es posible que su presencia junto al

⁸ Adel Faitaninho dice: “En *Claridad* aparecen sus traducciones directas de *Don Quijote libertado* (1926) de Lunacharsky, “Una noche en el vagón de campaña de Budenny” (1926) de León Sosnovsky y “Homenajes” (1930) de Zotchenko. Con sus traducciones y críticas literarias, Abramson ya luchaba contra el colonialismo epistemológico...” (2015: 4).

⁹ En el archivo de César Tiempo, salvaguardado en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, se encuentran la correspondencia entre Benjamín Abramson e Israel Zeitlin.

anarquista haya determinado la muerte temprana de éste. Condecorada durante la segunda guerra mundial, en Moscú y en Praga, Paulina continuó trabajando en el servicio de la Unión Soviética como “traductora”. Falleció en 2000.

Adelina, por su parte, viajó a España con Benjamín bajo el pseudónimo de Adelina Regis, y mientras él permanecía en Barcelona como “brújula que [...] orientaba” (1994: 16) a agentes rusos, ella fue enviada a Valencia. Comenzó su “voluntariado” como intérprete, pero finalmente fue reclutada en las fuerzas armadas españolas. Luego, de regreso en Rusia en enero de 1938, continuó una carrera militar y trabajó en el Instituto de Pedagogía. Fue presidenta de la Asociación “Archivo Guerra y Exilio”. Falleció en 2012 conocida como Adelina Kondrátieva.¹⁰

Las memorias de las dos hermanas, *Mosaico roto*, fueron publicadas conjuntamente en España en 1994; el texto exacerba el valor de la información, en detrimento de la interpretación. Constató que las autoras, especialmente Paulina, sufrían de una necesidad ‘grafómana’ de llenar el silencio impuesto sobre sus vidas mediante una infinita concatenación de hechos e historias ajenas. Por esta razón, y por la probabilidad de que hayan participado de la guerra como (forzadas) espías soviéticas, es difícil dar información fidedigna en torno a sus vidas. En todo caso, éstas estuvieron estrechamente marcadas por la vida de su padre, el rol que éste también se vio forzado a llevar a cabo para el régimen soviético y su desenlace trágico. En efecto, sus vidas habrían sido *un mosaico roto*, donde la judeidad es representada como ajada por la violencia del siglo.

¹⁰ Queda pendiente corroborar la información aportada en *Mosaico roto* en los archivos de Moscú.

Micaela Feldman, conocida como "Mika Etchebehere"

Nació en 1902, en la colonia judía de Moisés Ville. Inició su militancia política en el marco anarco-feminista en Rosario. En 1920, se instaló en Buenos Aires y estudió odontología en la Facultad de Medicina. Se comprometió con la Reforma Universitaria y se unió al grupo Insurrexit (Tarcus, 1997) donde también ella dio a conocer su voz de agitación y propaganda. En 1925, fue expulsada del Partido Comunista. A fines de los años 20 salió, junto a Hipólito Etchebehere, a investigar la masacre de trabajadores conocida como la Patagonia Trágica (Maggiori, 2012: 167-182 y 197-217) y que consistió, en enero de 1921, en la represión violenta por las fuerzas armadas del gobierno de Yrigoyen, de la rebelión obrera en la provincia de Santa Cruz. En 1930, comenzó su travesía en Europa donde participó de los eventos históricos más decisivos de dicha década. En Berlín, se involucró junto a Etchebehere en la movilización de las masas comunistas (Rústico, 1933), donde testimoniaron la ascendencia de las formaciones Nazis en 1932-33. En Francia, Feldman fue testigo de la organización del Frente Popular y conformó el grupo parisino comunista disidente '*Que faire?*'. En Madrid, junto a su compañero, se unió a las milicias del Partido Obrero de Unificación Marxista (P.O.U.M.) el mismo 18 de Julio de 1936, día del comienzo de la guerra civil (Tarcus, 2000 y 2007).

Hipólito murió pronto en el frente. El liderazgo de Feldman le valió el título de capitana de la milicia. Una vez disuelto el P.O.U.M., Feldman fue perseguida y encarcelada por 'trotskista y antirrepublicana'; una vez liberada, encontró refugio en el Batallón Anarquista de Cipriano Mera. En 1938, se alió al grupo anarco-feminista 'Mujeres Libres' (con el que colaboraba también Emma Goldman) y se retiró a la retaguardia madrileña para realizar trabajo educativo. A fines de 1939, logró escapar de Franco y el Nazismo que ganaba territorio. Vivió en Buenos Aires hasta 1946, donde colaboró con las revistas *Argentina Libre* (Coignard, 2017)

y *Sur*, así como con la editorial Imán. Desarrolló también su labor periodística en el Servicio de Informaciones Francés en Montevideo. Instalada en París hasta el final de sus días (1992) se dedicó a la traducción y la militancia semi-clandestina, escribiendo bajo diferentes pseudónimos. En 1976, publicó su autoficción *Mi guerra de España*.¹¹

Géneros y poéticas

Antes de ofrecer mis interpretaciones, describiré brevemente la naturaleza estructural de estas cuatro memorias, publicadas entre 1976 y 1996. Cada una de ellas adscribe a un género diferente, y en tanto comparten varios aspectos en común, también revelan diferentes perspectivas y poéticas. La cuestión en torno a la performance de la voz productora de los textos es central. Las primeras preguntas que surgen al confrontar los géneros autobiográficos son: ¿A quién está dirigido el texto –cómo es el *narratario* o *narrataria*–,¹² y cuál es el/la lector/a modelo?¹³ Asimismo, ¿qué voz se conforma al establecer los hechos y pensar la memoria expuesta?

11 Su autoficción fue primero publicada en francés como *Ma guerre d'Espagne à moi* (1975) y luego en castellano (1976). Aquí utilizaré la versión publicada en 2014. Existen varias publicaciones más tardías de su obra y también traducciones al alemán (1980 y 1991), el italiano (2016) y el catalán (1984 y 1987).

12 *Narratario* es un concepto narratológico propuesto por Gérard Genette (1972) que hace referencia a la instancia ficticia de un interlocutor a quien se dirige el texto. Como en todo sistema comunicativo, desde el momento en que surge un hablante o narrador/a, surge asimismo el rol del interlocutor (incluso si se trata de un monólogo o un diálogo interior). El *narratario* puede ser tanto un personaje como la instancia ficticia del lector o lectora proyectados en el texto.

13 El "lector modelo" es también un concepto narratológico propuesto por Umberto Eco (1979). El lector modelo es la proyección que hace el/la autor/a de un lector/a real y que comparte con el autor o autora su conocimiento intelectual y es, por lo tanto, capaz de interpretar el texto recibido.

Podría decirse que la autoficción de Micaela Feldman es la única que debiera ser categorizada como un alto producto literario, mientras las otras memorias modulan de diferentes modos sus relaciones estéticas. Las memorias de “Mika Etchebéhère” –uno de los heterónimos literarios de Micaela Feldman–, están narradas en la primera persona del singular, en tiempo presente y cuidadoso a la hora de proyectar una mirada cercana a los hechos narrados. Comienza con una simple sentencia informativa *in medias res*: “Madrid. Julio de 1936. La huelga de la construcción no lleva miras de arreglo” (2014: 33). El texto permanece informativo, claro y legible; sin embargo, los pensamientos, emociones y una intermitente nostalgia del personaje “Mika” se infiltran en el texto y revelan lapsos líricos y humorísticos. *Mi guerra de España* fue presentada al público como autotraducción de la versión francesa. He comprobado que este dato peca de imprecisión ya que la primera versión escrita fue, a grandes rasgos, la versión en castellano, aunque en ciertos momentos la autora compuso fragmentos de la autoficción a la par en ambos idiomas (Gabbay, 2020a y 2020c). Cada uno de los textos tuvo un impacto diferente en los países de recepción correspondientes: en Francia se sumó a un proceso cultural feminista tras ‘mayo del 68’ y un nuevo giro de las izquierdas que exploraban las subalternidades; en España, se instaló en la apertura hacia la transición democrática y un futuro destape cultural tras la muerte de Franco. Si bien el texto en castellano no falta de argentinismos y códigos lingüísticos locales, no fue hasta cerrarse el siglo que la historia de Feldman fue conocida en el país.¹⁴ No fue tampoco sino hasta el primer estudio que ofrecí de su obra que se destacó la importancia de una

¹⁴ A los estudios histórico-culturales de Horacio Tarcus (op. cit.), se suman en el nuevo milenio el interés de las artes: una novela romántica, un documental y una obra teatral en Francia. Ninguno de estos productos culturales explora la judeidad en la obra de Feldman.

lectura judía de su poética (2016).¹⁵ Este artículo quiere subrayar cómo los procesos histórico-políticos argentinos contribuyeron a conformar un imaginario cosmopolita que devolvió a Europa el reflejo modificado de su colonialismo cristiano y rechazo de “lo judío” en décadas anteriores. En efecto, un texto autoficcional en castellano publicado en la revista *Sur* en el año 1944 (45-54) y que relata la masacre de la milicia de Feldman, demuestra que esta memoria fue proyectada largas décadas antes de su publicación final, en suelo argentino, y que ésta constituyó para la autora una herramienta significativa a la hora de construir su identidad histórica y social.

La memoria de Feldman es, por su parte, un manifiesto en el que se cristaliza su lucha anti-autoritaria y feminista. El mismo título confirma la demanda por un saber múltiple en torno a la guerra. ¿Debe aquella guerra ser recordada como una guerra civil, una guerra anti-fascista, o como una gran batalla revolucionaria? Desde el punto de vista de su personaje autoficcional “Mika”, aquella guerra fue una batalla libertaria, en efecto, defraudada que, sin embargo, desde su trinchera logró subvertir las concepciones patriarcales de la lucha y del rol de la mujer en el ámbito político, social, y filosófico. Allí, la cuestión del género jugó un rol significativo en el ethos desplegado en el texto.

Los textos de Edelman, Langer y Abramson, más allá de la clasificación de “memorias”, no responden a categorías literarias canónicas. El género de la memoria, de hecho, puede contener una diversidad de formas y discursos. El texto de Feldman, sin embargo, leído sin atención crítica,

¹⁵ La autora del artículo se encuentra además escribiendo una biografía intelectual de Micaela Feldman que consiste en ofrecer una lectura judía de todo su corpus literario, a través de textos literarios o críticos judíos. Esta lectura trabaja sobre la hipótesis que “lo judío” se manifiesta en textos laicos dejando como huella una memoria líquida, es decir, rastros inaprensibles a simple vista, que se iluminan a través de una lectura intertextual múltiple. Esta lectura multidireccional, sin embargo, no pretende eliminar otro tipo de interpretaciones que no incluyan la lectura judía del corpus.

podría pasar como una novela, donde la revolución, el amor y la muerte marcan el paso de un evento histórico. Sin embargo, su obra *no* se corresponde con la perspectiva de totalidad que suele invocar la novela histórica porque la autora evita las referencias al pasado anterior a la guerra –aunque admite la inserción de contadas analepsis revolucionarias–, y deslinda por completo el texto del contexto de la escritura –no se identifican prolepsis de ningún tipo. La naturaleza autoficcional del texto no debe ser descartada. En todo caso, esta obra sí presenta una *microhistoria* (Ginzburg, 1994) que, tanto desde sus contenidos, como desde el género propone la voz de una subalternidad (Gabbay, 2019).

El caso de *Banderas, pasiones, camaradas*, de Fanny Edelman, expone la historia de vida desde su nacimiento hasta su retorno a Argentina en 1978. En particular, reflejan la actividad política de la autora de un modo algo picaresco, evocando a la mujer proletaria en la lucha permanente, quien logra superar dificultades económicas, así como la opresión de clase. La narradora detalla el proceso de conversión en líder internacionalista, y poderosa pensadora de la condición de la mujer. El género de este texto se mueve entonces entre una neo-picaresca, el ensayo, la lírica y la agitación y propaganda: una mixtura que no puede sino nombrarse como *miscelánea*. La voz de Fanny Edelman no sólo satisface una necesidad personal pero también responde a la invitación de una compañera comunista (Claudia Korol) a reconstruir su experiencia feminista y a difundirla. Fanny justifica la escritura como un modo de acción: “Es imperioso rebelarse. Es imperioso el cambio. Tenemos fe absoluta en ese cambio insoslayable, porque la esperanza jamás podrá ser sitiada” (1996: 15). Una característica del texto de Edelman es el uso reiterado de la primera persona del plural que hace referencia a un colectivo femenino al que la autora pide reconocer como el sujeto generador de su actividad política. En este sentido *la narrataria* se presenta como una voz femenina múltiple.

Empero, el parámetro estético más distinguido en el texto de Edelman es la estrategia intertextual. La poesía citada que enmarca los eventos de la guerra civil española se instala como motivación revolucionaria. Sorprendentemente, mientras Fanny Edelman es una pensadora de la condición moderna y maneja perfectamente los textos filosóficos e ideológicos, escoge apoyarse en la poesía y en la voz de escritoras y escritores revolucionarios, en lugar de los teóricos del marxismo, por ejemplo. Estos últimos aparecen únicamente hacia el final de sus memorias. La intencionalidad de la estrategia intertextual es, por lo tanto, destacar ante todo la naturaleza popular y poética de la lucha proletaria y antifascista. La autora menciona, por ejemplo, las líneas de Rafael Alberti para *La Pasionaria*: “¿Quién no la escucha? De los llanos / sube su voz hasta las cumbres, / y son los hombres más hermanos / y más altas las muchedumbres” (1996: 62). Fanny, de hecho, explica biográficamente su relación con la literatura:

Mi adolescencia, mi juventud, mi vida toda está marcada por el amor a la lectura [...]. Los clásicos, los mejores valores de la literatura universal me enriquecieron y contribuyeron a mi formación, que más tarde se completó con el conocimiento del marxismo y el leninismo, del pensamiento de Mariátegui, de Gramsci, de Ponce, del Che, de Fidel y otros pensadores. [...] Cuánto me encanta volver a nuestro Raúl González Tuñón y a Neruda, a Federico García Lorca y a Miguel Hernández, a César Vallejo y a José Pedroni, a Nicolás Guillén y a Juan Gelman, a Nazim Hikmet y a Juan L. Ortiz. A la poesía que acompaña el silencio, que hace vibrar de emoción, que suma sueños y melancolía, amor y libertad (1996: 19-20).

La autora cita asimismo una serie de famosos poemas en los cuales la España republicana es representada como figura femenina, madre y responsable de preservar la libertad de sus hijos. Esta metáfora es paradigmática de la España republicana y de sus poetas (Gabbay: 2020d), que Edelman tampoco subvierte. En este contexto de rígido

imaginario de género, por su parte, escoge como representación revolucionaria la figura de Mariana Pineda, luchadora de la revolución liberal en la España del siglo XIX. Dice: “En toda esta guerra, las mujeres [...], se batieron como leonas, escribieron una antología de heroísmo, de un heroísmo callado, afirmado en la voluntad de vencer o morir. Vibraba en ella la voz de Mariana cuando decía: En las banderas de la libertad / Bordé el amor más grande de mi vida” (ídem: 74). Edelman también rememora que los versos de los poetas de la guerra civil eran leídos en las mismas trincheras y motivaban el combate. En otro contexto, la autora insistía con la aseveración: “nuestra lucha” es “nuestro canto” (1996: 153).

En el caso de *Mosaico roto*, compuesto por las hermanas Abramson, sería un error decir que fue compuesto a dos voces. Así, la emisión de la voz que se conforma en estas memorias es central a la hora de caracterizar la *disolución de la voz autorial*. Se trata aquí, de una voz “rota” que impide la producción de una imagen verosímil, precisamente como lo anuncia su título: el mosaico –la representación de una escena o un símbolo–, así como la propia voz emitida han sido quebrantados. La lectura del texto no promueve un proceso hermenéutico a través del cual las piezas del mosaico pudieran ser reunidas. En realidad, este *álbum* –según lo entiendo como categoría literaria–, contamina el punto de vista de la lectora a través de la fragmentación y el vacío de significados, hasta el punto de descentrar por completo la voz inicial.

He apuntado que considero el texto de Paulina y Adelina Abramson como *álbum* a partir de varias características literarias (Gabbay, 2014). En primer lugar, el texto mezcla varios géneros. El trabajo incluye la prosa, crónicas y relatos históricos que incorporan información y cartas personales de terceras personas. Esto conduce a la segunda característica del *álbum*: la intertextualidad, que es llevada a cabo en diferentes niveles. Aquí, la voz inicial de Adelina se ve invadida, en primer lugar, por la narración de Paulina, y

luego por la infinidad de citas de otras personas, tomadas de cartas de espías y familiares de las víctimas de Iósif Stalin, así como por documentos, novelas, testimonios orales y memorias de otros y otras brigadistas que tienen el rol de llenar huecos históricos o resignificar los olvidos de Paulina. Después del “Primer Intermezzo” (1994: 73-82) –un capítulo donde se discute la figura de Hemingway–, las citas ocupan el espacio y se concatenan y cubren más espacio textual que la misma voz introductoria. En el capítulo VI de la primera parte (ídem: 89-100), por ejemplo, Paulina cubre el relato de su propia visita a Asturias en octubre de 1936, con el *Diario de la guerra de España* de Mijail Koltsov, el hombre de Stalin en España. En tercer lugar, el texto está rodeado por un collage de fotografías, imágenes y textos como si se tratara de un centón, una compilación de las historias de otros y otras. Todos ellos y ellas sufrieron un destino fatal durante las purgas de Stalin. En este sentido, la siguiente afirmación de Paulina destila cinismo: “Mis recuerdos son mosaicos rotos, difíciles de pegar porque la memoria como dijera Antonio Machado, es infiel: no sólo borra y confunde, sino que a veces, inventa para desorientarnos” (1994: 19). Mientras deliberadamente intenta caracterizar la memoria como “infel”, como si le correspondiera una intencionalidad perversa, pareciera, en todo caso, que la autora metonímicamente proyectara en la acción memoriosa su propia voluntad disfrazada. Es un hecho: su centón, una caótica yuxtaposición de docenas de voces, produce la desorientación de las y los lectores, quienes encuentran dificultades a la hora de elucidar el objetivo final del texto.

El *álbum* de las hermanas Abramson otorga una sola certeza: en tanto, todos y todas a su alrededor fueron purgados por el régimen de Stalin –incluso su propio padre, Benjamín, en 1951–, ellas permanecieron limpias de toda acusación. La increíble capacidad de coleccionar infinidad de historias y circunstancias, cuando muchas de ellas eran “sumamente secret[as] y de especial interés” (ídem:

231), indica que las hermanas habían sido entrenadas para escuchar y guardar silencio.¹⁶ Su identidad interior aparece entonces borrada o enterrada.

El texto de Marie Langer en inglés, *From Vienna to Managua. Journal of a Psychoanalyst* (1989), no es menos peculiar. El recuento se ubica en torno a una entrevista llevada a cabo por su propia hija, y más tarde transmitida a cargo del colega de Langer, Enrique Guinsberg y de su yerno, Jaime del Palacio. La versión en inglés se vio enriquecida por la investigación de Nancy Caro Hollander, quien testimonió el trabajo de Langer en Nicaragua. Esta versión también contiene la “Coda on the subject of woman”, así como una conversación mantenida con Arturo Varchevker¹⁷ en torno a la relación entre revolución y psicoanálisis. El texto es entonces fruto de una labor colectiva donde el diálogo es la base sobre la cual el relato de Langer se desarrolla. Ello implica una inversión de su condición “natural”, donde, la psicoanalista se convierte en el objeto de la exploración. En este trabajo memorioso, la experiencia de la guerra civil española se aborda luego de una larga descripción de la militancia comunista de la autora en Austria. Marie Langer rememora un sueño que tuvo en aquellos días españoles: “on the journey through Paris on the way to Spain, I dreamt the whole time that I was crossing the Pyrenees on a mule; back and forth, back and forth” (1989: 83). En el contexto de la profunda tristeza de la pérdida individual y colectiva, su sueño adquiere una dimensión profética: la mula que la transporta representa la infertilidad de una revolución traicionada y la imposibilidad de traer una nueva vida. El cruce repetitivo de la frontera podría haber

¹⁶ En tanto Lisa A. Kirschenbaum considera a las hermanas Abramson como meras testigos (2015: 131-132), sostengo la hipótesis de que su labor en los servicios secretos soviéticos, sus testimonios, así como la construcción poética de su *álbum*, apuntan hacia su performance como agentes secretas o espías, incluso ya a partir de su participación como “voluntarias” en España.

¹⁷ Miembro, de nacionalidad argentina, de la Sociedad Británica de Psicoanálisis.

hecho referencia a la dinámica en la que se manifestaba la identidad de Marie: de la juventud a la maternidad, de la militancia al voluntarismo, del judaísmo burgués al internacionalismo. Este sueño, así como su gravidez durante la guerra, sumados a su participación previa en prácticas de aborto clandestino, se impusieron en el futuro como cuestionamientos en torno a problemáticas de género.

A pesar de la situación fatal que acabó con su experiencia de la guerra civil en 1938, Langer se empoderó a través de la experiencia revolucionaria. Al describir su actividad en Managua, se impuso, a través de una anagnórisis, la enunciación:

“I realized on my second trip to Nicaragua what the experience is for me”, she says, “I realized that there I am not old nor young... I am atemporal... and I live it as if the Spanish Republic, the old Republic, had won, and I am collaborating in the reconstruction. It is... a continuity... and finally, and suddenly, I am there” (ídem: 9).

La revolución que Langer persiguió fue una condición permanente. La misma memoria abierta en el diálogo reveló un efecto terapéutico (Gabbay, 2020b) por el cual el objeto perdido reaparece vivo, y la melancolía se resignifica en una práctica social constructiva.

Habiendo analizado diversos aspectos estéticos de estas cuatro memorias, es preciso señalar como apreciación general, que sus posibilidades estéticas parecen corresponderse con la acción de la memoria que las produce. Aquí, la memoria crea un espacio donde el objeto rememorado instala, por un lado, una distancia intelectual entre *la* sujeto y su pasado, y, por otro, revela la permeabilidad a la contingencia del presente. El único texto que parece no dejar huella del contexto de la escritura es el de Micaela Feldman. Sin embargo, la firma con seudónimo delata una larga superposición de aventuras que condujeron a dicha ocultación y una nueva propuesta (Gabbay, 2020a y 2020b).

Feminismo

La cuestión del género es central en estas memorias. Todas ellas, en mayor o menor medida, hacen referencia al rol que les fue adjudicado como mujeres en el 'juego' de la guerra. Esta situación es tratada de diversos modos en cada uno de los textos. En tanto las hermanas Abramson no manifiestan una conciencia feminista en relación al rol que jugaron en la guerra civil, sí reportan varias situaciones en las cuales su condición de mujeres despunta dolorosamente. Por ejemplo, es de notar que Paulina no llevara consigo ningún dinero al acompañar al productor de cine, Karmen. Si bien esto era habitual en el contexto de la guerra civil –las condiciones de intercambio económico habían sido deconstruidas–, el hecho de que sus camaradas rusos viajaran con divisas impone una diferencia de estatus entre ella y los varones. Paulina no cobraba tampoco por su trabajo, ni llevaba consigo ningún equipaje; tal es así que Karmen y Koltsov se hicieron cargo de comprarle vestimenta durante su viaje a Asturias. Adelina, por su parte, relata la 'anécdota' de su primera clase de aviación junto a una amplia mayoría de compañeros varones. Ella rememora la escena de uno de ellos pidiéndole en público una fotografía suya con el objetivo de ubicarla frente a su palanca de mando, en la cabina del avión, mientras imitaba el movimiento de penetración sexual (1994: 73-74). Adelina evoca la sensación de extrema turbación que le provocó dicho comportamiento, pero en su texto, aplaude la 'espontaneidad' de sus compañeros españoles.

En los otros tres textos, la perspectiva de la mujer es comprendida como inherentemente feminista; en diferentes intensidades se manifiesta como radical y combativa. En las memorias de Fanny Edelman, la perspectiva que se destaca de su participación en la guerra española es la iniciativa y la acción solidaria de las mujeres. Cinco años luego de la publicación de *Banderas, pasiones, camaradas*, vio la luz su libro *Feminismo y marxismo*, donde focaliza, a través

de una entrevista con Claudia Korol, en su actividad feminista internacionalista y analiza la historia del feminismo en Argentina y en América Latina. Allí, también, recuerda a varias figuras feministas que se convirtieron en figuras modelo. Declara: “Para mí –como decía Dolores Ibárruri, la Pasionaria– la solidaridad tiene cara de mujer” (2001: 86-87), y a la par critica fuertemente la perspectiva de Stalin respecto del rol de la mujer y, por el contrario, valora las evaluaciones de Lenin y Trotsky en torno a la condición de la subalternidad en el orden social.

En el texto de Marie Langer, el pensamiento en torno a la mujer se torna una especialización profesional de la cual reconoce el estudio y la investigación como prácticas de emancipación. Con el objetivo de entender el salto feminista y revolucionario que desplegó durante sus días militantes en Viena y en España, citaré aquí uno de sus recuerdos que describen la familia tradicional burguesa a la que pertenecía. Su madre reacciona al anuncio de su decisión de voluntariarse en España: “she said to my uncle, ‘[...] this girl should never have been educated. This is what happens when a woman is educated’” (1989: 82). En efecto, la emancipación alcanzada mediante la educación desencadenó en Marie Langer la urgencia de ayudar a otras y a otros en su emancipación. Aun así, la guerra en España se reveló como profundamente controlada por el patriarcado. Recuerda que mientras servía en las Brigadas Internacionales en el Hospital de Murcia:

[Walter Fisher], [as] the leader, [...] had the rank of lieutenant colonel; my husband Max, as surgeon-in-chief, had the same rank; meanwhile I, ‘Dr Langer’s assistant’, as the English had marked my bag and the other things I’d been given, was simply a lieutenant. And I still haven’t come to the point (ídem: 85-86).

En efecto, Marie estaba profesionalmente capacitada como médica, al igual que su compañero, Max Langer. Este tipo de situaciones aparece de modo esporádico en la mayoría de las memorias y se torna neurálgica en el texto de Micaela Feldman.

Así es que, en *Mi guerra de España*, Feldman focaliza su esfuerzo en la posibilidad que despliega su personaje autoficcional al recorrer las fronteras del género. Mientras experimenta la guerra aparentemente desde una subjetividad asexuada, su condición de mujer es nombrada únicamente a través de la mirada de los otros. La “performance genérica” (Butler, 1990)¹⁸ de esta capitana –rango que recibió horizontalmente de sus propios compañeros y compañeras de milicia y con la que fue incorporada al Ejército Popular de España cuando ésta fue militarizada en febrero de 1937–, se impone desde el primer capítulo de su autoficción cuando “un grupo de mujeres se disputan los últimos cacharros de cocina” (2014: 44). El personaje ‘Mika’ toma distancia: “no puedo explicar por qué se me ha quedado en la memoria una inmensa sartén que nadie quería” (idem). Este último elemento permanece abandonado, como el símbolo del rol subalterno que Mika rechaza. Sin embargo, ella también se desenvuelve en el rol de madre y de protectora de los milicianos: se preocupa por su apetito,

¹⁸ Según Judith Butler, el género de la persona –a diferencia del sexo–, es una construcción identitaria producida a raíz de la imposición sobre ésta de las normas sociales que expresan concepciones de género en términos binarios, homogéneos y totalizadores. Esta construcción, según Butler, es producto de acciones que tienen la capacidad de renovarse continuamente, y, por lo tanto, definir y redefinir, dinámicamente, la identidad de la persona. La noción de “performance genérica” infiere que la identidad no está dada *a priori* (no es una esencia), sino que se construye a partir de la negociación entre las normas sociales impuestas y la persona que reacciona y acciona ante éstas. La performance genérica que Feldman representa en su obra autoficcional, tanto a partir de su discurso como de su accionar, pone en evidencia la normatividad hegemónica con la que la protagonista es confrontada –y que no carece de violencia–, y a la que ella busca subvertir.

su salud, su espíritu (Gabbay, 2020b), en tanto todas las decisiones militares se toman colectivamente. Sus prácticas antiautoritarias (Gabbay, 2016) producen un cambio radical en los hombres que luchan a su lado. Mientras su comportamiento liminal es internalizado, los combatientes varones también se liberan de las construcciones genéricas impuestas sobre ellos, y también ellos, entonces, asisten a otros, cocinan, cuidan, y hasta zurcen calcetines. Aun así, el discurso de Mika evita intencionalmente el jargón feminista –no se contamina del lenguaje de género de los años 70. Este hecho está en sintonía con el colectivo *Mujeres libres* (Ackelsberg: 2006), al que se suscribe a partir de 1938. Su texto literario estipula los votos para su propia emancipación y los comunica, *traduciéndolos* en una apariencia de lenguaje cristianizado –es decir, gramatical, esquemático, racionalista y binario–, donde se come jamón y se adoran imágenes estéticas, y, sin embargo, se pone en duda el concepto de autoridad (y autoría) y se desarticula el patriarcado en la trinchera. Bajo ese velo, esa apariencia cristiana, la disidencia epistémica heredada del judaísmo contamina la lectura y produce un vuelco multidireccional. Mika, en efecto, supera en su relato jerarquías y violencias sociales y su texto conforma una poética donde el monólogo interior se convierte en un verdadero diálogo que parece simular las controversias talmúdicas sostenidas por una concatenación de interrogaciones, respuestas y nuevas preguntas.

No obstante, a la hora de combatir en una guerra de hombres, la capitana asimiló en su cuerpo la represión de su propia sexualidad adoptando una estrategia de “castidad” (2014: 252) que le permitió seguir comandando la milicia. Si como Rita Segato interpreta a través de la mirada patriarcal el acto sexual de la mujer como “tributo de género” (2003: 253-261) que ésta es obligada a prestar para que el varón pueda ser reconocido como tal entre sus pares, la “castidad” que adopta y sobre

la que reflexiona Mika anula dicho tributo, y con ello elimina las relaciones de jerarquía entre los hombres de la milicia. Sin embargo, arriesgo que la elección lingüística del vocablo tan patentemente cristiano de “castidad” apunte, en realidad, a servir como moneda de cambio, no sólo en las relaciones de poder entre géneros, sino también en el ámbito cultural. En pocas palabras, la apuesta por una castidad de guerrera santa le sirve a Mika como disfraz cristiano que le permite *negarse* no sólo a mantener relaciones sexuales con hombres, sino también, la favorece al camuflar una sexualidad y una identidad cultural no heterodoxa.

En este combate de género, la relación del patriarcado estipulando su condición de mujer se pone en evidencia hacia el final de la narración cuando Cipriano Mera, comandante anarquista de la 14ª División, descubre las lágrimas de la capitana tras la masacre de su milicia y la increpa desde la violencia epistémica que no le permite leer el llanto sino como debilidad: “Vamos, moza, deja de llorar. Llorando con lo valiente que eres. Claro, mujer al fin...” (2014: 483) y ella responde: “Es verdad, mujer al fin. Y tú, con todo tu anarquismo, hombre al fin, podrido de prejuicios como un varón cualquiera” (ídem). La respuesta de Mika desafía su violencia en tanto problematiza las prácticas del varón anarquista en contraposición a las de la mujer. Allí destaca que, aunque la revolución en España fracasó, la revolución de la mujer produjo micro-espacios victoriosos que, retrospectivamente, cambiaron la historia del género a través de aquellas disidencias epistémicas.

Judeidades

Finalmente, en cuanto a la representación, en los textos mencionados, de la judeidad de cada una de estas mujeres –pertenecientes a familias proletarias (Jacovkis y Abramson), agricultora y pequeño-burguesa (Feldman)¹⁹ o burguesa (Glas)–, todas ellas se afilian, desde la afirmación, la negación o la problemática a sus orígenes judíos. En el texto literario, el legado judío encuentra posibilidades de transformación en lenguaje secular, en intencionalidades que varían en tono y ethos. Como herederas de la *Haskalá*,²⁰ el secularismo de estas mujeres va acompañado de una ferviente voluntad de formar parte de los discursos intelectuales de la época y participar del imaginario cosmopolita creciente. Esto sucede, aparentemente, en detrimento de los *discursos de origen*, desplegados en construcciones narrativas de la genealogía personal. Sin embargo, esos *discursos de origen* son reformulados aquí en narraciones memoriosas que aparecen conformando diversos géneros; se ha visto: la autoficción, el álbum, la memoria picaresca y una memoria construida sobre el diálogo. En estos *discursos de*

¹⁹ La familia de Micaela Feldman se había conformado en la colonia agrícola de Moisés Ville donde la ortodoxia y la Haskalá se codeaban en yidis. Al parecer, abandonaron la ortodoxia al trasladarse a Rosario durante su adolescencia.

²⁰ La *Haskalá* (en hebreo: educación/erudición) o Iluminismo judío es el movimiento intelectual que se desarrolló entre 1760 y 1880 en Europa. Éste propició y promovió el pensamiento laico, el diálogo con la sociedad “gentil” y el debate racionalista, generando numerosas y novedosas prácticas de escritura, edición y lectura. Ver autores como Moses Mendelssohn, Isaac Sata-now y Naphtali Hirz Wessely. La Haskalá se inició en Alemania propagándose rápidamente hacia Europa del Este. La emigración masiva, a raíz del surgimiento del nacionalismo y la persecución, la llevó a cruzar el océano Atlántico hacia fines del siglo XIX. Los autores del movimiento eran conocidos como “maskilim” (“eruditos” de la cultura occidental) en oposición a los “jajamim”, los sabios, reconocidos así por las diversas vertientes religiosas. Hacia fines del siglo XIX, la manifestación laica del judaísmo se politizó y se diversificó en diferentes tendencias en consonancia con las realidades políticas de los Estados en donde sus poblaciones convivían.

origen modernos, la cuestión del linaje continúa ocupando un lugar privilegiado que de alguna manera sirve como justificación de la acción internacionalista perseguida.

Ello sucede incluso en un texto como el de Feldman –que identifico bajo la estrella de una *poética del no*–, ya que ha hecho un esfuerzo significativo por borrar los rasgos de su identidad previos a la acción política. Allí, aun así, Mika prosigue la revolución que iniciaron quienes ella reconocía como ancestros, revolucionarios “rusos” –apodo con el que eran (y son) reconocidos en Argentina los judíos asquenazíes: “¿Y yo, soy yo verdaderamente de mis ideas? Esta guerra y esta revolución son las mías. He soñado con ellas desde la infancia oyendo los relatos de los revolucionarios rusos evadidos de las prisiones y la Siberia zaristas” (Etchebéhère, 2014: 83-84). Aquí, Feldman utiliza un artilugio lingüístico para ocultar al lector modelo español, lo que no quiere ocultar a lectoras y lectores argentinos: un origen judío que es determinante de su acción internacionalista tanto como desencadenante de su escritura. La intencionalidad del texto, entonces, puede leerse de modo diferente según el espacio político desde el cual se dé la lectura. La autoficción subraya su “heteroglosia”, según definiría Michael Bajtín (1989), poniendo en evidencia su naturaleza *ambivalente*, ya que su significación deriva de una cierta negociación entre diversas dimensiones del lenguaje: la individual, la discursiva y la ideológica. En este caso, la judeidad de la protagonista Mika se refracta o bien pasa desapercibida según la procedencia cultural de sus lectoras y lectores. Aquí podría incluso hacerse una valoración práctico-teórica y afirmar que, en tanto la *narrataria* del texto de Feldman –en el contexto en el que se publica la obra–, es culturalmente hispana, el lector y la lectora modelos con quienes dialoga, son culturalmente argentinos.²¹

²¹ En 1965, Micaela opta por una explicación metalingüística del término “rusos” en un texto exclusivamente dirigido al público español del P.O.U.M. Dice en referencia a la participación de Hipólito en favor de las víctimas

En el caso de Fanny Edelman, las primeras páginas recogen la memoria de la madre judía proletaria: “No descansaba sino dos veces por año: el día del año nuevo judío, aunque nunca practicó sus ritos y el primero de enero” (1996: 18). La voz de su abuelo aporta una filosofía judía y moderna: “aprendí de él una gran lección: vivir al ritmo de los tiempos, comprender los cambios que se operan en la sociedad y en el hombre y no quedar nunca atrás. Respetar a las nuevas generaciones...”. Sin matar la memoria, entonces, Edelman escoge la asimilación al modernismo. Éste incorpora, por lo tanto, también el bagaje judío.

En el caso de Adelina Abramson, la memoria judía produce un momento de “memoria multidireccional” (Rothberg, 2009) cuando rememora la paranoica purga estalinista: “La reunión me hacía acordar en pequeña escala a los juicios de Torquemada (faltaba la hoguera)” (1994: 13). Paulina, por su parte, recuerda el pasado de su padre:

en su juventud transcurrida en la lejana Ucrania, en un pueblecito en el que la aplastante mayoría eran judíos –errantes perseguidos– estaban seguros de que la redención del género humano se lograría con el terror ante la arbitrariedad de los todopoderosos y el antisemitismo (ídem: 20).

Marie Langer, por su parte, explica las circunstancias en las que lleva a cabo su especialización en medicina: “Through the procedure of declaring myself ‘without profession of faith’, I’d renounced the rights and obligations Jews have in their community” (1989: 76). Sin embargo, su identidad judía diaspórica persiste, no sólo al ser perseguida

judías de la Semana Trágica de 1919: “A los judíos se les llamaba todavía por entonces rusos. Ser ruso era ser bolchevique, responsable de la lucha que llevaban los obreros de Vasena en una huelga que por su magnitud y firmeza hacía temblar a la burguesía” (6). La ocultación de este dato en su autoficción refuerza la heteroglosia de su texto.

por los Nazis, sino ya en Argentina, en el magma del círculo social en el que se desarrolla como psicoanalista. Como internacionalista, se opone al judaísmo nacionalista:

The second wave of patients, [...] many of them young Zionists [...] [were] looking for an answer in analysis to their doubts about going to Israel; in fact, they were looking for us to convince them that they shouldn't go. And they didn't go. We [...] weren't Zionists and our position must have influenced this outcome (ídem: 104).

En su caso, el judaísmo era un tema con el que tenía que lidiar, no sólo en la esfera personal, sino también en la profesional y la ética.²²

La poliglosia de Feldman, Abramson y Langer es distintiva de la cultura judía heredada, así como de la errancia que la favoreció. En el texto de Adelina y Paulina la narración está “rota”, el castellano parece horadado por la intervención de otra lengua fantasma, el ruso, que, si bien, era la lengua paterna, a partir de la adolescencia, invadió forzosamente sus pensamientos. Sin embargo, ambas eligen escribir en castellano, tanto por su origen judeo-argentino, como por el llamado de España al que, tal vez, no han logrado responder como hubiesen querido, arrastradas por el totalitarismo estalinista.

En el caso de Langer, los textos núcleos son producidos en un castellano argentino desde México (1981), lugar de exilio. Sin embargo, la autora optó hacia el final de su carrera por promover la traducción de su trabajo también al alemán (1986) y al inglés (1989). La traducción aquí juega el rol de cierre del círculo cosmopolita que la autora resignificó tras las persecuciones, los reiterados exilios y

²² En Argentina, Marie Langer es reconocida como *psicoanalista judía*. A modo de mera ilustración, véase la brochure “Judíos argentinos. Retratos en el Bicentenario” <https://bit.ly/2Wi09mz> (página 97, visto 29.11.2019). Esto, a pesar de haber optado por bautizar a sus cuatro hijos e hijas en el protestantismo, religión que no profesó pero que serviría como disfraz y escudo a la hora de una eventual llegada del nazismo a la Argentina.

las revoluciones y que produjo, si se quiere, una “riqueza ontológica” (Sosnowski, 2012: 46), multiplicadora de contenidos, voces y destinatarios, a contracorriente de todo binarismo.

La poliglosia de Feldman, por su parte –quien incorpora al yidis, al hebreo, al ruso y al castellano de la niñez, en significativa medida, el francés–, produce en su obra una compleja labor bilingüe que trabaja en pos de un cosmopolitismo contracultural (Gabbay 2020a), instalando un discurso antiautoritario y una estética desobediente en el corazón de occidente. Su pasión por los libros, la campaña de alfabetización que ella misma inicia y conduce desde el interior de las trincheras de Madrid, y la plegaria funeral –su *kadish* silencioso– (Etchebéhère, 2014: 234), sugieren una gramática interior que se afirma a partir del silenciamiento o borronamiento de su *discurso de origen*. El heterónimo con el que firma su obra bilingüe “Etchebéhère” –a diferencia de otras firmas que sellan textos anteriores y posteriores–, aparece como el vocablo emblemático de un largo proceso de violencias y conversiones sufridas a lo largo de “el siglo judío” (Yuri Slezkine, 2004). Éstas, son finalmente subvertidas cuando destaca voluntariamente la heteroglosia de su lenguaje. Su obra, muy en particular, produce un discurso disidente que se inserta en la cultura cristiana de occidente para contagiarla con su *entusiasmo mosaico* (Gabbay, 2020c).

A modo de cierre

He abordado una lectura situada de cuatro memorias de la guerra civil española compuestas entre los años 70 y 90 por argentinas cosmopolitas que supieron destacarse a través de su participación en importantes sucesos y procesos históricos del siglo XX. El análisis ha revelado que el texto judío, heredero del judaísmo o judaizante, se implica, a menudo,

desde una “memoria multidireccional” (op. cit.) y, también, haciendo hincapié en su *ambivalencia* lingüística (Bajtín, op. cit.) donde residen diversas voces. En el caso de Edelman, Langer y Abramson, esta *ambivalencia* se exagera en la conformación de un sujeto plural, que es tanto voz como agente de la acción. En el caso de Feldman, la unidad de la voz acepta la perenne necesidad de la pregunta y la respuesta que *reinterroga*. Asimismo, se le exige a las y los lectores modelo la capacidad de llevar a cabo una *lectura multidireccional* dispuesta a incorporar diversos niveles de lenguaje, poliglosias, y hasta la misma disolución de la voz autorial. Los casos presentados son todos ejemplos textuales que no han podido ser incorporados a un canon literario ni cultural. Sus textos destilan oralidad, multiplicidad y complicidad. Justas y rebeldes legaron una literatura que *traduce* en estructuras y significaciones poéticas las problemáticas multidireccionales del judaísmo del siglo XX.

Desandar la memoria/animarla desde la disidencia: ese habría de ser el onceavo mandamiento de la tradición oral. El fuego negro del relato y la voz se impusieron desde la guerra hasta hoy sobre el fuego blanco y eterno del pergamino. El judaísmo argentino ha sabido reconocerse, más allá de las fronteras territoriales, en el mandamiento de ‘memoria activa’, con la certeza de que, sólo persiguiendo justicia, progresará.

Bibliografía

- Abramson, Paulina y Adelina Abramson. *Mosaico roto*. Madrid: Compañía Literaria, 1994.
- Ackelsberg, Martha. *Mujeres Libres: El Anarquismo y la lucha por la emancipación de las mujeres*. Barcelona: Virus Editorial, 2006.

- Aznar Soler, Manuel (Ed.). *II Congreso Internacional de escritores para la defensa de la cultura (València-Madrid-Barcelona-París, 1937)*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2018.
- Bajtín, Michael. *Teoría y estética de la novela*. Madrid, Taurus, 1989.
- Binns, Niall. *Voluntarios con gafas. Escritores extranjeros en la guerra civil española*. Madrid: Mare Nostrum, 2009.
- Binns, Niall. *Argentina y la Guerra Civil Española. La voz de los intelectuales*. Madrid: Calambur, 2012.
- Branciforte, Laura. *El Socorro Rojo Internacional (1923-1939). Relatos de la solidaridad antifascista*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2011.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. N.Y.: Routledge, 1990.
- Coignard, Cindy. *Las militantes del POUM*. Barcelona: Laertes, 2017.
- Diamant, David. *Combattants juifs dans l'armée républicaine espagnole, 1936-1939*. París: Editions Renouveau, 1979.
- Echegaray, Patricio. "Entrevista: Fanny Edelman y su paso por la Federación Democrática Internacional de Mujeres", *Cuadernos Marxistas*, abril 2011, 35-42.
- Eco, Umberto. *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*. Milano: Valentino Bompiani & C, 1979.
- Edelman, Fanny. *Banderas, pasiones, Camaradas*. Buenos Aires: Ediciones Dirple, 1996.
- Edelman, Fanny. *Feminismo y marxismo. Conversación con Claudia Korol*. Buenos Aires: Ediciones Cuadernos Marxistas, 2001.
- Edelman, Fanny. *Rebeldía militante. Extractos autobiográficos de una brigadista republicana*, (Coord.) Jorge Grela. Comisión Española de Homenaje a Fanny Edelman: Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 2011.

- Elkin, Susana y Reca, Martin. *Marie Langer: Une psychanalyste féministe en Argentine*. Paris: L'Harmattan, 2017.
- Etchebehere, Mika. "El guerrillero niño", *Sur* Vol. 121, Año XIV, Noviembre, 1944, 45-54, Bs. As.
- Etchebehere, Mika. "Hipólito Etchebéhère, jefe militar del POUM", *La Batalla* n° 153, 1965, 6-7.
- Etchebéhère, Mika. *Ma guerre d'Espagne à moi*. Paris: Denoël, 1975.
- Etchebéhère, Mika. *Mi guerra de España*. Barcelona: Plaza & Janés, 1976.
- Etchebéhère, Mika. *Mi guerra de España*. Oviedo: Camalache, 2014.
- Faitaninho, Adel. "Claridad: Entre la literatura rusa y la vanguardia argentina", *Jornadas Sobre la Historia de las Políticas Editoriales en la Argentina*. Buenos Aires: Museo del Libro y la Lengua. Biblioteca Nacional. July 2-3, 2015, 4.
- Fauzetdinova, Adel Ramilevna. *Translation as cultural contraband: translating and writing Russian literature in Argentina*. Boston University, Tesis doctoral, 2017.
- Fernández, Alberto. *Judíos en la Guerra de España*. Madrid: Tiempo de Historia, 1975.
- Fernández Cordero, Laura. *Amor y anarquismo*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2017.
- Gabbay, Cynthia. "Identidad, género y prácticas anarquistas en las memorias de Micaela Feldman y Etchebéhère", *Forma. Revista d'estudis comparatius. Art, literatura, pensament*, n° 14, Barcelona, Diciembre 2016, 35-57, <https://bit.ly/38Vek61>.
- Gabbay, Cynthia. "Microhistoria: Micaela Feldman y su guerra de España", en panel junto a Justo Serna y Aurelio Major, en *Barcelona. Novella Històrica*, Ajuntament de Barcelona, 5 de noviembre, <https://bit.ly/2Wkfnar>, 5 de noviembre, 2019, Min. 20:30-39:18.

- Gabbay, Cynthia. “Babilonia y Revolución en España: Prácticas de escritura cosmopolita de una miliciana/ Mika Feldman Etchebehere”, en (Eds.) Michaela Wolf, Julia Kölbl, Iryna Orlova and Dagmar Oswald, *¿Pasarán? Kommunikation im Spanischen Bürgerkrieg. Interacting in the Spanish Civil War*, Vienna: New Academic Press, 2020a, 82-99.
- Gabbay, Cynthia. “(Jewish) Women’s Narratives of Caring and Medical Practices during the Spanish Civil War”, in *Nashim: A Journal of Jewish Women’s Studies and Gender Issues*, Special Issue 36: *Jewish women medical practitioners in Europe before, during and after the Holocaust*, Indiana University Press, Spring, 2020b.
- Gabbay, Cynthia. “L’autotraduction de Mika Feldman Etchebehere ou écriture à deux plumes pour un pacte cosmopolite”, (Eds.) Christine Lavail and Allison Taillet, *Crisol*, CRIIA, Université Paris-Nanterre, 2020c, volumen en evaluación.
- Gabbay, Cynthia. “Una cuestión de espacio: promesas de liberación y utopía en la poesía yidis e hispana de la guerra civil española”, Cap. 9 en (Ed.) Pilar Molina Taracena, *Poesía de la guerra civil española: una perspectiva comparatista*, Bern: Peter Lang, 2020d, 153-178.
- Gabbay, Cynthia. “Introducción al paratexto cortazariano: de la obra genérica al álbum”, *Hispanérica. Revista de Literatura*, año XLIV, núm. 129, University of Maryland, 2014, 13-21.
- Genette, Gérard. en *Figures III*. Paris: Seuil, 1972.
- Ginzburg, Carlo. “Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella”. *Manuscrits* nº 12. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 13-42, enero 1994.
- Glaser, Amelia y David Weintraub (Eds.). *Proletpen: America’s Rebel Yiddish Poets*. Traducción del yidis de Amelia Glaser. Univ. of Wisconsin Press, 2005, ix-xii y “War to end all wars” 315-350.

- Goldman, Emma. “Durruti is dead, yet living”, en *Boletín de Información CNT-AIT-FAI*, Barcelona, 27 de noviembre, 1936, 5-6.
- González L., Boragina J., Dorado G. y Sommaro E. *Voluntarios de Argentina en la Guerra Civil Española*. Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2008.
- Kerssfield, Daniel. *Rusos y Rojos. Judíos comunistas en los tiempos de la Comintern*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2012.
- Kirschenbaum, Lisa A. *International Communism and the Spanish Civil War. Solidarity and Suspicion*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Koltsov, Mijail. *Diario de la guerra de España*. Madrid: Akal, 1978.
- Langer, Marie. *Memoria, historia y diálogo psicoanalítico*. México: Folios, 1981.
- Langer, Marie. *Von Wien bis Managua: Wege einer Psychoanalytikerin*. Freiburg: Kore, 1986.
- Langer, Marie. *From Vienna to Managua. Journal of a Psychoanalyst*. London: Free Association Books, 1989.
- Langer, Marie. “Vicisitudes del movimiento psicoanalítico argentino”, en Juan C. Volnovich y Silvia Werthein (comp.), *Marie Langer, mujer, psicoanálisis y marxismo*. Buenos Aires: Editorial Contrapunto, 1989 [1974], 97-111.
- Langer, Marie. “Carta a Adelaida y Roberto Retamar, 27 de julio 1987”, en Juan C. Volnovich y Silvia Werthein (comp.), *Marie Langer, mujer, psicoanálisis y marxismo*. Buenos Aires: Editorial Contrapunto, 1989 [1974], 319-320.
- Lustiger, Arno. *¡Shalom Libertad! Judíos en la guerra civil española*. Barcelona: Flor del Viento Ediciones, 2001.
- Maggiori, Ernesto D. *Los años de la revolución en Patagonia 1918-1930*. El Hoyo: Noesno, 2012.

- Martos Núñez, Eloy y Aitana Martos García. “Categorizaciones de la lectura y praxis cultural en la era digital: distant reading vs. close reading”, en *Investigación bibliotecológica*, 32 (74), 2018, 19-33. <https://bit.ly/2OqorGI>. Web. 19.11.2019.
- McGee Deutsch, Sandra. *Crossing Borders, Claiming a Nation: A History of Argentine Jewish Women, 1880-1955*, Durham; London: Duke University Press, 2010.
- Medem, Gina. *Los judíos luchadores de la libertad: Un año de lucha en las Brigadas Internacionales*. Madrid: Ediciones del Comisariado de las Brigadas Internacionales, 1937.
- Pérez, Janet y Wendell Aycock. *The Spanish Civil War in Literature*. Texas Tech Univ. Press, 1990.
- Rein, Raanan. “A Trans-National Struggle with National and Ethnic Goals: Jewish-Argentines and Solidarity with the Republicans during the Spanish Civil War”, *Journal of Iberian and Latin American Research*, 20 (2), 2014: 171-182.
- Rein, Raanan. “Tikkun Olam and Transnational Solidarity: Jewish Volunteers in the Spanish Civil War”, *Contemporary Judaism and Politics* 2 (X), 2016, 207-230.
- Rein, Raanan y Joan Maria Thomàs (Eds.). *Spain 1936. Year Zero*. Brighton: Sussex Academic Press, 2018.
- Robins Sharpe, Emily. *Mosaic Fictions: Writing Identity in the Spanish Civil War*, University of Toronto Press, 2020.
- Rothberg, Michael. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford: 2009.
- Rozenberg, Danielle. *La España Contemporánea y la Cuestión Judía: Retejiendo los hilos de la memoria y de la historia*. Madrid: Casa Sefarad-Israel, 2010.
- Rústico, Juan [seudónimo conjunto de Hipólito Etchebehere y Micaela Feldman]. 1933: *La tragédie du prolétariat allemand. Défaite sans combat, victoire sans péril*. Paris: Spartacus, 1981; [1933] “La tragédie du prolétariat allemand”, en *Masses*, París, junio y julio.

- Scholem, Gershom. *On the Mystical Shape of the Godhead. Basic Concepts in the Kabbalah*. New York: Schocken Books, 1991.
- Segato, Rita. *Las estructuras elementales de la violencia*, Bernal: Univ. Nacional de Quilmes, 2003.
- Sinay, Ximena. *Marie Langer. Psicoanálisis y militancia*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2008.
- Slezkine, Yuri. *The Jewish Century*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.
- Sosnowski, Saúl. “Una identidad en la zona de las múltiples”, en (Ed.) Verena Dolle, *Múltiples identidades: literatura judeo-latinoamericana de los siglos XX y XXI*. Madrid: Iberoamericana/ Frankfurt am Main: Vervuert, 2012, 43-50.
- Sugarman, Martin. *Against Fascism – Jews who served in The International Brigade in the Spanish Civil War* (Archive of the Association of Jewish Ex-Servicemen and Women: Jewish Military Museum, 2015), 129 pp., <https://bit.ly/3ev1g8q>. Web. 19.11.2019.
- Tarcus, Horacio. “*Insurrexit*. Revista Universitaria (1920-1921)”, *Lote* n° 8, Diciembre, 1997, s/p.
- Tarcus, Horacio. “Hipólito Etchebéhère y Mika Feldman, de la reforma universitaria a la guerra civil española. Historia de una pasión revolucionaria”, *El Rodaballo* n° 11/12, 2000, 39-51, <https://bit.ly/30934yV>. Web. 22.11.2019.
- Tarcus, Horacio. *Diccionario biográfico de la izquierda argentina: de los anarquistas a la “nueva izquierda”, 1870-1976*. Entradas “Feldman, Micaela” (207-209) y “Etchebéhère, Hipólito Luis Ernesto” (202-204). Buenos Aires: Emecé, 2007.
- Toch, Josef. *Juden im Spanischen Krieg 1936-39. Zeitgeschichte*: Vienna, 1973.

Un estudio sobre la traducción al español de la novela *Los hermanos Ashkenazi* de Israel Yehoshúa Singer¹

GABRIELA SCHERLIS

... en América Latina y en el mundo de habla hispana en general, el ídish sigue siendo una lengua fantasmal, o casi.

Eliahu toker

¹ El siguiente trabajo consiste en un estudio acerca de la traducción de la novela *Los hermanos Ashkenazi* a la lengua española del año 2003 llevada a cabo por Rhoda Enelde Abecassis y Jacob Abecassis. En él intento analizar la obra en español y el proceso de traducción plasmado que se puede ver en la obra finalizada en la lengua meta, pues allí pueden encontrarse las explicaciones acerca de “por qué determinados textos se traducen de determinada manera” (Hermans, 1999:4). Además del análisis de los paratextos añadidos por los traductores, como el Glosario y la Nota de traductores, observaré las formas de transliteración de palabras en ídish o hebreo al alfabeto latino, y otras elecciones que permitan vislumbrar el lugar de la literatura ídish dentro de algunos de los polisistemas de la literatura española y argentina, y la relación con los lugares que ocupan el ídish y el español dentro del sistema internacional de traducciones (Heilbron, 1999). A su vez, las particularidades observadas en esta traducción serán analizadas en algunas otras traducciones literarias del ídish al español, con el objetivo de no restringir las observaciones a una sola obra y posibilitar una hipótesis acerca del grado de legitimidad cultural (Sapiro, 2008: 4).

Introducción

El presente trabajo constituye un análisis descriptivo acerca de la traducción al español del año 2003² de la novela *Los hermanos Ashkenazi*. En él se trazaré un recorrido donde pondremos en contexto la novela (la vida del autor, las ediciones y formas de aparición), analizaremos el prólogo y el glosario de la edición española y reflexionaremos acerca del lugar que ocupa el ídish en España y en Argentina que alguna vez fue “el centro líder de la actividad editorial ídish a escala mundial” (*American Jewish Year Book*, vol. 55, Nueva York en Dujovne, 2014: 65). Asimismo, prestaremos atención a la transliteración, pues al tratarse de una lengua que se escribe con un alfabeto distinto, los traductores se hallan en la búsqueda de lograr transmitir fonéticamente términos que no tienen equivalente en la lengua de llegada. Considero que un análisis sobre estos recursos echará luz sobre otros aspectos relacionados con quiénes son los que traducen desde el ídish y cuáles son los procesos por los que pasan las obras para llegar a ser traducidas.

El trabajo se alinea a la propuesta de los Estudios descriptivos de la traducción, que para el análisis de traducciones se focaliza en la lengua meta en una cultura determinada con perspectiva descriptiva, y estudia las opciones elegidas en una traducción dada. El enfoque no se centra en la fidelidad hacia el o los texto(s) fuente(s), que en nuestro caso son el texto en ídish (al que los traductores acuden también)³ y la reformulación del hijo del escritor al inglés, fuente desde donde traducen principalmente.

2 La que analizo es la segunda versión al español. La primera data de 1942, traducida al español desde la traducción al inglés en formato de folletín por la Editorial chilena Ercilla. Asimismo, en mayo de 2017 salió una segunda traducción de Rhoda Henelde y Jacob Abecassis, que fue realizada por entero desde la primera versión en lengua ídish.

3 Extraigo una parte de un párrafo de la *Nota de los traductores* en la edición “En nuestra traducción al español hemos respetado la minuciosa labor de edición, revisión y condensación llevada a cabo en la versión inglesa. Sin embargo, al mismo tiempo hemos tenido la suerte de disponer de la casi inasequible versión original...”

Se espera que con el recorrido incentivemos la reflexión acerca de los estándares y el rol de las lenguas (centrales y periféricas) a la hora de elegir qué literatura se traduce y las posibles causas y consecuencias de estas decisiones.

El autor, la novela y su primera traducción

Israel Yehoshúa Singer nació en Bilgoraj, Polonia, en 1893. A los diecisiete años abandonó sus estudios rabínicos y su modo de vida tradicional judío, y se mudó a Varsovia. En 1918 dio a conocer sus primeras historias mientras que, paralelamente, trabajaba como periodista en Polonia y Rusia. Abraham Cahan, el editor del periódico ídish neoyorquino *Der Forverts*⁴, lo contrató como corresponsal acerca de la vida y la cultura judía en Europa del Este luego de leer su libro *Perla y otros relatos*. El periódico fue el primero en publicar, por entregas, todas las novelas de Israel Yehoshúa Singer. Fue el mismo editor quien lo convenció de mudarse a Estados Unidos. Durante los preparativos, en 1933, falleció con doce años su hijo mayor. Su hermano, Isaac Bashevis Singer, consideró este hecho como decisivo para el giro de su obra donde comenzó a expresar mayor pesimismo. Vivió en Nueva York diez años, donde falleció en 1944, a los cincuenta años de edad a causa de un infarto.

Los hermanos Ashkenazi fue la primera novela que escribió en Nueva York. Se trata de una saga familiar que transcurre principalmente en la ciudad polaca de Lodz y abarca tres generaciones durante casi cien años.

⁴ El primer número de *Der Forverts* apareció en abril de 1897, en Nueva York. El periódico fue fundado por un grupo de alrededor de 50 miembros, con un perfil ideológico socialista y hablantes de ídish. El 17 de enero de 2019, la publicación anunció que cesaría su edición impresa y que solo publicaría sus ediciones en formato digital online que permite su lectura en ídish o inglés, con corresponsales de Australia, Argentina y Francia, entre otros países.

La fuente desde la que se tradujo al español la edición que analizamos es una adaptación al inglés realizada por el hijo del autor, Joseph Singer, en 1980. En ella “adaptó el formato serial, eliminó aquello que consideraba innecesario o redundante, y añadió aclaraciones para un lector menos familiarizado con la cultura judía que el de *Der Forverts*” (Henelde Abecassis y Abecassis, 2003: 10).

Puesto que Joseph Singer puso como condición que las traducciones de *Los hermanos Ashkenazi* fueran realizadas a partir de su adaptación al inglés, esta traducción proviene de su versión y no del ídish. Sin embargo, los traductores advierten que accedieron a la versión original de la novela, la cual los ayudó para *aclarar ambigüedades de la versión inglesa*.

La nota de los traductores

La Nota de los traductores precede a la novela y es casi⁵ el único paratexto que la introduce, compendia la biografía del autor y contextualiza los momentos de la escritura de la novela y los de su traducción. Al escribir estos textos, los traductores brindan información relevante para leer una obra poco conocida dentro de la literatura en español. La nota comienza con una apreciación acerca del autor: “Inexplicablemente relegado al olvido con el paso del tiempo”. Lo inexplicable del olvido del autor y su obra en la lengua española es lo que despertó mi interés hacia el análisis de esta traducción que, como los traductores, considero tardía.

Ya en el primer párrafo de la Nota, los traductores mencionan al hermano menor del escritor, Isaac Bashevis Singer, uno de los escritores en lengua ídish más conocidos y traducidos a nivel mundial, ganador del Premio Nobel de Literatura en 1978. Al igual que en gran parte de las fuentes

⁵ En la solapa delantera del libro aparece una breve biografía del autor.

de información sobre Israel Yehoshúa Singer, se lo compara con la figura del hermano menor para destacar la figura del mayor, aunque no encontremos referencias al mayor en las biografías de Isaac Bashevis Singer. Al ser un escritor casi desconocido en lengua española, referirse a la figura de Bashevis lo legitima, “A medida que fue abriéndose camino en la vida y en la escritura, I. Y. Singer también ayudó a que lo hiciera su hermano.” Es así que mediante la figura del escritor consagrado se valida al desconocido.

Aunque le siguen algunos párrafos acerca de las publicaciones, los traductores vuelven a cotejarlos, de modo que la figura de Bashevis funcione como parámetro del cual partir para leer a Yehoshúa. Así, presentan su carácter de pionero y exponen su mayor radicalización en la ruptura con la vida tradicional judía, el pesimismo, la ironía y el escepticismo a lo largo de su narrativa. A la vez, se equipara a los hermanos en la forma de considerar y plasmar el judaísmo en las novelas. La legitimación a través de su hermano es tan constitutiva en su presentación, que de los siete párrafos biográficos, cuatro se apoyan en la relación y comparación con su hermano menor.

El comienzo de la segunda mitad de la nota hace referencia a la novela, los textos fuente de la traducción y el modo en que se sirven del texto original en ídish para “...asegurar la máxima fidelidad y aclarar determinadas ambigüedades en la versión inglesa”. En la idea de fidelidad con el original demuestra su disconformidad con la intervención de una lengua entre la fuente y la de llegada. Rhoda Henelde tradujo *Sombras sobre el Hudson*⁶ y en una nota introductoria escribe que la lengua castellana “...resultó ser una gran aliada en cuanto a disponibilidad de recursos, entre los cuales destaca la flexibilidad en las construcciones de las frases, especialmente importante a la

⁶ Novela original en ídish, escrita por Isaac Bashevis Singer. Ediciones B, Barcelona, España. Año 2005. Traducido por Rhoda Henelde y colaboración de Jacob Abecassis.

hora de conservar la frescura y las inflexiones del habla yidish...”. Durante la entrevista⁷ mencionó la idea de fidelidad nuevamente. Ella cuenta que tuvo enfrente el original en ídish durante todo el ciclo de traducción, para asegurarse de que *el texto era en sí fiel al autor*. La noción de fidelidad que plantean los traductores es similar a la que propone von Humboldt en el sentido de que se trata de “... dar al idioma y al espíritu de la nación aquello que no poseen o poseen de otra forma, entonces la primera exigencia es la simple fidelidad. Esta fidelidad debe orientarse al carácter del original...” (Von Humboldt, 1816: 241). De este modo, se incorpora aquello del ídish que puede trasladarse directamente al español, sin ser tamizado ni condicionado por el inglés, que en cualquier caso sería una lengua prescindible.

Hacia el final de la nota citan un fragmento del poeta Jaim Najman Bialik donde compara la lectura de una traducción con el beso a la novia a través del velo. De este modo, ilustran lo que representa para ellos la traducción indirecta que tiene la obra que presentan, “...traducir desde una traducción, no hay duda que deja el velo más tupido”. Así, justifican su “trasgresión” al pedido del hijo del autor, que consistió en consultar la versión en ídish cuando lo consideraron necesario.

La literatura de lengua ídish en español

Buenos Aires supo ser un polo editorial en lengua ídish (Dujovne, 2014: 84) y asimismo cuna de numerosos traductores de obras ídish al español. En 1919 Salomón Resnick tradujo *Los cabalistas* de I. L. Peretz del ídish al español, que fue la primera traducción del ídish hecha en Argentina.

⁷ Entrevista por correo electrónico. Las respuestas fueron enviadas el 1 de mayo de 2017.

Tanto el número de traducciones como este conjunto de operaciones [escritura de artículos periodísticos y de crítica literaria, y ensayos históricos sobre la lengua y la literatura ídish], lo convirtieron aún hasta hoy en el traductor e introductor de literatura ídish más prolífico e importante en el mundo de habla hispana (Dujovne, 2011: 250).

Otro impulsor de estas traducciones fue León Dujovne. Así como Resnick, él promovió las ediciones en castellano de numerosos textos en ídish, ya sea con traducciones propias o al editar traducciones ajenas. Se llevaban a cabo con dos objetivos primordiales: que los jóvenes judíos que no entendían ídish pudieran acercarse a su propia cultura y que los no judíos “conozcan el judaísmo y le pierdan el miedo” (Feierstein, 2011: 161). Editoriales como *Judaica*, *Sigal* y la *Sociedad Hebraica Argentina*, entre otras, funcionaban en relación con la comunidad e instituciones judías que apoyaban sus emprendimientos, más allá de sus diferencias ideológicas. Hasta la década de 1940, “a través de estas experiencias fueron los propios judíos quienes, por primera vez luego de varios siglos, participaron activamente, a través del libro, en la circulación de ideas acerca de lo judío en el universo de lengua castellana” (Dujovne, s.f.: 22).

Dada la cantidad de inmigrantes judíos que vivían en el país, el emprendimiento editorial de traducciones del ídish a la lengua castellana que se proponía difundir la cultura judía fue un fenómeno especial de Argentina. Muchos de estos libros eran enviados a otros países hispanohablantes en Latinoamérica donde había comunidades judías importantes como Uruguay, Venezuela, México y Chile. Incluso España recibía libros traducidos por Resnick, y algunos de los clásicos de Sholem Aleijem traducidos por los argentinos Mario Calés y Bernardo Kolesnicoff.

A partir de la década de 1940, el número de traducciones argentinas de ídish decreció significativamente. Asimismo, desde la década de 1970, en España comenzaron a publicarse traducciones indirectas del ídish, generalmente

del inglés. Isaac Bashevis Singer, incluso antes de recibir el Premio Nobel, ya había sido traducido y editado por editoriales como Plaza & Janes o Alfaguara. La direccionalidad se invirtió, pasando a tener España mayor cantidad de ediciones de libros traducidos del ídish al español, pero con características distintas: se trata de traducciones indirectas. Es recién desde el año 2000 que se registra una serie de libros traducidos directamente del ídish al español⁸. A su vez, en Buenos Aires, en el año 2012 se publicó una colección compuesta por la traducción de diez libros considerados clásicos del ídish⁹.

Entonces, en las últimas dos décadas – 2000 y 2010 – tanto en España como en Argentina se registran traducciones directas del ídish al español. Cada país tiene sus características editoriales y las diferencias entre las publicaciones desde el ídish en uno y otro no pueden ser profundizadas en la extensión de este trabajo. Sin embargo, es posible destacar que en España existen publicaciones de editoriales dedicadas a obras literarias clásicas o grandes grupos editoriales, en las que muchas veces estas traducciones no forman parte de una colección particular, sino que corresponden al catálogo general. De la misma manera, en Argentina existen publicaciones de editoriales con un catálogo general, pero son más frecuentes las que han sido llevadas a cabo por instituciones ligadas a la comunidad judía

Las traducciones de Rhoda Henelde y Jacob Abecassis son de carácter inusual. Ellos conforman un equipo de traductores que se complementan: el español es la lengua materna de Jacob Abecassis y el ídish de Rhoda Henelde. Llevan traducidos trece libros directamente desde el ídish, solicitados por las editoriales españolas “...generalmente

⁸ La pareja de traductores Rhoda Henelde y Jacob Abecassis cuenta con trece novelas traducidas directamente del ídish al español y publicadas por editoriales españolas. Asimismo, Varda Fiszbein ha realizado la traducción de otros textos ídish, cuentos y novelas clásicos, al español.

⁹ Colección Mil años, Sholem Buenos Aires.

una vez que la obra había visto la luz en inglés, francés o italiano” (Henelde y Abecassis, comunicación personal 01.05.2017).

La necesidad de que una obra en ídish haya sido traducida primero a otras lenguas para que una editorial española se interese en ella y solicite la traducción, incluso cuando solicite la traducción directa, demuestra la centralidad de estas lenguas en el mercado editorial: “Lo que es traducido por una lengua periférica a otra depende de lo que es traducido desde esas lenguas periféricas a las lenguas centrales” (Heilbron, 1999).

Mencionar la idea de lengua central y periférica es hacer referencia a la teoría del sistema mundial de las lenguas de traducción (Heilbron, 1999), que se plantea como una estructura jerárquica con lenguas centrales, semi-periféricas y periféricas. Una lengua es más central en este sistema cuando tiene una proporción mayor en el número total de libros traducidos en todo el mundo. Según cifras internacionales disponibles, el inglés es la lengua que ocupa esa posición, seguida por el francés, el alemán y el ruso, aunque con una participación significativamente menor. El español, en la actualidad, ocupa el lugar de una lengua semi-periférica junto con otras seis lenguas. El ídish, en cambio, es una lengua periférica, dado que sus traducciones constituyen menos del 1% de las traducciones totales en el mundo.

Según el Index Translationum de la UNESCO¹⁰, ninguno de los diez países que reciben más traducciones de la lengua ídish tienen el español como primera lengua. El primero es Estados Unidos, le sigue Alemania, la Unión Soviética hasta 1991 y Francia en cuarta posición. En el marco de las traducciones mundiales, el ídish es una lengua periférica, está en el puesto 41 entre las 50 más traducidas. Al no haber un tráfico frecuente de traducciones del ídish

¹⁰ www.unesco.org/xtrans.

al español, el inglés interviene entre ambas lenguas¹¹. “La comunicación de grupos periféricos a menudo pasa a través del núcleo” (Heilbron, 1999).

Israel Yehoshúa Singer es el cuarto entre los escritores más traducidos en lengua ídish desde el año 1979 hasta 2016 e Isaac Bashevis Singer, el primero. Tres libros de cada autor, seis en total, fueron traducidos del ídish al español por Henelde y Abecassis, solicitados por tres editoriales barcelonesas (RBA, Acantilado y Ediciones B). Si bien fueron encargos de editoriales de España, en algunos casos han llegado a Argentina y Colombia¹². Es decir que el mercado en este caso debe considerar el plano lingüístico más que nacional. Los traductores afirman que son conscientes de que los libros llegan a otros países “nos advirtieron que debemos escribir *la agarró (o la tomó) de la mano* y no *la cogió de la mano*. Es la única palabra de la cual prescindimos” (Entrevista personal por correo electrónico, Rhoda Henelde, 01/05/2017).

Más allá de si editoriales de fuera de España los publican o reeditan, si son las únicas traducciones, lo nacional ya no será una barrera, pues se solicitan por encargo a quienes viajan o por medios de comercio electrónico (como Amazon). Por eso es fundamental considerar la recepción transnacional al no haber muchos traductores de ídish ni editoriales interesadas en invertir en esas traducciones.

¹¹ Cito algunos ejemplos de obras de I.B. Singer: *Enemigos una historia de amor*, primera ed. 1974, y *El mago de Lublin*, primera ed. 1979, por Plaza & Janes, Barcelona. *Escoria*, RBA, 1991, y *La muerte de Matusalén y otros cuentos*, Norma, Bogotá, 2003. Las diferentes ediciones de *La familia Moshkat*, *Shosha* y *El certificado*, las tres novelas más vendidas de I. B. Singer, también traducidas de manera indirecta al español pasando por el inglés.

¹² Además de *Los hermanos Ashkenazi*, su traducción de *Sombras sobre el Hudson* se editó por Ediciones B (2000, 2002 y 2005), Editorial Norma (1999), Barcelona Zeta (2011). Todas las editoriales que publicaron la traducción son barcelonesas, y muchas de estas ediciones han llegado a la venta en las librerías de Buenos Aires.

En los últimos tiempos la mayoría de las traducciones del ídish al español son directas. Con todo, las lenguas centrales dentro del sistema internacional de traducciones ejercen influencia en las editoriales que publican estas traducciones en España, pues ellas ponen su atención en las traducciones que se han llevado a cabo antes en estas lenguas centrales y han tenido éxito, lo que las legitima y, principalmente, garantiza su inserción en el mercado. En el caso de Argentina, la mayoría de las traducciones del ídish se trata, a grandes rasgos, de iniciativas institucionales de la comunidad judía, o personales, que buscan una financiación para la edición de menor escala, y por lo tanto escapa al funcionamiento del sistema internacional de traducciones. España tendrá dos miramientos muy diferentes, entonces, relacionados con el sistema mundial de traducciones. De la lengua a traducir, el ídish, requerirá que las obras hayan sido legitimadas en la lengua hipercéntrica, el inglés, y las centrales, el alemán, francés y ruso. A su vez, los países de habla hispana en Latinoamérica serán posibles receptores de esas obras y los traductores deberán considerarlos como tales.

Incorporación o aislamiento

Uno de los desafíos con los que se enfrentan los traductores es qué hacer para que los términos de la literatura ídish que no van a poder ser traducidos, puedan ser entendidos por los lectores de español. Como afirma Gentzler (1993: 7) “cuando la forma del texto extranjero es demasiado radical, demasiado extraña, el texto traducido corre el riesgo de no ser incorporado en el sistema literario de la cultura receptora”. El glosario de este libro contiene más de cuarenta términos que no han sido traducidos, pero son explicados para que el lector pueda comprender. Son expresiones de temática judía, que se repiten a lo largo de las 642 páginas del libro.

Podría pensarse que la terminología en la lengua de origen que no tiene una traducción en la lengua meta, aquellas que definimos con el concepto de equivalencia cero (desarrollado en el siguiente apartado), y las temáticas a las que están asociadas, alejan a gran parte de los lectores de habla hispana de América Latina y España, y por eso no pueda llegar a ser considerado dentro de los clásicos en los sistemas de estas lenguas. Aunque se trata de consideraciones enraizadas en el estudio de tan solo una única edición de una novela, es posible plantearse – aunque quede abierto para futuros trabajos – si la literatura ídich, y no solamente *Los hermanos Ashkenazi* no ha sido incorporada totalmente en el sistema literario de la(s) cultura(s) de habla hispana.

La transliteración

Los términos transliterados que encontramos en el glosario son, la mayor parte de ellos, palabras que no encuentran una traducción en la lengua española. Roberto Bein (1996: 3) retoma la definición de Kuntz (1982) de equivalencia cero y lo define como “equivalencia cero referencial”. Se trata de objetos o fenómenos propios de la L1, en este caso ídich, que no tienen una expresión en la cultura que habla la L2, español en este caso, porque son propios de la cultura de la L1.

Los términos en la novela de equivalencia cero en español provienen de la cultura judía. Para referirse a ellos, en vez de buscar su traducción, los judíos de habla española los pronuncian de la forma que les resulta más similar a la forma pronunciada en hebreo, o en alguna judeolengua¹³.

¹³ Las judeolenguas son las lenguas que se conformaron con la incorporación de términos hebreos y arameos a las lenguas vernáculas de las regiones en las que se asentaron los judíos. Entre ellas se destacan, por tener un mayor número de hablantes, el ídich, originado en la zona del Rin alrededor del año 1000, y el judeoespañol o ladino, surgido en la Península Ibérica tras la expulsión de España en el siglo XV (Aslanov, 2011).

El glosario está compuesto por 41 términos ordenados alfabéticamente. En la novela esos términos están escritos en itálica. Por lo general, estas palabras son recibidas por diferentes lenguas sin ser traducidas, aunque provengan del hebreo o del ídich, y están relacionadas con la vida judía: comidas, libros sagrados o de estudio, festividades y ceremonias rituales. Su escritura original es en letras hebreas y sus formas de escritura en el alfabeto latino pueden responder a diversas convenciones. Una de las más populares es la del Instituto YIVO de Nueva York, propuesta en 1937 por su director, Max Weinreich. Él propone un sistema en el cual los sonidos que no son propios de la lengua inglesa están convencionalizados para conseguir una equivalencia fonética. Por ejemplo, la *jet* ת responde a esta escritura “kh” o “ch” y se pronuncia como la letra jota en español, como sabemos que se pronuncia el nombre del compositor alemán “Bach”. Aunque es la propuesta más popular en la lengua inglesa, es frecuente hallar diversos modos de transliteración incluso dentro de un mismo texto en inglés, por ejemplo: *chaim*, cuya letra inicial es la misma en hebreo que la de otra palabra que encontramos escrita con H inicial: *hanukka*¹⁴.

En español, el terreno es aún más incierto, pues no hay una convención extendida. El Diccionario panhispánico de dudas de la Real Academia Española, en relación al tratamiento de extranjerismos, distingue entre los casos en que se mantiene la grafía originaria, como en “jazz” o “ballet”, de aquellos en los que se adapta la grafía a fin de “preservar el alto grado de cohesión entre la forma gráfica y pronunciación característica de la lengua española”. Pero el caso de la transliteración de lenguas cuya grafía se produce en otro alfabeto, los problemas que se presentan son distintos. Para leer los términos del glosario no es posible

¹⁴ Si bien se citan dos palabras de origen hebreo, por ser encontradas con mayor frecuencia que otras, hay muchas palabras en ídich que presentan la misma ambigüedad.

conservar su escritura original. Según estas convenciones solo podría optarse por la segunda opción, pues la primera no es realizable¹⁵.

Al preguntarles por la transliteración, los traductores manifestaron que decidieron “aprovechar la riqueza y precisión del español, incluyendo la tilde”. Palabras como *Bar mitzvá*, *Béiguel* y *Guemará* son muestras de que el alfabeto español pudo ser muy preciso para transmitir la fonética. El acento al final de la palabra *Torá*, en vez de la letra “h” final, tan frecuente en el hebreo transliterado, también da prueba de esta elección de fidelidad sonora mediante los recursos disponibles en el español, en este caso la tilde. La terminación “sh” en muchos términos como *Guefilte fish* o *Rosh Hashaná* toman del inglés esa formación para producir el fonema fricativo sibilante palatoalveolar, pues gran parte de los países de habla hispana no lo tiene en su léxico y aquellos que sí, como el español rioplatense, nunca en posición final.

Por último, otra escritura que no es propia del español y que hallamos en sus transliteraciones son letras que por ser dobles no cambian su pronunciación en nuestra lengua, como *Haggada* y *Kiddush*. La escritura de esta doble consonante responde al *daguesh* en la escritura hebrea. El *daguesh* es un punto que se coloca sobre algunas consonantes en su escritura original en hebreo e indica que en esas palabras su pronunciación será fricativa u oclusiva.

Yiddish o ídish

La forma “Yiddish”, que los traductores decidieron escribir de esta manera, aparece tanto en el cuerpo de la novela, como en la nota de los traductores. Si bien es

¹⁵ En el diccionario de la Real Academia Española encontramos términos como “yidis” o “sabbat” que no responden a la pronunciación del vocablo original y su lectura tampoco responde a la pronunciación en ningún país de habla hispana.

frecuente verla así escrita en muchos textos en español, no responde a ninguna de las reglas de transliteración seguidas por los traductores mencionadas en el apartado anterior.

La Real Academia Española propone la forma “yidis”, cuya lectura no se corresponde con la pronunciación original en ningún dialecto del español. La forma escrita “ídish” se encuentra muchas veces en español rioplatense cuya lectura para un hablante de dicho dialecto del español es la más precisa y cercana a su pronunciación original. La letra “Y” inicial puede explicarse en otros dialectos del español, pues su lectura se acerca a la pronunciación del nombre de la lengua en su versión original, que es una “i” más larga y cerrada, un sonido semi-consonántico. Pero la doble D, que en este caso no responde al *daguesh*, tampoco se corresponde con ninguna pronunciación del español.

La traductora explica que decidieron adoptar la escritura de la palabra “que también ha entrado como extranjerismo al francés y al italiano”, ya que cualquiera de las variantes contiene la terminación “sh”, que constituye un extranjerismo. Es decir, la forma de escritura de la palabra propia del inglés fue adoptada por algunas lenguas latinas. La traductora agrega que “así al menos es una forma consistente, mientras que en español cada uno lo escribe a su antojo”. No desconoce que en Argentina hay una discusión contra esta forma de escritura, ella misma comenta que prosigue “un largo debate con intelectuales argentinos”.

La Real Academia Española incluyó por primera vez la entrada bajo la forma “yidis”¹⁶ en la edición de 2006 de su diccionario. Tras haber logrado la incorporación, el actual presidente de la Academia Argentina de Letras, José Luis Moure, volvió a comunicarse con

¹⁶ Hasta el diccionario de 2006 no había entrada ni definición que diera cuenta de la existencia de la lengua ashkenazí.

la academia española para que “se la incluyera con la forma escrita que siempre se le ha dado en Argentina, que es idish”¹⁷. Moure argumentó que Argentina es el país hispanohablante que recibió la mayor cantidad de inmigrantes hablantes de ídish. Así, para la escritura de la palabra en este país se recurrió a la forma que respondiera a su fonética en la lengua original. Por otra parte, para cualquier dialecto del español, la forma “yidis” implica una terminación sibilante que no responde al nombre de la lengua. En la última edición del diccionario hasta la fecha, la de octubre de 2014, permanece la forma “yidis”.

Los traductores son conscientes de sus elecciones y los criterios que prefieren para la transliteración, que son múltiples. De esta manera, queda manifiesto que no hay un estándar para la transliteración del ídish al español y que – incluso – está igualmente aceptado el préstamo de formas que son frecuentes en inglés, pero que no responden a los criterios de transliteración, ni transcripción del español.

Asimismo, podemos observar que la forma inglesa no ha llegado a afectar la que adoptó la Real Academia Española para su diccionario, que es la versión inglesa sin las dos combinaciones de letras que pueden ser consideradas extranjerismos la “sh” y la “dd”. De esta forma, mantiene el resto de las grafías del inglés, lo despoja de extranjerismos y deja una forma que no corresponde a la pronunciación en ningún dialecto del español del nombre original de la lengua.

¹⁷ Moure, J. L. (12 de enero de 2016) *Un filólogo en la Corte de Saladino. Entrevista a José Luis Moure*. Recuperado de <https://bit.ly/2AYy645>.

Las traducciones de la novela

Maurice Schwartz llevó a cabo, en Nueva York y a la lengua inglesa, la primera traducción de *Los hermanos Ashkenazi* en el año 1936. Desde ese entonces y hasta el año 2014 se registran 94 publicaciones en 12 lenguas¹⁸.

Durante 1936 fue reeditada en ídish y en inglés, y fue record de ventas según el *New York Times*. Hay reediciones en inglés en casi todos los años desde la publicación inicial hasta 1951. Existe una traducción al danés de 1937 publicada por dos editoriales distintas, y durante el mismo año se publicó una traducción al holandés, noruego y sueco que tomaron como fuente la traducción al inglés.

Las traducciones de la novela al español

Existe una traducción al español anterior de la novela llevada a cabo desde el inglés por Cèsar August Jordana y publicada en 1942 por Ediciones Ercilla en Santiago de Chile. Esta edición no contiene notas que brinden un contexto sobre la novela, no tiene notas de traductor y tampoco un glosario.

A continuación, enumeraré algunas de las diferencias más significativas entre las ediciones en español, como la ausencia de dos capítulos y la dedicatoria del escritor a su hijo “Yasha”, que Joseph Singer eliminó de su versión y, de esta manera, quedaron eliminadas en la versión de 2003.

Para el año 2003 la novela constituye un clásico en otras lenguas, aunque en español prácticamente no se había dado a conocer. A su vez, proviene de una cultura poco

¹⁸ Para relevar las publicaciones nos remitimos a dos fuentes, que entre ambas abarcan la información brindada por diversas fuentes. Ellas son: <http://www.worldcat.org/> - WorldCat una red de contenidos y servicios de bibliotecas a nivel mundial, y el Index Translationum, la base de datos de las traducciones del sitio de Unesco, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, <https://bit.ly/2Oq5gfW>.

prestigiosa en los términos que plantea Sapiro (2008): el prestigio ligado a la cantidad de clásicos universalmente reconocidos que provienen de esa cultura.

Cito los comienzos del capítulo XI de la versión de 1942 y su correspondiente, el 12 de la de 2003.

Versión de 1942:

“Transcurrieron cinco Pascuas y cinco fiestas de los Tabernáculos.”

Versión de 2003:

“Durante algunos años, los novios fueron recibidos en las casas de ambos como invitados en las fiestas de *Pésaj* y de *Succot*...”

En la versión más antigua, se intenta una traducción al español de los términos hebreos, mientras que en la más nueva se transliteran y luego son definidos en el glosario. Lo mismo sucede cuando aparece “rollos de la ley” frente a “rollos de la Torá” en la versión de 2003.

Continuemos con otros fragmentos que ilustran el contraste entre las traducciones:

Versión de 1942:

Reb Abraham Hirsch, pues, dejó su Talmud y se puso a llenar de nuevo las grandes valijas de cuero con que había regresado pocos días antes de su viaje a Danzig. Puso en ellas su chal rogativo y sus filacterias, su caftán de seda, la copa de plata, alguna ropa y varios volúmenes del Talmud que estudiar de camino. Como un verdadero casida no olvidó incluir también varias botellas de fogoso whisky...

Versión de 2003:

Se acercó al armario, bajó la maleta grande de cuero que siempre llevaba a Danzig e introdujo en ella sus filacterias, el taled, una chaqueta de raso, algunas camisas, el cáliz de plata, y unos cuantos libros sagrados para estudiar en el camino. Como buen jasid de Warka, no olvidó incluir varias botellas de aguardiente kosher para el *Pésaj*...

Jasid en la traducción más nueva sigue la fonética del hebreo y su definición se encuentra en el glosario. En la primera traducción “casida” es producto de una operación que el traductor realiza asimismo con otras palabras que, con la transcripción del inglés “ch”, traslada al español con una “c”. Una muestra es un personaje de la novela que se llama *Caim* en la versión chilena, que no se corresponde con ningún nombre conocido dentro de la tradición judía¹⁹, en contraste con la transcripción *Jaim* en la traducción más reciente, nombre típico judío.

Otro ejemplo es “Casida”, que en el Diccionario de la Real Academia española tiene un significado²⁰ no relacionado con la palabra hebrea *jasid*. Sin embargo, esta forma se repetirá en numerosas ocasiones a lo largo de la novela así como su forma adjetiva, casidico (sin tilde para su pronunciación esdrújula habitual para los hablantes de español, *jasídico*).

Traducir del inglés, desconocer la versión en ídish y la lengua original de estos términos, tener fórmulas de transcripción del inglés al español, como pasar la “ch” a “c”, da como resultado la indiferencia hacia los fonemas a los que deberá responder la escritura. Fonemas que en inglés fueron utilizados de acuerdo a sus criterios, pero que trasladados al español pierden la relación con el sonido original y resulta una complicación importante reponer su significado – sin glosario, ni posibilidad de ser pronunciadas como lo son en su lengua original – si no es a través de un análisis que pase por la traducción inglesa.

Se podría pensar en la necesidad de saber hebreo e ídish, o por lo menos conocer la pronunciación de las palabras que provienen de estas lenguas, para traducir un texto de cualquier lengua que incluya términos de la cultura judía.

¹⁹ Dado su cercanía sonora con “Caín”, dentro de la tradición judía no será un nombre preferido para llamar a un hijo.

²⁰ Casida: Del ár. clás. *qašīdah*.

1. f. Métr. composición poética árábica y también persa, monorríma, de asuntos variados, y con un número indeterminado de versos.

Cada lengua tiene sus formas para lograr una transliteración, pero si se ignoran, y se desconoce la pronunciación original, difícilmente se logren términos que sean coherentes con el original ya sea mediante la fonética o la transcripción establecida en el español.

Por otro lado, las palabras que tienen una traducción al español, como “Pascua” por *Pesaj*, o “filacterias” por *tefilín* permiten entender mejor de qué se trata el término, porque está la posibilidad de buscarlas en el diccionario. El problema es mayor cuando la palabra tiene una “equivalencia cero referencial” en otra cultura.

No es arriesgado suponer que una de las causas por las cuales la novela haya quedado marginada en el olvido en la literatura en español se deba a la dificultad para entender sus términos. Mientras que en otras lenguas ya había sido reeditada, en español no fue publicada por casi 60 años. Hecho que llama más la atención si consideramos el dato de que el español es, según datos de la Unesco²¹, la tercera entre las lenguas de mayor llegada de traducciones, detrás del alemán y el francés.

Palabras finales

La traducción de *Los hermanos Ashkenazi* de 2003 fue tardía en relación con otras traducciones de la novela, pero no es una singularidad en el marco de la literatura ídich en español. Quizás esa sea una de las razones por las que no hay una convención acerca de la transliteración de la palabra que designa la lengua ídich pese a que, según la traductora, el español tenga una especial *riqueza y precisión*²² para reproducir los sonidos de la lengua original.

²¹ <https://bit.ly/2WiWchq>. Sitio consultado por última vez el 6 de junio de 2017.

²² R. Henelde, 2017, comunicación personal.

Sin embargo, el inglés se impone en el terreno no definido, donde la lengua española aún no ha decidido qué forma de escritura adoptar. La misma designación de la lengua como “yiddish”, grafía que no se liga ni con su origen ni con su llegada, nos pone frente al extranjerismo que acusa una lengua intermediaria. La incorporación de la literatura ídish en el sistema receptor argentino o español de las traducciones parece ser una tarea difícil. La traducción directa realizada por quienes conocen los términos cuya equivalencia referencial al español es cero constituye una posibilidad de transmitirlos con todos los recursos lingüísticos disponibles de la lengua receptora. Mientras tanto, las grafías indecisas y las codificaciones extranjerizantes dificultan la apropiación de la literatura ídish en el sistema de circulación de literatura en lengua española.

Bibliografía

- Bein, Roberto (1996) “La equivalencia cero interlingüística”, en *Voces*, CTPCBA.
- Dujovne, Alejandro (2011) “Los libros que no deben falta en ningún hogar judío. La traducción como política cultural, 1919–1938”. En Kahan, E. N. (Ed.). (2011). *Marginados y consagrados: nuevos estudios sobre la vida judía en la Argentina*. [Tel Aviv]: Buenos Aires: Universidad de Tel Aviv, Cátedra Sourasky de Estudios Iberoamericanos; Lumiere.
- (s/f). “Traducción y transmisión cultural. La colectividad judía argentina y los primeros ensayos editoriales”, 1919-1938. Disponible en <https://bit.ly/3fx5oq6>, última consulta: 02/05/18.
- (2014) Una historia del libro judío. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Feierstein, Liliana (2011). *Habitar la letra: Judaísmo, escritura y transmisión* Buenos Aires: Acervo Cultural.

- Gentzler, Edwin (1993) *Contemporary Translation Theories*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Heilbron Johan y Gisèle Sapiro (2002) “La traduction littéraire, un objet sociologique”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, N°144, pp. 80-98.
- Heilbron, Johan (1999) “Towards a Sociology of Translation. Book Translations as a Cultural World-System” *En European Journal of Social Theory* 2(4): 429-444.
- Hermans, Theo (1999) “Descriptive Translation Studies” *En: Snell-Hornby, M.; H. G. Höning, P. Kußmaul y P.A. Schmitt (ed.): Handbuch Translation, 2ª ed.,* Tubinga: Stauffenburg Verlag, p. 96-100.
- Sapiro, Gisèle (2008) “Normes de traduction et contraintes sociales”, en Pym, Anthony, Shlesinger, Miriam y Simeoni, Daniel (eds.), *Beyond Descriptive Translations Studies. Investigations in homage to Gideon Toury*, Ámsterdam/Filadelfia, John Benjamins Publishing Company, pp. 199-208. Traducción: Melina Blostein, mimeo.
- Singer, Israel Joshua (1942) *Los hermanos Ashkenazi*. Santiago de Chile, Ediciones Ercilla. Traducción: Cèsar August Jordana.
- Singer, Israel Yehoshúa (2004) *Los hermanos Ashkenazi*. Buenos Aires: Ediciones B,. Traducción: Rhoda Henelde y Jacob Abecassis.
- Toker, Eliahu (2003) *El idish es también Latinoamérica*. Ediciones Desde la Gente, Buenos Aires.
- Wilson, Patricia (2004) *La constelación del Sur*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Larga carta a César Tiempo

SOLANA SCHVARTZMAN

César Tiempo, seudónimo principal de Israel Zeitlin, autor, editor, periodista y dramaturgo, le escribe a su amigo, el escritor y editor Samuel Glusberg el 4 de diciembre de 1935:

El 20 de noviembre, como verá por el volante adjunto, estrené una nueva pieza –ALFARDA– que fracasó clamorosamente. Para los de la grey resulté un albardán antisemita y para los ultramontanos un judío incurablemente chauvinista, semita para los frailes y fascista para los ortogrados. Claro que la cosa no me asusta y el año que viene volveré a probar fortuna con PAN CRIOLLO que me representarán en el Nacional Muño-Alippi y a la que le tienen gran fe pues me han anticipado quinientos pesos.

Tiempo no se equivoca. *Pan Criollo* se estrena en 1937 y resulta un éxito rotundo, tanto de público como de críticas. Esta obra, alabada por nacionalistas y criticada en amplios sectores de la comunidad judía, presenta el mismo argumento que su obra anterior, *Alfarda*, de 1935, pero con un desenlace diferente, incluso opuesto.

A partir de un recorrido por una selección de cartas escritas y recibidas por César Tiempo, pertenecientes a la Biblioteca Nacional de la República Argentina, voy a detenerme en estas dos obras de teatro, *Alfarda* y *Pan Criollo*, como punto de partida para indagar en diversos vínculos y pertenencias del autor a lo largo de su recorrido literario, desde su breve participación en la Asociación de Intelectuales, Artistas, Periodistas y Escritores (AIAPE), de la que Tiempo es expulsado en 1938 bajo acusación de “preferir

ser judío antes que hombre libre”, hasta los años en que Tiempo dirige el Suplemento Cultural del diario *La Prensa* durante el peronismo (1952-1955), y años posteriores.¹

César Tiempo y *Pan criollo* (1937): entre judíos y nacionalistas

Pan criollo se estrena el 9 de abril de 1937 en el Teatro Nacional de Buenos Aires. La obra supera las cien representaciones consecutivas y le vale a Tiempo el Premio Nacional de Teatro². Relata la historia de Don Salomón Lefonejo, honrado y de gran autoridad moral, cuya hija se escapa con el no-judío secretario del juzgado, dejando a Lafonejo y toda su familia desesperados y frente a la vergüenza de

¹ Una versión más amplia y detenida de este artículo, fruto de la investigación realizada en el marco de la Dirección de Investigaciones de la Biblioteca Nacional de la República Argentina, puede encontrarse en el estudio y edición de la correspondencia de César Tiempo: Schwartzman Solana (estudio y edición), *Querido Zeitlin. Correspondencia de César Tiempo (1930-1976)*, EUDEBA, (en prensa).

Todas las cartas citadas en este artículo pertenecen al fondo César Tiempo del Departamento de Archivos de la Biblioteca Nacional y así mismo pueden leerse recopiladas en: *Querido Zeitlin. Correspondencia de César Tiempo (1930-1976)*. En el volumen *Querido Zeitlin* complementé el material de la Biblioteca Nacional con cartas de otros Archivos e Instituciones. Las cartas a Máximo Yagupsky citadas en este trabajo pertenecen Archivo Máximo Yagupsky de la Fundación IWO (Instituto Judío de Investigaciones). A su vez, parte del diálogo epistolar entre Tiempo y Samuel Glusberg, con el que hemos comenzado este artículo, pudo reconstruirse gracias a los materiales del Archivo Samuel Glusberg del Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en Argentina (CeDInCI).

² La obra se estrena a su vez el 2 de octubre del mismo año en el teatro Solís de Montevideo y el 20 de octubre se realiza una función en el Teatro Fénix, en el barrio de Flores. *Pan Criollo* fue representada luego por la Compañía de Blanca Podestá en los principales teatros de Enter Ríos, Santa Fé, Corrientes, Formosa, Chaco, Misiones, Tucumán, Santiago del Estero, Córdoba y en el Nacional de Asunción del Paraguay.

que su hija haya huido con un *goy*³. En el final, sin embargo, trasladados a una colonia israelita de Entre Ríos, Lefonejo termina por vencer sus prejuicios y acepta el amor mixto.

Dos años antes, el 20 de noviembre de 1935, Tiempo había estrenado la obra de teatro *Alfarda* en el Teatro Argentino. Esta obra, de la que Tiempo dice en su carta a Glusberg que “fracasó clamorosamente”, trata sobre el mismo conflicto y tiene el mismo protagonista que *Pan criollo* pero en esta historia Don Salomón Lefonejo no puede perdonar a su hija por huir con un hombre no-judío.

Al comienzo de *Alfarda* reaparece la protagonista de la primera obra de Tiempo, Myriam de *El teatro soy yo* (1933), y explica en el prólogo de la obra el sentido de la pieza. Dice: “alfarda era el nombre de la contribución que pagaban moros y judíos en los reinos cristianos”. “En el país donde se albergue, el judío entrega lo mejor de su vida y de su inteligencia (...) y sin embargo, su tributo, su alfarda, es más onerosa y dolorosa que la de cualquier otro pueblo de la tierra”. Y agrega:

Don Salomón Lefonejo fue un arquitecto de su propio destino y aquí en la pieza, aparece en el anochecer de su vida (...) La vida lo ha tallado rudamente, ha minado su corazón, ha despedazado sus sueños. El crisol lo ha calcinado y lo que fue recia columna, ahora son piedras ruinosas. El crisol es la alfarda. Y la alfarda... (Tiempo, 1938: 80).

En las críticas contemporáneas a *Pan criollo* se sugiere que fue el cambio de desenlace entre una y otra obra lo que determinó el éxito de *Pan criollo* y el fracaso de *Alfarda*. Por ejemplo, en el periódico socialista *La Vanguardia* se dice que en obras anteriores Tiempo permanecía “ceñido a especulaciones filosóficas que conciernen a la situación de la raza semita”, mientras que en *Pan criollo* “se abre a más amplias

³ Del ídish: 'no-judío'.

proyecciones, pues si bien está presente un conflicto de razas se encara desde un punto de vista más general, más de acuerdo al sentir de nuestro público⁴.

La adjudicación del Premio Nacional de Teatro en 1937 a *Pan criollo*, como señala Leonardo Senkman, tiene una doble significación: consagraba un premio nacional a un autor judío y, además, legitimaba la integración de los judíos a la cultura argentina premiando una temática muy cara al nacionalismo cultural que concedió el galardón: el crisol de razas (Senkman, 1983: 184). Se dice en *Pan Criollo* “Sangre judía y corazón argentino harán dulce la tierra que nos da el pan y el amor más alto que las parvas”.

En este sentido, conviene destacar el buen recibimiento que tuvo esta obra en los distintos sectores nacionalistas y, en cambio, las críticas recibidas dentro de ciertos sectores de la comunidad judía. El 22 de diciembre de 1937 el periódico nacionalista *Bandera Argentina*, dirigido por Juan E. Carulla, felicita a César Tiempo por el Premio Nacional de Teatro y señala:

Nuestros amigos se preguntarán: Pero ¿cómo? ¿No habían estos combatido a César Tiempo desde las mismas columnas en que ahora lo alaban? Así es, en efecto. Hemos combatido al hombre de izquierda, al polemista combatido del libelo contra Hugo Wast, el autor de *Sábado* y otros poemas y artículos de tendencia judaizante. Ahora alabamos al escritor y al artista. Son dos cosas distintas. En el campo de las ideas sociales y religiosas somos sus adversarios pero, ¿por qué habríamos de serlo en el de las puras abstracciones estéticas? Si el izquierdismo contencioso de César Tiempo no ofuscara tanto como para impedirnos apreciar la belleza de su obra literaria, no seríamos lo que tanto nos gusta ser: inteligencias libres en el ancho perímetro de la doctrina nacionalista.

⁴ La edición de *Pan Criollo* publicada por Argentores en 1938 incluye las críticas contemporáneas a la obra. Todas las citas de críticas periodísticas pertenecen a esta edición de 1938.

Como se alude en esta reseña, Tiempo había publicado en 1935 *La Campaña antisemita y el Director de la Biblioteca Nacional*, en donde denunciaba el antisemitismo de las novelas *El Kahal* y *Oro* escritas por Hugo Wast, seudónimo de Gustavo Martínez Zuviría, entonces director de la Biblioteca Nacional, y uno de los escritores más populares entre los veinte y los cuarenta, cuando ocupa diversos cargos de gestión.⁵ En las novelas de Zuviría se narra, siguiendo la trama de los *Protocolos de los Sabios de Sión*, el supuesto plan de los judíos para lograr la dominación del mundo.

La campaña antisemita y el director de la Biblioteca Nacional de César Tiempo se publica en 1935, primero en entregas semanales en el periódico *Mundo Israelita*, y después como libro, editado por la Delegación de Asociaciones Israelitas de la Argentina (DAIA), y la primera edición de veinte mil ejemplares se agota en una semana. Tiempo expone en su libro las diferencias entre una figura con importantes cargos como Zuviría y el lugar marginal que él mismo ocupa y desde donde hace su denuncia, describe la ausencia de valor literario de la obra de Wast, llama “novelón” y “brulote” a sus obras y señala “¿Cómo puede hablarse de una ‘Argentina exclusivamente para argentinos’?, aquí donde los fundadores de la nacionalidad, los que nos dieron lengua, civilización y libertad, fueron en su enorme mayoría extranjeros e hijos de extranjeros” (Tiempo, 1935: 39).

En este marco, llama la atención que el autor que en el 1935 se había ganado el odio de los grupos nacionalistas al denunciar el antisemitismo de las novelas de Wast, en 1937 sea galardonado con el Premio Nacional de Teatro por

⁵ Martínez Zuviría fue a su vez Diputado Nacional por la Provincia de Santa Fe entre los años 1916 y 1920 y recibió en 1925 el Premio Nacional de Literatura por su novela *Desierto de piedra*. Militante católico y nacionalista y simpatizante del franquismo, en 1937 ocupó la presidencia de la Comisión Nacional de Cultura y en 1943 llegó a desempeñar el cargo de Ministro de Justicia e Instrucción Pública de la Nación.

una Comisión Nacional de Cultura presidida por el senador Matías Sánchez Sorondo, político conservador, defensor del nacionalismo católico y de manifiestas ideas fascistas.

Pan criollo, bien recibida por la mayoría de los críticos contemporáneos e incluso alabada y premiada por nacionalistas, en cambio, fue fuertemente criticada por parte de la comunidad judía. Tales críticas se debían a las bromas y caricaturas en relación a características y hábitos judíos, por lo que llegaron a considerarla una afrenta contra la comunidad. A raíz del estreno de la obra, en agosto de 1937, Luis Karduner, periodista y activista del movimiento sionista, publica en la revista *Judaica* una “Carta abierta a César Tiempo” donde señala el uso de estereotipos del imaginario antisemita. Karduner apunta que los judíos se sentían ofendidos al verse expuestos al espectáculo sainetesco y le adjudica a Tiempo la responsabilidad de hacer gozar a los antisemitas en un momento en que los clichés antijudíos eran propalados por la prensa nacionalista.

En una línea similar a la de Karduner, el diario *La República* describe a César Tiempo como “un judío por todos los costados”, pero también como un autor “comprendido y estimulado en los sectores más cerrados de los cenáculos nacionalistas”, y en la misma crónica se dice que la intención del autor fue “fustigar el prejuicio de la moral judía”.

Estas opiniones son a su vez refutadas por otros críticos como Lázaro Liacho, quien en un artículo del 1 de junio de 1937, publicado en la revista *Columna* –dirigida por el propio Tiempo– titulado “Misión del escritor judío en la literatura argentina” señala: “(…) Los elogios y los ataques que le llegan de derecha e izquierda son el premio que impone la purificación que busca” (Liacho, 1937: 49-56).

La edición de *Pan criollo* de 1938 publicada por Argentores incluye a *Alfarda* como epílogo. En otras palabras, Tiempo decide publicar su obra de teatro más celebrada con dos desenlaces llamativamente opuestos. De esta manera, *Alfarda*, a pesar de haber sido escrita antes de *Pan Criollo*, se lee después, como segundo final. Aparece el Lefonejo que

promueve el matrimonio mixto y también el que padece las dificultades de la integración. Como muestran las pruebas de imprenta de esta publicación de 1938, y las correcciones y comentarios del autor, esta edición con ambos finales fue preparada en colaboración con el propio Tiempo⁶.

Las cartas de César Tiempo permiten volver sobre estas dos obras teatrales. Los cambios entre una y otra obra revelan dos posiciones en un mismo autor: judío y crítico, escritor del valiente alegato antisemita y premiado por nacionalistas antisemitas. Sin embargo, a la luz de las cartas y los vínculos del autor, es posible pensar que estos dos finales de *Alfarda* y *Pan criollo*, lejos de ser una rectificación de su autor o un caso extraño, como han sido leídas en otras oportunidades, resultan un fiel reflejo de la figura de César Tiempo.

César Tiempo y la Asociación de Intelectuales, Artistas, Periodistas y Escritores: críticas y expulsión (1938)

La Asociación de Intelectuales, Artistas, Periodistas y Escritores (AIAPE) se crea el 28 de julio de 1935, motivada por el incremento del fascismo en la Argentina y siguiendo el modelo del *Comité de Vigilance des Intellectuels Antifascistes de Paris* (1934-1938). El primer presidente de la Asociación es Aníbal Ponce, a quien sucede el doctor Emilio Troise. Entre los intelectuales que integran la asociación se encuentran Alberto Gerchunoff, Álvaro Yunque, Liborio Justo, Nydia Lamarque, Enrique González Tuñón, Dardo Cúneo, Rodolfo Puiggrós, Deodoro Roca, Samuel Eichelbaum y César Tiempo, entre muchos otros.

⁶ Las pruebas de imprenta de esta publicación de 1938 pueden consultarse en el fondo César Tiempo del Departamento de Archivos de la Biblioteca Nacional.

La AIAPE estuvo atravesada por múltiples tensiones internas⁷. Entre estos conflictos, hacia finales de 1937, César Tiempo y Samuel Eichelbaum son expulsados de la Asociación por haberse manifestado públicamente por la fórmula presidencial Ortiz-Castillo para las elecciones de septiembre de 1937, quienes prometían retomar la política inmigratoria de la Argentina y asegurar la situación de la comunidad judía local. En este marco, Tiempo y Troise intercambian diversas cartas, algunas de ellas publicadas en la revista *Claridad*. El 18 de enero de 1938, Troise, entonces presidente de la AIAPE, le escribe una carta en donde, en relación al Premio Nacional de Teatro otorgado a Tiempo en 1937, le hace la siguiente acusación:

Siga usted en su tablero arlequinesco haciendo contorsiones y recibiendo premios de una comisión de cultura cuyo presidente admira a Hitler –verdugo de sus hermanos de raza– y propicia la vuelta al oscuro medioevo. En eso finca usted, seguramente, su pretendida dignidad de escritor.

En esta misma epístola Troise le dice a Tiempo tras su expulsión: “Usted no integraba la AIAPE en calidad de judío (...) Usted prefiere ser judío antes que hombre libre”. Y lo acusa de haberse manifestado “a favor de una fórmula reaccionaria y fascistizante”.

La pertenencia de Tiempo a la Asociación de Intelectuales, Artistas, Periodistas y Escritores que combatía el avance del fascismo local, así como las características de su expulsión permiten acercarnos a la posición del autor. A partir de 1943, la AIAPE, que ya en 1937 mostraba una clara hegemonía del grupo comunista liderado por Troise,

⁷ En mayo de 1937, por ejemplo, Alberto Gerchunoff renuncia manifestando diferencias con su conducción, el sector comunista liderado por Emilio Troise. Sobre este y otros conflictos de la AIAPE puede verse el trabajo de Ricardo Pasolini “Intelectuales antifascistas y comunismo durante la década de 1930. Un recorrido posible: entre Buenos Aires y Tandil” (Pasolini, 2004: 81-116).

identifica la figura de Juan Domingo Perón con el fascismo local y desde allí lo combate. En este sentido, el camino trazado por Tiempo es visiblemente diverso al de la Asociación, lo que le implicará nuevas críticas por parte de este grupo de intelectuales.

La Prensa: César Tiempo y el peronismo (1952-1955)

En 1951 Perón nacionaliza *La Prensa*, el diario conservador de los Gainza Paz, que pasa a ser administrado por la Confederación General del Trabajo (C.G.T) hasta el derrocamiento del gobierno peronista. Entre 1952 y 1955 César Tiempo es designado director del suplemento cultural del diario. Al leer las cartas escritas por César Tiempo durante estos años se percibe con nitidez de qué manera esta tarea, en gran parte por las dificultades que este trabajo le trae aparejadas en los años posteriores, resulta un punto de inflexión en el recorrido cultural del escritor.

En 1953 Tiempo, entonces director del suplemento cultural de *La Prensa*, recibe la protesta de una mujer por el hecho de que en el Suplemento colaboran muchos escritores de origen judío. Tiempo responde con una carta dirigida al director del diario en donde señala:

En ningún momento se me ocurrió pensar que debían colaborar porque eran correligionarios de la madre de Cristo y de San Juan Bautista sino porque eran argentinos, como lo son, y porque saben escribir como los que más y porque sus colaboraciones eran verdaderamente valiosas.

Ese mismo año, ante la reciente disposición que establece que los redactores del diario no tienen derecho a cobrar las colaboraciones que se publican en el mismo, Tiempo escribe una carta pidiendo que se someta a consideración del Directorio tal disposición. Dice Tiempo:

Posiblemente haya habido razones atendibles que determinaran en un primer momento dicha disposición. Pero conviene señalar que contradice en primer término el principio justicialista de que todo trabajo debe ser retribuido (...) Y no es justo pretender que se pueda exigir determinada colaboración gratuitamente.

En las cartas de este período se advierte el esfuerzo de Tiempo por realizar un suplemento cultural que valore a cada uno de sus colaboradores así como su empeño por abrir las puertas del diario a escritores de diverso signo ideológico. Tiempo, que ya había fundado y dirigido la revista *Columna* por cinco años consecutivos (1937-1942), para el suplemento de *La Prensa* conforma un equipo editorial amplio (con el dibujante Bartolomé Mirabelli, cercano al comunismo, como diagramador, y el escritor y dramaturgo Arturo Cerretani, cercano al radicalismo, como secretario de redacción, entre otros) y con colaboradores de distintos orígenes ideológicos (desde Pablo Neruda, Ramón J. Sender, Cansinos Assens, a Elías Castelnuovo, Bernardo Ezequiel Koremblit, Leonardo Castellani o Leopoldo Marechal, por nombrar sólo algunos). En una conversación con Osvaldo Soriano publicada en *La Opinión*, César Tiempo señala:

(...) hice periodismo en varios diarios, hasta que en 1952 empecé a dirigir el suplemento de *La Prensa* que había sido absorbida por la CGT. Allí estuve hasta 1955. Me aguanté el resentimiento y el odio de todas las fuerzas liberales, pero me di el gusto de hacer un buen suplemento (Tiempo, 1972: 6-7).

Las cartas muestran diversas disputas al interior del diario para definir los artículos a publicar. En una carta del 27 abril de 1954, Tiempo le escribe a Máximo Yagupsky, escritor y fundador de la editorial Israel, sobre un artículo del escritor español Rafael Cansinos Assens:

le ofrezco para la revista un artículo inédito de Cansinos, se llama 'Libros paralelos' y coteja la *Biblia* con la *Iliada*, la *Odisea* y la *Eneida*. Me preguntará por qué no lo publico en el Suplemento. Pues por una razón muy sencilla. Ahora no comentamos libros paralelos ni vidas paralelas. Nos limitados a publicar artículos para lelos y cuentos para lelas... *Sic transit*.

La presión que Tiempo recibía por parte del Directorio se intensifica en los meses anteriores a la caída de Perón. La carta dirigida a Eduardo Vuletich, titular de la Confederación General del Trabajo, en donde Tiempo se defiende tras una sanción disciplinaria, da cuenta de estos conflictos. Dice allí:

Acabo de recibir un telegrama colacionado firmado por la Epasa en la que se comunica una suspensión por el término de quince días por 'negligencia de faltas graves en el desempeño del cargo'. No puedo menos de expresarle mi sorpresa ante los términos en que se funda una medida de esa gravedad. En más de un cuarto de siglo de actividad periodística, con un prestigio hondamente ganado y una foja de servicios prestados al peronismo que ha reconocido pública y cordialmente nuestro líder, el general Perón, es la primera vez que soy objeto de una sanción disciplinaria.

El historiador Ranaan Rein postula a la figura de César Tiempo como ejemplo de aquellos intelectuales judíos que brindaron su apoyo al peronismo y pusieron a su disposición prestigio y trayectoria disputando el campo de la cultura, donde el antiperonismo era la expresión dominante. Rein señala que la identificación de Tiempo con el peronismo no resulta nada sorprendente a la luz de su carrera intelectual antes y después de los años cincuenta: "Pareciera que la sensibilidad social y la vocación popular, que lo llevaron a alinearse

con los de Boedo en la década del veinte, lo condujeron, en las décadas del cuarenta y del cincuenta a manifestarse a favor del peronismo” (Rein, 2013: 62).⁸

Sin embargo, las cartas escritas por César Tiempo muestran una figura de escritor que difiere de la descrita por Rein. Más allá de sus cercanías con el peronismo, Tiempo señala en sus cartas numerosas veces que nunca fue afiliado al partido y explica que las razones por las cuales fue convocado en esta tarea y por las cuales él aceptó esta propuesta no fueron políticas ni estuvieron relacionadas con ningún tipo de afiliación. En una carta a su amigo Carmelo Santiago, Tiempo dice sobre su trabajo en *La Prensa* de la C.G.T.: “Desempeñé allí funciones puramente. Me llamaron porque sabía armar un diario, corregir el vidrio en la imprenta y escribir inteligiblemente”. Y también: “No me exigieron afiliación ni batirle el parche al general. Tuve absoluta libertad de acción y no canté jamás loas a Perón ni a la señora”.

En marzo de 1953, cuando Tiempo discute para que los redactores del diario cobren por sus colaboraciones, dice al Administrador General del Rotograbado: “Pero conviene señalar que contradice en primer término el principio justicialista de que todo trabajo debe ser retribuido”. En septiembre de 1953, cuando se defiende ante la protesta de que en el suplemento colaboran demasiados escritores de origen judío, Tiempo vuelve a ampararse en la Constitución de Perón: “(...) el artículo 28 de la Constitución del 49 dice textualmente ‘La Nación Argentina no admite diferencias raciales, prerrogativas de sangre ni de nacimiento’. Esta disposición explícita de la Constitución de Perón que

⁸ La tesis de Rein sigue a su vez la línea de lectura de Norberto Galasso en *Los malditos. Hombres y mujeres de la historia oficial de los argentinos*. Guillermo Korn, en *Hijos del Pueblo. Intelectuales peronistas: de la Internacional a la Marcha*, sigue en parte esta línea de lectura, aunque centrándose, con un minucioso trabajo de fuentes, en los vínculos entre la izquierda y el peronismo de un grupo de intelectuales, entre los que incluye a César Tiempo.

debió bastar para tapan la boca...”. Por último, cuando con el gobierno militar ya impuesto, en noviembre de 1955 a *Tiempo* se le informa que se lo aparta de sus funciones, el autor se defiende con argumentos similares a los utilizados durante el peronismo. Dice entonces en noviembre de este año:

La Revolución Libertadora se hizo para restablecer el imperio de la justicia, de la libertad y del derecho (...) Pienso temerariamente que tal vez lo de la poesía de Barreda sea un pretexto (...) *Si es así (...)* digo, desde el fondo del alma, que *no se cumplen con los móviles puros de la Revolución que vino a corroborar la justicia y no a repartirse un botín (...)* (el subrayado es mío).

Tiempo utiliza la misma estrategia tanto durante el peronismo como con posterioridad a la llamada Revolución Libertadora. Defiende su trabajo y el de sus colaboradores en uno y otro caso y se vale del discurso oficial para mostrar las contradicciones de aquello que se le impone.

Después de 1955, a *Tiempo* se le cierran muchas puertas en distintas instituciones culturales, en periódicos, editoriales, en el teatro y en el cine (para ese entonces ya había escrito siete obras teatrales y realizado los guiones de más de veinte películas). Las dificultades para desenvolverse en el país llevan a *Tiempo* a irse a Bélgica entre 1961 y 1966. Desde Bruselas, *Tiempo* ejerce un corto período como agregado cultural en la embajada argentina y trabaja como comerciante (importador de azúcar) y periodista. *Tiempo* recordará en años posteriores que “después del golpe de la libertadora, se habían hecho listas en las que figuraban todos aquellos que alguna vez habían colaborado en el suplemento de *La Prensa*, a quienes estaba prohibido publicar; lógicamente yo era uno de los que encabezaba la lista y me lo hicieron sentir” (*Tiempo*, 1971).

En las cartas escritas durante los años en que *Tiempo* se encuentra en Bruselas es llamativa la insistente necesidad de aclarar que él nunca fue un afiliado peronista. En este sentido, si bien la carta como género implica una particular

influencia del receptor en el escrito, la insistencia de Tiempo de separarse del peronismo plantea, por lo menos, la dificultad de encasillarlo plenamente dentro del movimiento.

A su vez, tanto durante los años en que Tiempo está a cargo del suplemento cultural del diario *La Prensa*, durante el peronismo, como con posterioridad, el autor resulta marginado dentro del mundo institucional judío. El 19 de agosto de 1954 Tiempo le escribe a Máximo Yagupsky:

Aprovecho la coyuntura para agradecerle los juicios que me promete acerca de mis dos últimos libracos. Es saludable que los destrones del pueblo del Libro hagan saber qué hacemos en ese sentido los parias de la literatura. El señor Verbitzky, por ejemplo, se ha cuidado religiosamente de que en *Davar*-ni en *Noticias Gráficas*- se diga media palabra acerca de mis mamotretos; en la Hebraica se hace una fiesta del libro y mis libros no figuran ni siquiera como curiosidad estadística y, para completar el cuadro de la cultura del *galut*⁹, le contaré que noches pasadas me invitaron a desovar una conferencia en la Macabi y los macabeos que vinieron a verme me preguntaron por qué había dejado de escribir pues a partir de la rapsodia aquella de 1927 firmada por Clara Beter, que ahora se convierte en un símbolo de la juventud de *mamzêirem*¹⁰ que padecemos, no habían tenido oportunidad de ver nada mío escrito (...)

Tiempo es consciente del rechazo que en este período sus libros reciben por parte de la comunidad judía, y también la comunidad intelectual, pero si en esta carta de 1954

⁹ *Galut* es 'exilio' en hebreo. El término suele usarse para aludir a la diáspora del pueblo de Israel. En la enseñanza jasídica el *galut* tiene a su vez un significado más profundo que el exilio físico, relacionado con el desequilibrio y la anormalidad. Tiempo juega en esta carta con estos significados del término, dándole un sentido irónico y expresando su sentimiento de "exiliado" dentro de ciertos lugares de la comunidad judía.

¹⁰ *Mamzêirem* del idish: 'bastardos', con el sentido de hijo no reconocido o hijo ilegítimo.

Tiempo se coloca entre “los parias de la literatura” y habla del “cuadro de la cultura del *galut*”, esta marginalidad se intensifica en los años posteriores.

Jorge Luis Borges, en una reseña que hace de la obra de Tiempo *Libro para la pausa del sábado* (1930), publicada en *Argentina. Periódico de arte y crítica* en agosto de 1931, señala: “una milagrosa incongruencia me acecha y me incomoda en este perseverado volumen”. Borges observa, por un lado, “un estilo hebreo, una como respiración natural de la poesía judaica” y por el otro, una “lugonería honesta, cuidada” que “es la definición de la mejor mitad de este libro”.

Esta “milagrosa incongruencia” puede observarse en las obras teatrales *Pan Criollo* y *Alfarda* de César Tiempo, dos piezas con una misma historia pero diverso final. Pero también en la diversidad de vínculos de César Tiempo. En su correspondencia conversa con figuras de la comunidad judía, del nacionalismo argentino, escritores de izquierda, radicales, peronistas y socialistas. Y también en los múltiples lugares y pertenencias en donde Tiempo circula a lo largo de su recorrido literario cultural, sin dejarse, sin embargo, identificar de manera unívoca (desde la AIAPE, el peronismo y también el mundo institucional judío).

“El viejo Tiempo que ya no volverá”

En 1973, con el presidente justicialista Héctor Cámpora, Tiempo es designado Director del Teatro Nacional Cervantes. Sin embargo, tampoco entonces vendrán años más tranquilos. El autor ejerce este cargo hasta la llegada del gobierno militar de 1976. Entonces se lo acusa de “escritor marxista” por haber traducido el ensayo “Carlos Marx en la intimidad” de Ernest Seilliere y también de “escritor pornográfico” por haber escrito *Versos de una...* firmado con el seudónimo de una prostituta rusa cincuenta años antes. Cuando en 1976 la dictadura militar lo echa del Cervantes,

Tiempo le escribe al padre nacionalista Leonardo Castellani: “Soy mano de obra y debo producir sin descanso para afrontar necesidades perentorias”. Algo similar le escribe en una carta de 1971 sobre su desempeño en *La Prensa*:

A mí me pagaban 2000 pesos mensuales, y cobraba 1800, por el descuento para la jubilación y jamás obtuve ninguna ventaja: ni heladera, ni automóvil, ni viajes, ni extras. Todos los puritanos que ayudaron a mis zozobras, mis infartos y mi incorporación a las listas negras, ahora se declaran peronistas y esperan el regreso del fogoso fugitivo o de sus paniaguados para volver a acomodarse, porque para ellos lo mismo es Chana que Juana. Ahora es cuando yo no pienso acercarme a los que están ni a los que vendrán, pues si hay algo que me ha repugnado siempre es la hipocresía, la codicia y el servilismo. Vivo de mi trabajo desde hace cincuenta años y jamás he conseguido nada que no hubiese sido pagado con creces por mi pianito de escribir y mis pulmones.

Las cartas de este período se encuentran plagadas de nostalgia y en una ocasión en que el autor envía unas poesías de años anteriores aclara “corresponden al viejo Tiempo que lloro y que ya no volverá”. Castellani, amigo de Gustavo Martínez Zuviría en la década del treinta, le responde a Tiempo en 1976: “Estoy decidido a ayudarlo todo lo que pueda, incluso económicamente si fuera necesario”. El padre nacionalista hace hincapié en que una figura como Tiempo no tiene el reconocimiento que merece y le trasmite su deseo de contestar sus epístolas en una “larga carta a César Tiempo” que sea “el último y mejor de mis libros”.

La “larga carta a César Tiempo” no pudo ser escrita. Castellani nunca llegó a escribir tal libro. Sin embargo, quizás no hubiese resultado contradictorio que, finalmente, el reconocimiento, cultural y epistolar, a César Tiempo hubiese venido por parte de un padre nacionalista.

Cartas “que no merecen perderse”

Tiempo tenía una costumbre particular: según su propia confesión, después de leer una carta solía guardarla entre las páginas del libro que tenía en sus manos en ese momento. Como recuerdan sus hijos, Tiempo “(...) tenía una biblioteca enorme, con muchos miles de ejemplares y allí era donde estaba su escritorio y donde trabajaba, rodeado de montañas de papeles y sin que le molestasen los ruidos”¹¹. En sus últimos años, Tiempo debe mudarse de su departamento en la calle Tinogasta y, como no tenía lugar para su enorme biblioteca, luego de dejarla en forma temporal en un depósito, decide guardar sus libros en el Centro de Estudios Nacionales (CEN). Años después, en 1996, el CEN realiza una donación a la Biblioteca Nacional y, entre otros materiales, llega la biblioteca de César Tiempo y con ella sus más de siete mil cartas, escritas, recibidas y guardadas por el autor, constituyendo así el Archivo César Tiempo de la Biblioteca Nacional.

César Tiempo, nacido en Ucrania en 1906 y llegado a la Argentina con apenas nueve meses de edad para instalarse junto a su familia en la ciudad de Buenos Aires, presenta en su literatura, como señala Rafael Cansinos Assens, continuamente la presencia de “temas judaicos recamados sobre un fondo de paisaje argentino”. El propio Tiempo dice de sí mismo: “Desciendo de profetas, de meturguemanes (vayan al diccionario) y de cuéntenikes. Soy judío por todos los costados sensibles de mi ser y no pienso desertar de mi judeidad (...)”¹².

¹¹ Testimonio de su hija Blanca dado a Eliahu Toker e incluido en su libro *Buenos Aires esquina sábado. Antología de César Tiempo* (Toker, 1997: 21).

¹² Y continúa: “(...) En cuanto a mi condición de porteño, te cuento que está amasada en el barro de la calle y de la noche. No se ven ni se viven ciertas cosas si no se llevan dentro, decía mi hermano sideral Julián Centeya. Y yo llevo adentro junto al ‘alef-beis’ [del idish, nombre del alfabeto hebreo] los compases de un tango” (César Tiempo, 1978).

Esta “judeidad” de Tiempo, sin embargo, como hemos visto, no recae en una relación ni pacífica, ni lineal, si no más bien conflictiva y tumultuosa, con el mundo institucional judío. Si en 1937 su obra *Pan Criollo* es alabada por nacionalistas pero criticada dentro de la comunidad judía, durante su desempeño en *La Prensa*, los libros de Tiempo resultan, como le cuenta a Yagupsky en 1954, cuidadosamente postergados. Tiempo se coloca entre los “parias de la literatura” y explica que en revistas como *Davar* o *Noticias Gráficas* se ocupan “religiosamente” de no mencionar sus volúmenes; cuenta que en el club Macabi se desconocen por completo sus últimas obras y apunta: “En la Hebraica se hace una fiesta del libro y mis libros no figuran ni siquiera como curiosidad estadística”.

Tiempo transmite esta postergación, así como su nostalgia por tiempos pasados, a sus amigos y colegas. Sus variados y múltiples corresponsales lo alientan, halagan y señalan el valor de su figura, y, también, de sus cartas. Diversos escritores sugieren que estos diálogos epistolares no merecen perderse. Desde Castellani, el cura nacionalista, hasta el dibujante Julio Vanzo, quien señala “Tus cartas las guardo celosamente porque algún día publicaré un libro titulado ‘Epistolario del mejor poeta y humorista argentino’”. Otros escritores, a su vez, agradecen con entusiasmo cada llegada de una palabra de Tiempo, celebrando el valor del intercambio epistolar. El poeta y periodista Enrique González Tuñón apunta en un diálogo personal con Tiempo: “Me has dado una gran alegría abriéndome la vieja puerta de un recuerdo que se hacía cada vez más borroso (...) Tus palabras hicieron el milagro”.

Hoy las cartas de César Tiempo, primero guardadas entre las páginas de sus libros, luego estacionadas en un depósito y finalmente en el Archivo de la Biblioteca Nacional, traen de nuevo este autor. César Tiempo, de múltiples facetas y seudónimos, de variados vínculos, pertenencias e identidades oscilantes, “paria de la literatura”, como se describe él, y parte de la “cultura del *galut*” (‘exilio’ en hebreo).

Fuente primaria

Fondo César Tiempo. Departamentos de Archivos. Biblioteca Nacional de la República Argentina.

Bibliografía

- Liacho, Lázaro (1937) “Misión del escritor judío en la literatura argentina”, *Columna*, Buenos Aires, Año 1, pp. 49-56.
- Karduner, Luis (1937), “Carta abierta a César Tiempo”, *Judaica*, N.º 50, agosto.
- Korn, Guillermo (2017) *Hijos del Pueblo. Intelectuales peronistas: de la Internacional a la Marcha*, Buenos Aires, Las cuarenta.
- Pasolini, Ricardo (2004) “Intelectuales antifascistas y comunismo durante la década de 1930. Un recorrido posible: entre Buenos Aires y Tandil”, *Estudios Sociales. Revista Universitaria Semestral*, Santa Fe.
- Rein, Raanan (2013) “Doblemente incorrectos: César Tiempo y el equipo editorial del Suplemento Cultural”, en *Cultura para todos* (Raanan Rein y Claudio Panella compiladores), Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional.
- (2015) *Los muchachos peronista judíos*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Schvartzman Solana (ed.), *Querido Zeitlin. Correspondencia de César Tiempo (1930-1976)*, EUDEBA, (en prensa).
- Senkman, Leonardo (1983) “César Tiempo: la integración judeo-argentina”, *La identidad judía en la literatura argentina*, Buenos Aires, Pardes.
- Tiempo, César (1935) *La Campaña antisemita y el Director de la Biblioteca Nacional*, Buenos Aires, D.A.I.A., 1935.
- (1978) *Nueva Presencia*, n.º 72, 17 de noviembre.
- (1938) *Pan Criollo*, Alfarda, Buenos Aires, Argentores.

- (1972) “Paseo alrededor de los demás”, *La Opinión*, Buenos Aires, pp. 6-7.
 - (1971) “Un trozo de carbón no es obsecuencia”, *Las Bases*, N.º 2, Buenos Aires.
- Toker, Eliahu (1997) *Buenos Aires esquina sábado. Antología de César Tiempo*, Buenos Aires, Archivo General de la Nación.

Los sefaradíes argentinos y el Holocausto

Ayuda y memoria, años 1930-1960

ADRIANA M. BRODSKY

Introducción

El 15 de septiembre y el 6 de octubre de 1944, las revistas *La Luz e Israel* respectivamente incluyeron una larga lista de nombres que pertenecían a refugiados del campo Fedalah cerca de Casablanca. “[Estas] personas procedentes de Salónica y Francia,” anunciaban los editores de *Israel*, “indudablemente tienen parientes en esta benemérita patria de libertad.” “Rogamos a nuestros lectores lean con atención los nombres de los mismos,” continuaron, “y dirijan para cualquier dato...a [las oficinas de SOPROTIMIS (Sociedad de Protección a los Inmigrantes Israelitas)].” Las páginas siguientes incluían alrededor de 150 renglones con individuos y familias de hasta cinco miembros, casi todos exclusivamente de origen Sefaradí, para que aquellos en Argentina y en el resto de Latinoamérica en donde se distribuían las revistas, supieran del destino de sus familiares y de su deseo de escapar de Europa.

“Se ha asumido que pocos Sefaradíes fueron afectados por el Holocausto,” argumenta el historiador Aron Rodrigue. Debido a que los sefaradíes no son considerados europeos, y se percibe al Holocausto “como un evento europeo,” Rodrigue agrega que “se cree que [el Holocausto] tuvo poco o casi ningún efecto en las comunidades sefaradíes” (Rodrigue, 2005). Salvo en contados ejemplares, esa invisibilidad

también es evidente en la literatura que ha detallado los esfuerzos hechos por las comunidades ubicadas fuera de Europa de confrontar la llegada de Hitler al poder y de lidiar con las consecuencias del Holocausto (Naar, 2018). En esta historiografía, las víctimas y testigos Sefaradíes también estuvieron ausentes. Pero a pesar de esa ausencia en las discusiones académicas del Holocausto y sus repercusiones en la Argentina, las listas publicadas en *Israel* y en *La Luz* nos recuerdan, que de este lado del Atlántico, los Sefaradíes fueron directamente afectados por las dislocaciones, persecuciones y exterminio masivo al que fueron sometidos los judíos en Europa durante la segunda guerra mundial.

Este capítulo viene a visibilizar a los sefaradíes argentinos revelando cómo reaccionaron a la subida de Hitler al poder, y cómo se organizaron para ayudar a los necesitados. Su participación en los esfuerzos organizados por la comunidad judía Argentina les permitió reivindicar un espacio dentro del judaísmo mundial y del Argentino. Cuando la guerra se extendió a países con grandes comunidades sefaradíes, los sefaradíes argentinos fundaron instituciones para ayudar a los suyos, afirmando así, la responsabilidad que les cabía a los sefaradíes de ayudar a otros sefaradíes. Y cuando la comunidad judeo-Argentina creó prácticas conmemorativas alrededor de eventos que habían tenido a askenazíes como protagonistas, los sefaradíes instituyeron un propio calendario alternativo para recordar a “sus” víctimas.

Este trabajo viene a sumarse a una cuantiosa producción historiográfica sobre el impacto del Holocausto en la Argentina, ofreciendo un correctivo a las narrativas que mayoritariamente se han enfocado en la experiencia de los askenazíes. Para ello, se han consultado las revistas *Israel* y *La Luz*, los libros de actas de la congregación *Chalom*, y del *Centro Sionista Sefaradí*, así también como material del *American Jewish Archives* y del *American Joint Distribution Committee*. Este texto también ilumina la manera en que el Holocausto impactó a las comunidades judías fuera

de Europa, y los procesos tempranos de conmemoración y recordación (Chinski, 2017). La reciente colección editada por Aomar Boum y Sarah Abrevaya Stein (Boum y Stein, 2018) da cuenta del impacto del Holocausto en las poblaciones del Norte de África, por ejemplo. Si bien Argentina no estuvo tan involucrada como lo estuvo el Norte de África, esta publicación ciertamente sugiere la necesidad de abrir la mirada a otras áreas del mundo fuera de Europa. También, cómo Hasia Diner demostró para los judíos ashkenazíes de América del Norte, los judíos sefaradíes de Argentina participaron en la creación de una cultura de conmemoración polifónica (Diner, 2009).

El ascenso del nazismo y del antisemitismo: los judíos y su lugar en la nación argentina

Las revistas *Israel* y *La Luz* dedicaron especial atención al auge del antisemitismo en las Américas, aunque siempre subrayando la condena que tal ideología despertaba. Esto sirvió para establecer una comparación con Europa que les permitía confirmar lo acertado de su decisión de alejarse del viejo mundo, así como también presentar a una América moderna enfrentada a una Europa en decadencia. Como otras publicaciones judeo-argentinas, las revistas sefaradíes también anunciaron el aumento de actos antisemitas en el país, pero siempre enfocados en resaltar que en la Argentina esas expresiones no tenían cabida. “El pueblo argentino, que supo luchar por su libertad, es un pueblo que ama las conquistas de la civilización y [al que] le repugnan los odios absurdos y los prejuicios ancestrales,” argumentaba *Israel* en 1932. Y en 1933, luego del acto de repudio a los “procedimientos vandálicos de Hitler” organizado por Poale Sión en el Luna Park el 27 de marzo, los editores de *Israel* volvieron a comentar que la protesta “fue un magnífico

índice de la indignación [de aquellos que] vivimos en un país libre, progresista y civilizado.” Al equiparar al antisemitismo con “odios absurdos y prejuicios ancestrales,” la revista alababa a la Argentina, su libertad y sus instituciones republicanas.

Unos años más tarde, *La Luz* explicó las razones por las que el fascismo no tenía chances de arraigarse en la Argentina. Esta posición también les permitió destacar el rol que los judíos habían jugado en la creación de la República. Luego de comentar sobre una serie de incidentes antisemitas en varias ciudades argentinas en 1937, los editores notaron que:

La opinión pública argentina sabe valorar el aporte de los judíos. Conoce las chacras y colonias judías diseminadas por toda la República. Aprecia la labor de los artesanos y de los comerciantes judíos, quienes hicieron accesibles para las amplias capas de la población los productos y utensilios indispensables para la vida cotidiana. Justiprecia la obra de los industriales hebreos, que están dotando a un país eminentemente agrario de grandes centros industriales. Sabe que los judíos no perturban el orden público, no figuran en los archivos del crimen y la delincuencia (*La Luz*, abril 9, 1937).

Los judíos, a la vez *gauchos* -en referencia a los colonos judíos de la JCA- y comerciantes e industriales -muchos Sefaradíes pertenecían a esta categoría- son valorados por sus contribuciones al auge de una Argentina moderna. Argentina rechazaba al antisemitismo, explicaba *La Luz*, precisamente por su modernidad, que había sido construida gracias a la contribución de los judíos. La reacción ante el aumento del antisemitismo en la Argentina permitió a los sefaradíes inscribirse dentro de la nación argentina moderna junto a los askenazíes cuyo mayor número les proporcionaba una visibilidad indiscutida.

Sin indiferencia frente al destino de los judíos askenazíes europeos

Los sefaradíes argentinos participaron activamente en campañas para ayudar a las víctimas europeas de antisemitismo. Las revistas sefaradíes cubrieron extensivamente el trabajo de tres comités formados dentro de la comunidad judía en 1933, 1937, y 1938. Además de informar a sus lectores de las actividades organizadas por estos grupos, las revistas hacían hincapié en el rol que los sefaradíes jugaron en el éxito de las campañas. También, desde un principio, la cobertura sirvió para resaltar que los esfuerzos concretos para ayudar a las víctimas eran imaginados como parte del proyecto mayor de la construcción del estado judío. La participación de los sefaradíes en estas campañas, entonces, ayudaron a hacer evidente su pertenencia a la comunidad judeo-argentina, así cómo también su compromiso con el sionismo.

En 1933, la Agencia Judía hizo un llamado a los argentinos judíos a “responder a las imperiosas exigencias del actual momento” para “mantener dignamente la honrosa posición de integrantes del judaísmo.” Ese llamado se transformó en la creación del *Comité contra las persecuciones anti-semitas en Alemania* (*La Luz*, junio 23, 1933). El comité de colecta organizó tres subcomités: askenazíes, sefaradíes y judeo-alemanes. Los sefaradíes organizaron actividades en la ciudad de Buenos Aires, y también sus delegados viajaron a las provincias. “Todos sin excepción...deben participar en esta obra de solidaridad nacional,” imploró *La Luz* (*La Luz*, julio 14, 1933). Los sefaradíes actuaron como un grupo unido sin distinción de origen ni lingüística. Se propusieron hacer su contribución visible y reclamar con ella un espacio dentro de la comunidad judeo-argentina que luchaba, junto al pueblo judío en el resto del mundo, contra la amenaza de Hitler.

La proclamación de la campaña de 1933 para ayudar a los judíos alemanes subrayó la necesidad de recolectar fondos no sólo para las víctimas en Alemania, sino también para “construir el hogar hebreo donde los errantes y perseguidos judíos de Alemania puedan asegurar su porvenir” (*La Luz*, junio 23, 1933). El objetivo no fue solo resolver el problema de la persecución a corto plazo, sino construir un estado judío en donde los judíos pudieran vivir sin discriminación. Desde el comienzo de su participación, los sefaradíes también imaginaron que las consecuencias de la persecución y la lucha por el estado judío estaban unidas. El *Centro Sionista Sefaradí* (CSS de aquí en más), fundado en 1931, hizo campaña en nombre de este comité de ayuda a los judíos alemanes en muchos de los actos que organizaron (CSS, Libro de Actas, julio 25, 1933). También, utilizaron los eventos en Alemania para resaltar la necesidad de contribuir con el Fondo Nacional Judío (JNF de aquí en más) para comprar tierras en Palestina (*Israel*, octubre 20, 1933). Usando un lenguaje parecido al utilizado en la cita arriba presentada, el CSS escribió que “allá lejos en Palestina un pueblo joven y vigoroso está luchando denodadamente para resolver el problema que se plantea a nuestros hermanos en Alemania y en otros países.” El JNF “con sus alcancías es el portaestandarte de la cruzada liberadora,” sentenciaron (*Israel*, octubre 20, 1933).

La unión entre la persecución de los judíos y la esperanza de un estado judío fue reforzada visualmente con una imagen muy poderosa que apareció en la tapa de la revista *La Luz* del 25 de agosto de 1933. En ella se ve, en la parte inferior, una civilización en ruinas, en las que estanterías de libros, edificios y numerosos cuerpos yacen destrozados bajo el peso de una enorme esvástica sobre la que se ve una figura parecida a Hitler. En la parte superior de la imagen, sobre las ruinas, se ve una civilización. Al pie de la ilustración se lee: “De entre la catástrofe de la Alemania hitlerista surge el esplendor

del renacimiento de Eretz Israel.”¹ Con el uso de la imagen, *La Luz* se hizo eco del discurso del nazismo como un ataque a la civilización que había permeado las discusiones de la prensa Argentina (Chinski, 2015). Mientras que la *catástrofe* nazi apuntaba su furia a los judíos, la ilustración eligió resaltar, en primer plano, la destrucción de bibliotecas. El *esplendor* de Eretz Israel fue representado por instituciones que contribuían al desarrollo de la humanidad, como fábricas y universidades; no se incluyó ningún símbolo abiertamente religioso. La imagen universalizó la destrucción, *así como también* la solución: Eretz Israel aparecía como una respuesta a un ataque contra la civilización. *La Luz* convirtió a la idea de un estado judío no sólo como reclamo judío, sino uno que beneficiaría a toda la civilización. Así como los judíos habían convertido a la Argentina en una nación moderna, el estado judío contribuiría a la modernidad de toda la humanidad.

La participación de los sefaradíes se hizo aún más visible en la campaña para ayudar a los judíos austríacos desplazados en 1938. Tras el *Anchluss*, se creó el Comité de colecta pro refugiados y reconstrucción de Eretz Israel co-liderado por el filántropo alepino Ezra Teubal. Las revistas sefaradíes cubrieron las campañas realizadas entre los sefaradíes, notando, nuevamente, el rol jugado por el CSS y publicando las listas de donantes sefaradíes. En varios casos, *La Luz* hizo notar que las donaciones de sefaradíes fueron mayores que las de los askenazíes. Con esas comparaciones, la revista deseaba disipar la presunción de que los sefaradíes eran “elementos indiferentes a los intereses vitales de su pueblo,” y mostraba su compromiso “para salvar el honor nacional” (*La Luz*, septiembre 9, 1938).

¹ Eretz Israel: término sionista que se usaba para hablar de una nación judía en el territorio de la Israel bíblica.

Creando empatía

Además de participar en las campañas organizadas por la comunidad en calidad de judíos argentinos, los sefaradíes articularon otras razones que explicaban su contribución. El 3 de julio de 1939, la comunidad de judíos de Rodas, asociados al templo y club social *Chalom*, organizó un “Homenaje a las Víctimas del Antisemitismo” como parte de la campaña iniciada por el *Comité de colecta pro-refugiados y reconstrucción de Eretz Israel*. El evento tuvo amplia cobertura en las revistas sefaradíes, y los discursos pronunciados revelan las estrategias utilizadas para apelar a sus correligionarios. Mientras que los sefaradíes parecían, hasta ese momento, haberse salvado de la furia nazi, se le pidió a la audiencia que empatizara con aquellas víctimas europeas. Se les apeló como judíos con los medios económicos necesarios, como esposas, padres, receptores de ayuda en el pasado, y como víctimas de persecución. Sobre todo, resaltaron que la ‘seguridad’ de la que gozaban en Argentina había sido resultado de la suerte.

Aún cuando las referencias a las víctimas hechas en estos discursos dan a entender que la audiencia entendía que eran alemanas o austríacas, y por ende no sefaradíes, los disertantes inscribieron a los sefaradíes dentro de la larga historia de persecución antisemítica, al mencionar la Inquisición. Salvador Tarica, miembro de la Congregación, recordó la trayectoria honrosa de los sefaradíes, “interrumpid[a] el año 92 del siglo XV.” Y prosiguió recordando que ese mensaje estaba

Escrito por las ánimas de las víctimas del clero en las aljamas de Gerona, de Estella, Tudela, Burgos, Alcalá, Zaragoza, Huesca, Pamplona y muchas otras más. Víctimas de las leyes contra los judíos de Palencia, Nájera, Miranda de Ebro, Toledo, etc. Víctimas de las inquisiciones en Aragón, Navarra, Cataluña, Soria, Sevilla, Castilla, Córdoba y Reinado de Jaen. Contiene el recuerdo del espantoso motín del 9 de Julio, de

Valencia, de la destrucción de muchas juderías, de la muerte de tres mil sefaradím en un solo día del 6 de Julio en Sevilla (*La Luz*, julio 8, 1938).

Tarica terminó su discurso pidiendo a los sefaradíes y askenazíes “un[ir] en el recuerdo de hoy a las víctimas nuestras y vuestras de la Hispánica tierra, las del 1882 y 1905 por no citar otras...para que en su nombre vayamos en pos de nuestro ideal supremo: La Patria Sionista” (ídem). Los sefaradíes podían identificarse con la persecución y violencia que sufrían los judíos europeos en ese momento. Y precisamente porque ellos también habían sido víctimas en el pasado, comprendían la necesidad de aliviar el dolor. Los sefaradíes y askenazíes estaban unidos por y en el dolor.

Los oradores también recordaron a la audiencia que su presente era el resultado del azar, resaltando lo precario de la situación judía así como también la diferencia abismal entre Europa y América. “Nuestros hermanos del otro lado del océano,” destacó el dirigente rodeslí Mois Chami, “no tienen como nosotros la dicha de vivir en tierras de libertad como la Argentina” (*La Luz*, julio 8, 1938). Salvador Tarica también hizo hincapié en esa diferencia entre Europa y América, al pedirle a los presentes que no se olviden “que este régimen de libertad que para felicidad nuestra gozamos en este continente, es obra de la casualidad...del capricho de las corrientes migratorias: podrían ellos estar en América y nosotros en Europa, padeciendo los horrores que nosotros sufrimos nada más que por vía del afecto” (*La Luz*, julio 8, 1938). Esta estrategia discursiva sirvió para recordar a los sefaradíes argentinos que ellos habían sido simplemente más afortunados; su condición de judíos los hubiera convertido en víctimas si hubieran estado en Europa. Y el comprender esa vulnerabilidad compartida significaba que era posible la empatía y, por lo tanto, la ayuda económica.

Los discursos apelaron, también, a la audiencia como miembros de una creciente clase media con los medios con los que ayudar al necesitado. Ezra Teubal preguntó

retóricamente a los presentes si era “posible que haya un pudiente sobre la tierra, que se niegue a contribuir con dignidad a esta campaña?” (*La Luz*, julio 8, 1938). Salvador Tarica, destacando la posición económica de los miembros de la audiencia, les recordó que muchos de ellos habían recibido ayuda en el pasado. “Muchos de nosotros, tal vez la mayoría,” rememoró, “debemos nuestra personalidad a la filantropía de un judío que supo cumplir con su deber en un momento estelar de su vida” (Idem). Los sefaradíes de la Argentina, Tarica y Teubal explicaron, se habían beneficiado de la ayuda otorgada por otros judíos con medios. Gracias a aquellos filántropos del pasado, ahora ellos podían asumir ese mismo rol. *La Luz* publicaba en lugares destacados la lista de aquellos que contribuían a las campañas, haciendo visible el estatus de clase media: los contribuyentes tenían los medios económicos para transformarse en los filántropos del presente. La participación en las campañas de ayuda les permitía, a los sefaradíes, demostrar su condición de judíos, de argentinos, y de miembros de una clase media en ascenso.

Los sefaradíes como víctimas de antisemitismo contemporáneo

Hasta poco antes del comienzo de la guerra en 1939, los sefaradíes eran sólo imaginados como víctimas del pasado. Sin embargo, la comunidad *Chalom* sabía del deterioro de las condiciones en las que vivían los judíos en Italia, Rodas y Salónica, sobre todo luego de las leyes antisemitas adoptadas en Rodas a finales del año 1938. Un año antes, a finales de 1937, y debido a la falta de poder de SOPROTIMIS (organización encargada de ayudar la llegada de inmigrantes judíos a la Argentina), los sefaradíes de *Chalom* crearon el *Comité de ayuda al inmigrante sefaradí de habla española*. Liderado por los filántropos Moisés Chami y Elías

Teubal, el comité consiguió la ayuda de un amigo del Ministro de Agricultura de la Nación para facilitar los permisos de entrada necesarios. “Nos llegaban nombres de personas necesitadas para emigrar y acá se preparaban contratos de trabajo y manifestaciones de parentesco para poder iniciar los trámites,” contó Isaac Chami, hijo de Moisés (Isaac Chami, julio 1983). “De los negocios de mi padre o del Sr. Teubal,” continuó, “se extendían certificados de trabajo y pedidos por técnicos y otros especialistas, para poder gestionar [la visa].” De acuerdo a la información suministrada por el Sr. Chami, el comité ayudó a “unas 50 a 60 familias, unas 300 a 350 personas.” El comité permitió la entrada de mucha gente que no tenían familiares en la Argentina gracias a que las empresas de estos filántropos avalaban la entrada. El comité funcionó gracias a los contactos que tenían estas personalidades comunitarias, y la posibilidad de ofrecer trabajo a los recién llegados. “A algunos,” explica Chami, “se les instaló una fábrica o taller,” una vez que arribaron. En 1939, Moisés Chami personalmente agradeció al Presidente Roberto M. Ortiz por haber intercedido a favor de esas familias de Rodas, explicándole que “ya están dedicadas al trabajo y dispuestas a adaptarse a este país generoso de tan honrosa tradición” (*La Luz*, junio 10, 1939). Este comité sefaradí, subrayaba *La Luz*, ayudó a otros sefaradíes para que ellos puedan seguir mejorando a la Argentina con el esfuerzo de su trabajo.

Los vínculos entre la congregación *Chalom*, creada en 1925 y a la cual pertenecían la mayoría de los miembros de este comité, y la comunidad judía de Rodas eran fuertes: muchas familias instaladas en la Argentina todavía tenían familiares en la isla, y las conexiones culturales y económicas entre ambos habían sido preservadas por muchas décadas. Que judíos de Rodas viviendo en la Argentina se hayan organizado para ayudar a aquellos que todavía vivían en la isla y en otras partes de Grecia fue una manera más por la cual esos lazos se manifestaron. Estos sefaradíes argentinos utilizaron los contactos que habían establecido con

oficiales argentinos, y produjeron la información necesaria para lograr lo que otras instituciones no podían: estos eran “sus propios” hermanos.

Organizaciones rivales y objetivos encontrados

El comienzo de la guerra en 1939 renovó la urgencia para solucionar los problemas de las víctimas y los refugiados. Mientras las campañas anteriores se habían caracterizado por mantener unidos los objetivos de ayuda a las víctimas y los de la creación de un estado judío, la guerra marcó el comienzo de un conflicto entre grupos sionistas y no-sionistas. Los judíos no sionistas sostenían que el dinero recaudado en las campañas debía ser usado exclusivamente para ayudar a los judíos europeos y no para cubrir gastos de estructuras sionistas educativas y administrativas (Bell, 2002). Para complicar aún más las cosas, el conflicto sobre el destino de lo recaudado coincidió con el proceso de creación de una organización judía central que representaría a todas las instituciones judías del país. La consolidación de lo que luego se llamó la *Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas* fue lenta y conflictiva, y el poder de esta institución fue desafiado por muchos. Durante los años 40, tres organizaciones compitieron por representar a los judíos argentinos; los judíos no sionistas de izquierda se mantuvieron algo alejados, ya que fue claro desde un principio que la organización deseada sería sionista, hasta 1952, cuando la separación de los grupos fue completa.

Este proceso fue también complicado por la presencia de dos organizaciones transnacionales que formaron alianzas con facciones locales: El *World Jewish Congress* (Congreso Judío Mundial, CJM de aquí en más), y el *Joint Distribution Committee* (Comité Unido de Distribución, JDC de aquí en más) (Segev, 2014; Bauer, 1981; Raber, 2017). Mientras que el WJC buscaba defender los derechos de los judíos de la

diáspora así como también mejorar la condición de aquellos que vivían en Europa, también apoyaba la construcción de un estado judío en Palestina. El JDC (o Joint, como se lo denominaba en la calle judía), por otro lado, se había fundado en 1914 para distribuir ayuda a los judíos del medio oriente, e intentaba no usar fondos para la construcción del estado. La presencia de estas organizaciones en la Argentina tuvo su origen en la reconfiguración de los centros del judaísmo mundial como resultado de la guerra. Mientras en el pasado las comunidades europeas habían jugado un papel preponderante en el desarrollo del movimiento sionista, en términos de líderes y de ayuda financiera, una vez que Europa cayó en manos de fuerzas Nazis, hubo la necesidad de buscar en el continente americano para responder a esas nuevas realidades. Luego de este “descubrimiento de América,” la Organización Sionista Mundial (OSM) creó Departamentos Latinoamericanos del Keren Kayemet y del Keren Hayesod en Buenos Aires (1941 y 1943), entidades que juntaban dinero para comprar tierras en Palestina -Keren Kayemet- y para ayudar el crecimiento de la comunidad judía -Keren Hayesod. La Agencia Judía creó un Departamento de Latinoamérica en la ciudad de Nueva York. Dentro de los departamentos creados por la OSM, los sefaradíes crearon sus propios departamentos para ser más eficientes en sus campañas.

Estas divisiones institucionales, así como también el conflictivo contexto político, llevó a resaltar diferencias entre los sefaradíes y los askenazíes. Esta división fue aceptada por los sefaradíes, ya que creían, con razón, que los askenazíes consideraban que no participaban en las campañas debido a sus deseos de mantenerse alejados de tanto conflicto político. Mientras anteriormente los sefaradíes habían actuado dentro de las estructuras existentes, y sus contribuciones no se habían dado mucho a conocer (salvo dentro de círculos sefaradíes como expliqué arriba), luego de estos cambios se podía demostrar más fácilmente su compromiso con la causa y podían ejercer un poco más de

control sobre las sumas recaudadas. Y aunque comprendieron las implicancias políticas de sus elecciones, también desearon, tal vez inocentemente, mantenerse alejados de los conflictos que asediaron a la comunidad judeo-argentina durante esos años.

Atrapados en el medio

El *Comité pro-ayuda a las víctimas judías de la guerra*, fundado en 1939, proclamó una campaña en la que los sefaradíes participaron activamente con líderes y creando grupos específicos para obtener donativos dentro de sus comunidades. Dentro del comité, Ezra Teubal fue nombrado Presidente del Comité Ejecutivo, David Elneavé (director de la revista *La Luz*) y Salvador Tarica (presidente de la Congregación Chalom) fueron elegidos miembros del Comité Plenario, y José Camji y Alberto Hazán (ambos miembros del CSS) fueron seleccionados como vocales. La campaña entre sefaradíes fue supervisada, nuevamente, por el CSS, y las revistas sefaradíes publicaron las actividades realizadas en pro de esta ayuda. Los conflictos entre las diversas organizaciones judías y el rol de la nueva DAIA contribuyeron, según la revista *La Luz*, a que la campaña general fuera un fracaso (*La Luz*, febrero 1941). Esta sería la última campaña en la que los sefaradíes jugaron un papel tal visible y central.

Luego de esta fallida campaña, la ayuda para víctimas fue realizada por dos organizaciones diferentes: el *Comité central unido pro-socorro a las víctimas israelitas de la guerra* (al que luego se le agregó la palabra *refugiados*, y al que se refería como *Comité Central*), y la *Junta de ayuda judía a las víctimas de la guerra*. El *Comité Central* estaba apoyado por la DAIA, y trabajaba en colaboración con el CJM. La *Junta de Ayuda* fue creada en 1943 con el apoyo del Joint. Dentro de esta realidad institucional, los sefaradíes dieron preferencia

al CJM y al *Comité Central*, aunque también contribuyeron a todos los grupos. Esta preferencia se explica por el deseo de los sefaradíes de trabajar no sólo para aliviar el sufrimiento de las víctimas, sino también por la creación del estado de Israel. El *Comité Central* y el CJM cumplían con esos objetivos.

Estas instituciones también ayudaban a comunidades sefaradíes en Europa y daban a conocer esos objetivos a través de la prensa. El *Comité Central* en 1941 había comprometido públicamente fondos para ayudar a las comunidades de Grecia, específicamente a los judíos de Salónica, por entonces asediados por ataques aéreos debido a la invasión de Grecia. En 1941, el representante del CJM en Sudamérica, Dr. Jacobo Hellman, describió el trabajo de la institución para ayudar a “los Balcanes” y a Turquía. Luego de liberada Europa, un grupo de sefaradíes se acercó al *Comité Central* para pedir ayuda para los judíos de Salónica cuya condición describieron como “desesperante” (*La Luz*, abril 27, 1945). Salieron de esa reunión expresando “su satisfacción por la obra que [se] realiza” y prometiendo “la colaboración eficaz” de todos los sefaradíes (ídem).

Los sefaradíes navegaron este contexto pensando siempre en los objetivos que querían alcanzar: ayudar a otros sefaradíes. En una reunión con líderes del JDC en 1946, por ejemplo, Moïse Teubal se quejó abiertamente de la división que existía entre el *Comité Central* y la *Junta de ayuda*. Teubal explicó que eso motivó al comité sefaradí a “comprar víveres por nuestra cuenta” y enviarlos a las comunidades del otro lado del Atlántico” (AJDC, AR 45/54, Carpeta #888). Para ellos, sin embargo, todas las instituciones ofrecían algo positivo. Aún cuando los comités sefaradíes dieron prioridad al CJM, los libros de actas de *Chalom* demuestran que esta organización donaba dinero tanto al CJM como al JDC. Y las revistas *La Luz* e *Israel* ambas publicaban abiertamente información sobre el trabajo de las dos organizaciones, muchas veces solo separadas por una página.

Apoyo al futuro estado judío: nuevos comités sefaradíes

El apoyo que existió desde el comienzo a la construcción del estado judío se hizo más efectivo con la creación de departamentos sefaradíes del Fondo Nacional y del Keren Kayemet. Este proceso de consolidación fue largo; en 1935, los sefaradíes habían creado el *Comité pro-gueulat Haaretz* -en pro de la redención de la tierra- para comprar tierras en Palestina en nombre de los sefaradíes argentinos, además de continuar apoyando al Fondo Nacional a través del CSS. Luego del comienzo de la guerra, el CSS reclutó a jóvenes a trabajar en nombre del Keren Kayemet, iniciando así un período de activa participación en la compra de terrenos. Y en 1942, la *Primera Convención Regional Sefaradí* creó el *Comité Ejecutivo Sefaradí pro Keren Hayesod* (Brodsky, 2016).

Este proceso de centralización del trabajo en pro del estado continuó con renovada energía con la aparición de víctimas sefaradíes: el futuro hogar judío serviría a aquellos sefaradíes que escapaban de Europa. Nissim Teubal, presidente honorario del nuevo comité comentaba que “hasta hace poco, oímos hablar de los crímenes e inhumanidades que se cometían contra nuestros hermanos askenazíes.” Sin embargo, continuaba, “ahora la ola toca a nosotros mismos, a nuestros parientes, a nuestros hermanos y padres, a nosotros, los sefaradíes” (*La Luz*, April 17, 1942). La solución residía, como siempre, en construir “Eretz Israel...[para que las víctimas puedan] reconstruir su vida maltrecha.” El rol de los sefaradíes (en la Argentina) era “demostrar que somos capaces de reconstruir el hogar a miles de sefaradíes que han entrado en Jerusalem y otros que están por llegar” (ídem). “Eretz Israel,” entonces, no era más solo imaginado como un refugio para los judíos alemanes o polacos perseguidos, sino que se había transformado en una necesidad apremiante para los sefaradíes que buscaban huir de la Europa en guerra.

La existencia de víctimas sefaradíes llevó a la Primera Convención Regional Sefaradí, en 1942, a resolver “hacer llegar un pedido urgente al Gran Comité Pro-Ayuda a las Víctimas Judías de la Guerra y Reconstrucción de Eretz Israel” para recaudar información sobre “la actual situación de las comunidades sefaradíes en el Viejo Mundo,” y hacer llegar “el socorro necesario con la mayor urgencia” (*La Luz*, abril 17, 1942). Otras organizaciones también usaron esta realidad para hacer más concreto el pedido de ayuda. El rabino sefaradí de Yugoslavia Isaac Alcalay vino a la Argentina en septiembre de 1942 como emisario del CJM. Durante su estadía resaltó “que Holanda, Grecia, Yugoslavia, Rumania están invadidas, y sus colectividades judías agonizan.” Pidió también que “el judaísmo americano, con pleno sentimiento de solidaridad, tom[e] a su cargo después de la guerra, la restauración y reconstrucción de todas esas grandes colectividades hermanas” (*La Luz*, septiembre 11, 1942). Los sefaradíes buscaron información sobre las comunidades sefaradíes de Europa, y comenzaron a pensar en la mejor manera de enviar el apoyo necesitado. El CJM también apeló a los sefaradíes *como sefaradíes* para resaltar la responsabilidad que les cabía en ayudar a “sus hermanos.” El rabino Alcalay, representante del Keren Hayesod y sefaradí, combinaba los dos objetivos sefaradíes en su pedido: construir el estado judío y ayudar a otros sefaradíes.

Diásporas superpuestas: Comité Sefaradí pro-Keren Hayesod, KKL, Víctimas y Refugiados y la congregación Chalom

Para responder a la necesidad de ayudar a las víctimas, los sefaradíes ampliaron el alcance del reciente formado *Comité sefaradí pro-Keren Hayesod* en 1943, transformándolo en el *Comité Sefaradí pro-Keren Hayesod, KKL, Víctimas y Refugiados*. Esta organización central buscaba maximizar

las donaciones y mantener el control sobre lo recaudado. Fueron representantes de esta organización los que se reunieron, como relaté más arriba, con el JDC, y el Comité Central.

Este proceso de centralización de la ayuda a víctimas y a instituciones sionistas dentro de la comunidad sefaradí fue muy similar al proceso de centralización de la comunidad judeo-argentina. Sin embargo, la creación de una rama sefaradí los ubicó fuera de las instituciones centrales. Sus propios departamentos les permitieron cierta autonomía sobre los objetivos a seguir, y con la posibilidad de demostrar públicamente su compromiso y participación. Pero, en ese proceso, comenzaron a ser vistos, y se imaginaron ellos mismos, actuando en nombre de su identidad transnacional: la sefaradí.

Si nos alejamos de las organizaciones centrales (en este caso la sefaradí) también encontramos evidencia del movimiento de fondos y esfuerzos hechos al nivel de la congregación. En este caso, el pedido se hizo a miembros de una diáspora en particular. *Chalom* participó en dos eventos que confirman sus deseos de ayudar las víctimas de la isla de Rodas. En su reunión de diciembre 1946, un miembro del comité ejecutivo leyó una carta enviada al *Comité pro-Ayuda a las víctimas de Rodas* por el Colegio Rabínico Italiano que solicitaba ayuda para mantener el instituto “donde se educan varios jóvenes sefaradíes salvados de la guerra a fin de poder dispensar a los mismos las atenciones y cuidados indispensables para su estudio” (Libro de Actas de *Chalom*, diciembre 16, 1946). La mención de este comité sugiere que los miembros de esta asociación se habían organizado para ayudar a los sobrevivientes. Es probable que, luego de juntar dinero entre ellos, todavía debieran utilizar las redes existentes para la distribución del donativo a cargo de las organizaciones como el *Comité Central* o la *Junta de Ayuda*; tal vez, una vez que lograron la ayuda de los correligionarios miembros de *Chalom*, pidieron la intervención del *Comité Sefaradí* para mas ayuda; tal vez resolvieron ellos mismo el

pedido haciendo un giro postal. Pero la existencia misma del comité dentro de Chalom nos recuerda que existía otra capa en esta elaborada red de ayuda: la de la organización que reunía a aquellos que venían del pueblo/región de origen, resaltando otra diáspora que conectaba a un pueblo/ciudad con aquellos miembros que aún mantenían lazos afectivos y materiales con ella.

El otro ejemplo es una carta de la congregación judeo-otomana en Buenos Aires (generalmente conocida como Camargo por la calle en la que se encuentra) enviada a *Chalom* en enero de 1947. La carta hacía referencia el arribo de varios refugiados, “la mayoría de Grecia e Italia,” que necesitaban hospedaje, y sabiendo que *Chalom* poseía un inmueble sin usar, les solicitaban si los podría acomodar. *Chalom* rápidamente aceptó el pedido, aún cuando la mayoría de los miembros del comité ejecutivo se encontraban de vacaciones. Con la ayuda del *Comité Sefaradí Argentino pro Keren Hayesod, KKL, y Refugiados* que facilitaron muebles y ropa, *Chalom* dio refugio a estos refugiados por casi diez meses. *Chalom* se involucró como participante de estas diásporas que creaban responsabilidades de ayuda.

Los sefaradíes crearon grandes comités para ayudar a las comunidades sefaradíes en Europa. Sin embargo, vemos que la ayuda no estaba limitada a esas instituciones. *Chalom* actuó como una organización de rodeslís para ayudar a sus coterráneos rodeslís, tal como hacían otras sociedades de residentes de judíos askenazíes comúnmente conocidas como *landsmanshaftn*, por su denominación en idish, algunas veces solo, y algunas veces como parte de una red más compleja que incluía otras organizaciones sefaradíes. Al enfocarnos solamente en el trabajo de las grandes organizaciones (en este caso, no se han encontrado fuentes primarias sobre el trabajo desarrollado dentro de estas organizaciones más pequeñas, y solo es posible re-construir su trabajo a partir de la cobertura periodística) invisibiliza la energía

puesta por varios grupos más pequeños, y la existencia de varias diásporas superpuestas que buscaron ayudar cuando fue necesario.

Celebración, conmemoración y recuerdo

La comunidad judeo-argentina organizó varios eventos en honor de las víctimas y de sus intentos de resistir la persecución. En su trabajo, Hasia Diner describió ampliamente el esfuerzo realizado por la comunidad judía en los Estados Unidos para conmemorar a los caídos. Malena Chinski reconstruyó los esfuerzos de la comunidad judeo-argentina, sobre todo los de los aske nazíes. Y aunque los sefaradíes participaron en varios de estos eventos, luego crearon ceremonias propias en los cuales conmemoraron a las víctimas sefaradíes (Chinski, 2017). De la misma manera que había pasado con la ayuda para los sobrevivientes, la memoria de aquellos muertos terminó como responsabilidad de los sefaradíes.

Los sefaradíes participaron en el “Día de Duelo” organizado en diciembre de 1942 por la DAIA. Aunque no fue este el primer “Día de Duelo” en el tiempo, sí fue el primero en hacer referencia al “plan nazi de ejecución total de los judíos en su poder” (*La Luz*, diciembre 4, 1942). El cierre de negocios judíos dio “la sensación de un nuevo Yom Kippur [Día del Perdón],” informó *Israel* (diciembre 11, 1942). Incluso la prensa en yiddish comentó la participación de judíos-árabes al comentar que sus templos se habían llenado por esta ocasión (Chinski, 2017). Por un instante, los aske nazíes reconocieron a los sefaradíes como participantes en los esfuerzos comunales de recordación. En similares actos recordatorios organizados por la DAIA en septiembre de 1944 y en marzo de 1945, la prensa sefaradí no

comentó la presencia de oradores sefaradíes en los eventos, ni de eventos realizados en templos sefaradíes en los días en cuestión.

Al igual que los askenazíes, los sefaradíes celebraron el fin de la guerra en mayo de 1945, y las revistas *La Luz* e *Israel* cubrieron esos eventos. *Chalom*, junto con miembros de la congregación de la calle Camargo, ofreció un “acto....de carácter imponente,” que incluyó la participación de figuras religiosas y laicas. Se recitaron “salmos de circunstancia y...una oración principal,” y luego se abrieron “las puertas del Arca Santa, procediéndose a la procesión de los rollos de la Tora con cánticos y salmos de regocijo y alegría” (*La Luz*, mayo 25, 1945). En junio del mismo año “un grupo de residentes de Constantinopla se reunió “con el objeto de celebrar el dichoso acontecimiento de la victoria aliada.” La reunión “familiar al estilo oriental,” incluyó “un grupo de músicos [que] interpretaba[n] aires turcos,” baile y canciones en coro (*La Luz*, junio 15, 1945). Presente estaba también el “señor comisario de policía de la sección...[que] pronunció breves palabras para agradecer las manifestaciones patrióticas que se efectuaron.” Mientras que el primer evento recordó a las víctimas judías desaparecidas, el segundo mostró *argentinos* (judíos y no judíos) celebrando juntos el fin de las hostilidades: una comunidad que hizo público su origen étnico junto a oficiales argentinos. El fin de la guerra meritaba una celebración de proporciones nacionales y sin distinciones.

Mientras que el día de duelo y la victoria aliada juntó a sefaradíes y askenazíes (aún cuando no compartieran espacio), el levantamiento del gueto de Varsovia, que la comunidad judeo-Argentina había comenzado a conmemorar en 1944, falló como símbolo para unir a estos grupos. Como ocurrió en otros países que habían experimentado el holocausto desde la distancia, el levantamiento del gueto de Varsovia se transformó en un controvertido símbolo del Holocausto sobre el cual peleaban sionistas y comunistas (Chinski, 2017; Diner, 2009). *La Luz* e *Israel* publicaban los

anuncios de esas conmemoraciones, pero no las cubrían en detalle. El rol central del idish, así como también el contenido mismo del evento, lo transformaban en algo foráneo para los sefaradíes. Solo recién en los años 60, los jóvenes sefaradíes comenzarían a celebrar la naturaleza heroica de esos combatientes del gueto para lograr cambiar la imagen del judío débil en su campaña para elevar al pionero: jóvenes judíos fuertes, luchando por su destino.

Pero en vez de participar en estos eventos de la comunidad judía organizada, los sefaradíes crearon su propia conmemoración, no alrededor de un símbolo de resistencia, sino alrededor de la memoria de los caídos. En 1946, el Departamento Sefaradí del KKL organizó un acto en “memoria de los hermanos desaparecidos en Europa” en el salón de la AMIA (*Israel*, julio 12, 1946). El evento, que “transcurrió en medio de una profunda atmósfera de emoción, incluyó la presencia de dos rabinos; Dr. Panigel dirigió una “oración litúrgica, recitó unos salmos, recordó a los caídos y pronunció *kaddish* (oración que se recita por los muertos). El rabino Sabetai Djaen “dio una reseña de las diversas comunidades judías sefaradíes de Europa” (Idem). Se lloró por víctimas y comunidades. Como en otras oportunidades, el evento incluyó el pedido de donaciones para el KKL y la construcción del futuro estado. Pero este no fue un evento “privado” realizado detrás de las puertas cerradas de una congregación sefaradí, sino que se organizó en el hall de la AMIA: los sefaradíes hicieron pública su conmemoración, así como también su compromiso para luchar por “Eretz Israel como la única solución del problema judío” (*La Luz*, junio 21, 1946). Por qué este acto se organizó en la fecha en que se organizó no es claro, aunque tal vez fue por el comienzo de una campaña que juntaba dinero para la creación del “Bosque de los Mártires” en Jerusalém.

Esta conmemoración religiosa, sin embargo, no se repitió en los años siguientes. La evidencia nos muestra que estos eventos se alejaron del ojo público (judío) para entrar en el círculo privado (sefaradí) de la organización *Chalom*;

a partir de 1949, *Chalom* organizó servicios religiosos para recordar a los caídos en Rodas, luego agregando aquellas víctimas de Salónica, Yugoslavia, e Italia. El primero de setiembre de 1949, un miembro de la congregación informó al resto de comisión directiva que se acercaba el aniversario “de los pogromos de Rodas” solicitando se organice algo para su recordación. Eventualmente, la congregación eligió el día 27 del mes de Av (del calendario hebreo) como la fecha en que organizarían un servicio para honrar la memoria de los muertos, citando que ese día marcaba “la desaparición de la comunidad judía de Rodas” (*Chalom*, libro de actas, agosto 25, 1949).

No se ha encontrado evidencia de la naturaleza exacta de estos actos, pero se puede inferir que estas ceremonias tuvieron lugar primero durante las plegarias diarias; luego, durante los años 50 y 60, se transformaron en servicios separados. Comenzando en 1955, se organizó una “oración en recuerdo de las víctimas de la Isla de Rodas” y se enviaron invitaciones a los socios de *Chalom*. En 1960, las invitaciones enviadas incluyeron una descripción del programa del evento, en el que participó un coro que entonó salmos específicos (uno que generalmente se canta en Yom Kippur) y en el que el rabino hizo una “alocución alusiva” (Invitación impresa, *Chalom*, 1960). La transición de una dedicación a la memoria de las víctimas durante las plegarias diarias a un evento más elaborado al que se invitaba a toda la comunidad expresa un deseo de involucrar a todos los miembros de *Chalom* en el proceso de recordación de las víctimas. Dejó de ser un evento para las familias que decían *kaddish* durante los servicios regulares y pasó a ser un evento en el que la comunidad toda recordaba a sus muertos.

Este cambio también se hizo evidente con la colocación de placas en las paredes de la sinagoga en memoria a las víctimas. En 1951, la comisión directiva recibió un pedido para que “se coloque en el templo una inscripción que perpetúe [el] recuerdo [de las víctimas de Rodas]” (*Chalom*, Libro de Actas, septiembre 3, 1951). La placa de bronce,

en la que se lee “Eterno homenaje a los mártires de la antigua comunidad de Rodas desaparecida el 27 de Av de 5704 (16 de agosto, 1944) y fue inaugurada con una ceremonia especial en 1952, esta acompañada de una “llama eterna.” El uso del adjetivo “desaparecida” es sugerente; lo que desaparecieron fueron los mártires así como también la comunidad de esa ciudad, y por ende, la ciudad misma en la memoria de aquellos que seguían ligados al lugar. El recuerdo era para los dos.

Los judíos de Salónica quisieron también recordar a sus propias víctimas. En 1954, varios judíos de esa ciudad ahora viviendo en Buenos Aires se acercaron a la comisión directiva de Chalom para pedir que se instale una placa similar “en recuerdo de fallecidos de origen de Salónica en razón de que esa colectividad no cuentan con un Templo” (*Chalom*, Libro de Actas, agosto 4, 1954). La placa, en la que se lee “En memoria de las 50,000 víctimas exterminadas en Salónica en 1943,” fue inaugurada en 1955. A partir de 1958, las invitaciones al evento anual que conmemoraba a los caídos en Rodas, incluirá el texto “en memoria de las víctimas de Rodas y Salónica” (énfasis mío). A partir de 1960, se le agregará “Yugoslavia e Italia,” aunque no se crearon nuevas placas para las paredes de la sinagoga. A través de la negociación entre sefaradíes de estas regiones, *Chalom* se transformó en la institución religiosa a cargo de salvaguardar la memoria de los judíos del Mediterráneo caídos durante el Holocausto. No se ha encontrado evidencia de otra institución religiosa sefaradí que organizara eventos similares para conmemorar a las víctimas sefaradíes. Estas discusiones nos recuerdan que estos eventos eran interpretados como actos religiosos de recordación a cargo de la comunidad a la que los muertos, así como los vivos, habían pertenecido. *Chalom* se transformó en la congregación de los judíos de Salónica, y otras partes de Grecia, de Italia y Yugoslavia, y por ende, su responsabilidad incluía recordar

a todos esos muertos. Pero también, era primordialmente la congregación de los judíos de Rodas; mantuvo, por ende, la fecha de Av 27 para la conmemoración.

La llegada del sobreviviente Michael Molho de Salónica en 1950, y su rol como rabino de *Chalom* por un corto tiempo, contribuyó al deseo, pre-existente, de conmemorar y recordar a aquellos desaparecidos en esa ciudad. Michael Molho llegó a la Argentina ya habiendo publicado dos volúmenes de su proyecto de recordación a la ciudad de Salónica; el tercer libro sería publicado en Buenos Aires con financiación local. Estos libros se parecían mucho a los libros de Yitzkor publicados por organizaciones (ashkenazíes) de antiguos residentes de una ciudad o pueblo. Estos libros reconstruían la memoria a sus pueblos antes de la segunda guerra mundial y listaban a los muertos del horror Nazi. Molho narró la historia de la Salónica judía (volumen 1), de los judíos en Grecia (volumen 2), y de su destino durante la ocupación Nazi. El volumen publicado en Argentina, con casi 71 fotos y un mapa, se centraba en el cementerio judío de Salónica y en su destrucción *anterior* a 1943. “Antes de marchar a su exterminio,” concluye este último libro, “los judíos de Salónica vieron que desaparecía la memoria de sus propios muertos.” Con esta publicación los judíos de Salónica facilitaron visibilizar las contribuciones a la “arqueología, [y el] simbolismo funerario y semántico,” dentro de otras cosas, que la publicación hacía posible. La destrucción del cementerio por parte de los Nazis, había intentado borrar la presencia de los judíos y sus contribuciones. El volumen permitía continuar la memoria de aquellos en las ruinas del cementerio y bajo los edificios que se habían construido arriba, *así como también* la de aquellos que habían fallecido *luego* de 1943. Con la publicación del libro, los judíos de Salónica en la Argentina recordaban aquellos muertos que habían sido ‘desaparecidos’ del cementerio; con la placa recordatoria, aquellos asesinados en los campos de concentración.

Los monumentos en cementerios también fueron parte del repertorio disponible para recordar a las víctimas del Holocausto; la comunidad askenazí comenzó la construcción de uno en el cementerio askenazí más importante (La Tablada) en 1945, completándolo en 1947 (Chinski, 2017; Diner, 2009). Sin embargo, este memorial claramente no representaba a los sefaradíes ni a sus memorias ni recuerdos. Cada comunidad sefaradí de Buenos Aires había construido su propio cementerio, y por ende no frecuentaban La Tablada. Los sefaradíes de Rodas, en particular, intentaron construir un monumento de recordación en el cementerio que compartían con la comunidad Otomana (*Chalom*, Libro de Actas, noviembre 30, 1947). Pero no llama la atención que no exista un único monumento para conmemorar a las víctimas (sefaradíes y askenazíes) del Holocausto en la Argentina. Así como terminaron ayudando a las víctimas separadamente luego del comienzo de la guerra, también separadamente las lloraron y recordaron.

Conclusiones

Los Sefaradíes siguieron de cerca los eventos europeos a través de su prensa, y unieron sus voces de protesta a las de los judíos askenazíes para denunciar la amenaza del antisemitismo en Latinoamérica y en Argentina, y para participar en campañas para recolectar fondos -creando comités sefaradíes y liderando algunas campañas. A través de estos actos, reclamaron su lugar dentro del judaísmo mundial como judíos argentinos, y demostraron su pertenencia a la clase media al participar en actos filantrópicos. También, los sefaradíes, como muchos askenazíes, creyeron que la solución a la persecución de los judíos europeos era la fundación de un hogar judío en Palestina. Y aunque los sefaradíes no se vieron como víctimas en un principio, se inscribieron en la larga trayectoria de persecuciones antisemitas.

El comienzo de la guerra cambiaría algunos aspectos de la participación sefaradí. La prensa sefaradí dio cuenta de la llegada de persecución y muerte a las regiones en donde sus amigos y familias continuaban residiendo. Cuando fue posible, comentaron su destino, aunque no informaron sobre la desaparición completa de varias comunidades sefaradíes hasta 1945. La llegada de la guerra, y varios cambios en la estructura del movimiento sionista, dio un renovado impulso para recaudar fondos en las Américas. Dentro de este contexto, se les pidió a los sefaradíes que participaran para ayudar a otros sefaradíes. Esto resultó en la creación de un comité sefaradí para ayudar a Eretz Israel, a las víctimas y a los refugiados. Este comité realizó su trabajo en un medio conflictivo para hacer llegar su ayuda a aquellos judíos aún en Europa y a aquellos que llegaban a Israel. Los sefaradíes actuaron, entonces, no solo como hermanos judíos, sino como víctimas a cargo de ayudar a los suyos.

Los judíos sefaradíes en la Argentina habían comenzado, en 1930, a inscribirse dentro de la comunidad judeo-argentina, transformándose en una parte integral (aunque pequeña) de los esfuerzos de denuncia y de lucha contra el antisemitismo, ayudando a todas las víctimas del incipiente nazismo. Aunque las colectas se realizaban por sefaradíes en congregaciones e instituciones sefaradíes, participaban en nombre de toda la comunidad judía de Argentina, a favor de proyectos creados por toda la comunidad. Respondieron a esos llamados como miembros de la comunidad judeo-argentina, demostrando con su participación misma, la pertenencia a la clase media.

La guerra y los cambios institucionales resultantes los volvió nuevamente sefaradíes encargados de ayudar a otros sefaradíes. La eficiencia que se buscó con los cambios, y la existencia de una organización central que quiso ejercer control sobre los fondos recaudados, dio como resultado que los sefaradíes actuaran dentro de comités e institu-

ciones sefaradíes solo para ayudar a sefaradíes. Y aunque lograron poder controlar el destino de lo recaudado, volvieron a ser imaginados como un grupo distinto y separado.

De espectadores preocupados por una violencia que los sefaradíes solo habían experimentado durante la inquisición, a víctimas actuales de las fuerzas nazis, los sefaradíes navegaron estos tiempos complicados forjando lazos fuertes con askenazíes como miembros de una comunidad judeo-argentina que se unió para enfrentar a los desafíos que el fascismo trajo aparejado. Durante esos tiempos, reafirmaron su contribución a la modernidad y al liberalismo, y también insistieron sobre la existencia de esos ideales en su país de elección. Mientras se arraizaron en la nación argentina, confirmaron simultáneamente que el futuro de los judíos se encontraba fuera de Europa.

Pero los sefaradíes también se dieron cuenta que si las revistas sefaradíes no publicaban los nombres de refugiados sefaradíes que buscaban a sus parientes en este lado del Atlántico, no se enterarían de su destino a través de otras publicaciones. Y al cuidar a los suyos, esa separación de las instituciones judeo-argentinas se hizo más pronunciada y los empujó, en el mejor de los casos, a los márgenes, y en el peor, a la invisibilidad dentro de la comunidad judeo-Argentina.

Referencias

La Luz

Israel

Archivos del American Joint Distribution Committee

Centro Sionista Sefaradí, Libros de Actas

Chalom, Libro de Actas

Oral History Division, Universidad Hebrea de Jerusalem

Bibliografía

- Bauer, Yehuda. *American Jewry and the Holocaust: The American Jewish Joint Distribution Committee, 1939-1945*. Jerusalem, Detroit: The Institute of Contemporary Jewry; Wayne State University Press, 1981.
- Boum, Aomar, and Sarah Abrevaya Stein, eds. *The Holocaust and North Africa*. Stanford: Stanford University Press, 2018.
- Brodsky, Adriana. *Sephardi, Jewish, Argentine: Community and National Identity, 1880-1960*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2016.
- Chinski, Malena. “La representación del “horror nazi” en la prensa argentina.” *Revista de Ciencias Sociales* 54, no. Octubre-Diciembre (2015): 120-33.
- . “Memorias olvidadas: Los judíos y la recordación de la Shoá en Buenos Aires, 1942-1956.” Ph.D Dissertation, Universidad Nacional General Sarmiento-IDES, 2017.
- Diner, Hasia R. *We Remember with Reverence and Love: American Jews and the Myth of Silence after the Holocaust, 1945-1962*. New York: New York University Press, 2009.
- Naar, Devin. ““You are Your Brother’s Keeper”: Rebuilding the Jewish Community of Salonica from Afar.” In *The Holocaust in Greece*, edited by Giorgos Antoniou and A. Dirk Moses, 273-303. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Raber, Ariel. “Beyond Borders. Argentina, the American Jewish Joint Distribution Committee and the Aid to the Victims of the Second World War.” *Contemporary Sociological Global Review* 7, no. 7 (2017): 40-50.
- Rodrigue, Aron. “Sephardim and the Holocaust.” Washington DC: United States Holocaust Memorial Museum, 2005.
- Segev, Zohar. *The World Jewish Congress during the Holocaust: Between Activism and Restraint*. Berlin: De Gruyter, 2014.

La migración de los sobrevivientes del Holocausto a la Argentina a través del Paraguay

ARIEL RABER

Introducción

En los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, muchos sobrevivientes judíos del Holocausto se dirigieron a la Argentina y lograron ingresar a pesar de las restricciones que se habían impuesto para ese colectivo. Entonces emergieron diferentes vías alternativas para llegar a la Argentina de manera irregular y para ello se construyeron redes que contaron con la asistencia de los familiares de los sobrevivientes y de las organizaciones judías de socorro que trabajaban en el plano internacional.

La migración de los sobrevivientes del Holocausto comenzó, en gran número, en la inmediata posguerra y se sostuvo incluso hasta los primeros años de la década de 1950. En 1948 el gobierno dictó una amnistía y concedió varias prórrogas hasta 1950 a través de las que alrededor de 200.000 inmigrantes, entre ellos los sobrevivientes, pudieron regularizar su situación en el país (Senkman, 1992). La Organización Israelita Argentina (OIA), de filiación peronista, se atribuyó como logro propio el haber influido sobre Perón para que otorgara estas amnistías (Senkman, 1992). En este sentido,

Raanan Rein afirma que la OIA ofreció a Perón un canal para que enunciara su discurso pro judío y pro Israel (2015, p. 104).¹

Durante el período de las amnistías la OIA articuló su trabajo con la Sociedad de Protección a los Inmigrantes Israelitas (Soprotimis), una de las organizaciones judías locales de socorro más importantes del período y a través de la que se tramitaron muchas de las legalizaciones. Dada a la alta demanda de legalizaciones, Soprotimis tuvo que emplear personal temporario, además la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) y la Organización Central de Ayuda a las Víctimas de la Guerra (conocida en la calle judía como “Ayuda”) enviaron personal propio para colaborar con el procesamiento de los casos (Soprotimis, 14 de diciembre de 1945).

Al tomar los ingresos registrados por Simón Weill, Haim Avni concluye que entre 1945 y 1949 llegaron a la Argentina un total de 4.800 inmigrantes judíos, de los cuales 3.300 ingresaron irregularmente (Avni, 2005). Por otro lado, las estadísticas utilizadas por Mark Wischnitzer arrojan una cantidad de 8.470 ingresos para el mismo período (1956, pp. 228-229). El cuadro de Wischnitzer no consigna números ni para 1945 ni para 1947 y los obtenidos para los períodos de 1948 y 1949 suman un total de 8.270, siendo esta última cifra la que la oficina local de la Hebrew Immigration Aid Society (HIAS) aportó en función de las legalizaciones. Por tanto, es difícil obtener un cálculo

¹ Una de las discusiones más nutridas sobre el período se ubica en el rol de la Organización Israelita Argentina (OIA) y sus relaciones con el peronismo y la comunidad judía. Lawrence Bell (2002) sostiene que la OIA presentó una amenaza para la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas (DAIA), que desde la década de 1930 había encarnado la representación política de la comunidad judía. La tesis de Bell discute con parte de la historiografía del campo. Véanse Senkman (1993), Marder (1995), Rein (2001), Rein (2015).

aproximado de los judíos que ingresaron durante esos años a la Argentina, aunque ambas estadísticas coinciden en que la mayoría lo hizo a través de vías irregulares.

Yehuda Bauer, quien ha producido una de las series más completas sobre el rol de las agencias de asistencia y su ayuda a los sobrevivientes del Holocausto después de la Segunda Guerra construyó sus investigaciones utilizando los archivos del American Jewish Joint Distribution Committee (JDC) como fuente primaria, dado el exhaustivo trabajo de esa organización en el campo de socorro durante todo el período (Bauer, 1970, 1974, 1981, 1989). De todos modos, hay en estos trabajos, como en el resto de la literatura sobre el tema, escasas referencias a América Latina.

Este trabajo se servirá también de los archivos del JDC como una de las fuentes principales para comprender, por un lado, el modo en que Paraguay se constituyó como la vía de inmigración más importante para los sobrevivientes del Holocausto que intentaban llegar a la Argentina y, por el otro, la manera en que la comunidad judía local y las organizaciones de asistencia internacionales articularon sus esfuerzos y establecieron mecanismos para posibilitar estas migraciones de manera constante por varios años eludiendo las restricciones impuestas por el país.

Las organizaciones judías que actuaban en el campo del socorro

Ingresado el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, dos grandes organismos internacionales judíos de socorro actuaban en la Argentina: el JDC -conocido popularmente como “Joint”- y la HIAS. Ambas organizaciones de origen norteamericano coordinaron a través de sus agencias y filiales locales e internacionales el trabajo migratorio para posibilitar el arribo de los sobrevivientes del Holocausto a Sudamérica.

Soprotimis, a pesar de haber sido una organización independiente, también operaba como filial de la HIAS, de quien dependía una buena parte de su presupuesto. Por tanto, el trabajo migratorio de Soprotimis para asistir a los sobrevivientes del Holocausto era coordinado con las oficinas centrales de la HIAS en Nueva York y también con las oficinas europeas.

La HIAS fue creada en la primera mitad del 1900 para responder a las necesidades rituales de entierro de acuerdo a la tradición judía, aunque pocos años después y tras su fusión con la Hebrew Sheltering House comenzó a expandir sus actividades de asistencia (Wischnitzer, 1956, p. 16). A partir de la Primera Guerra Mundial extendió su ayuda a las comunidades judías de Europa afectadas por el conflicto bélico y su lazo con Soprotimis se dio en 1927 tras la creación HICEM, un nuevo organismo que aglutinaba tres organizaciones de asistencia con proyección internacional: HIAS, Jewish Colonization Association (JCA) y el United Committe for Jewish Emigration (Emigdirect) (Avni, 2005, p. 270).

Desde sus inicios en la década de 1920 Soprotimis trabajó con la JCA, la empresa de colonización fundada por el Barón Hirsch que administraba varias colonias agrícolas en el interior de Argentina y a partir de la creación de HICEM pasó a articular sus actividades también con este organismo (Avni, 2005; Barh Shalom, 1971; Levin, 1988).² Una vez que la HICEM se disolvió, en 1945, HIAS se hizo cargo de todas las operaciones.

Con motivos de preparar el escenario migratorio y organizar campañas de recaudación para su obra de socorro el JDC abrió su oficina en la Argentina en 1943, lo que provocó una disputa con los sectores de la comunidad que apoyaban el proyecto de su rival, el World Jewish Congress (WJC) (Raber, 2017). Para el período, el JDC era la agencia

² Avni (2005). Véase también Barh Shalom (1971). Sobre la colonización judía en Argentina véase también el trabajo de Iván Cherjovsky (2017).

judía de socorro más importante a nivel internacional y contaba con la mitad del presupuesto de las campañas unificadas que se hacían en Estados Unidos para contribuir con la creación de un estado judío en Palestina y para ayudar a los sobrevivientes del Holocausto.

Creada en 1914 en Estados Unidos para recaudar fondos para asistir a los judíos de Europa y del Medio Oriente, en la primera posguerra el JDC había recaudado más de 33,4 millones de dólares para construir comedores en Polonia, reparar hospitales, crear orfanatos, entre otras cosas. Luego de una buena contribución al presupuesto de campaña del American Relief Administration (ARA), el JDC logró que sus trabajadores fueran enviados en misiones a Europa como oficiales reconocidos de ese organismo (Bauer, 1974, pp. 9-10).

En la segunda posguerra, tras los problemas surgidos con la administración de los campos de desplazados europeos que estaban bajo la tutela de la United Nations Relief and Rehabilitation Administration (UNRRA) y del ejército norteamericano, el JDC comenzó a operar en los campos. En muchos de estos campos regía una suerte de disciplina castrense, donde los desplazados eran tratados con brutalidad, a la vez que los judíos debían convivir con nazis y colaboracionistas que también habitaban allí. En 1945 más de mil personas que habían sido empleadas por la UNRRA para trabajar en los campos de desplazados fueron despedidas, ya sea por incompetencia o corrupción (Dinnerstein, 1982, p. 12). Otra práctica fue la contratación de alemanes para ciertas tareas como la supervisión en los campos de desplazados, tal es el caso de Rentzschmule presentado por Leonard Dinnerstein (1982, p. 14) donde un ex nazi estaba encargado de supervisar las actividades de los judíos.

Todo esto llevó a innumerables críticas, no solamente por parte de la comunidad judía norteamericana, por lo que en junio de 1945 Harry Truman solicitó al representante del Intergovernmental Commission on Refugees, Earl Harrison, que realizara un informe sobre la condición de

los campos de desplazados en Europa. Una de las consecuencias de ese reporte fue el ingreso del JDC a los campos para trabajar con los desplazados judíos. Como señala Bauer (1989, p. 51), “estaba claro que para evitar próximas críticas, era mejor [obtener la cooperación] de una agencia judía de asistencia [que fuera] respetable, de indudable lealtad al gobierno y al ejército; el JDC encajaba idealmente para ‘interpretar’ ante los militares los deseos y actitudes de los desplazados judíos”.

Posteriormente la International Refugee Organization (IRO), la agencia que reemplazó a la UNRRA amplió los lazos con las organizaciones de asistencia originadas en Estados Unidos, como el JDC y la HIAS y como consecuencia la mitad de las 1.250 personas que fueron incorporadas a través de estas alianzas pertenecían a organizaciones judías (G. D. Cohen, 2012).

El financiamiento de la asistencia a los refugiados

Tras su llegada a Buenos Aires en 1943, el JDC creó su oficina para Sudamérica con dos objetivos principales: preparar el terreno para las migraciones de posguerra y realizar campañas de recaudación para las víctimas de la guerra. A raíz de esto último, ingresó en conflicto con el Comité Central de Ayuda a las Víctimas de la Guerra, que actuaba bajo la esfera de la DAIA organizando su propia colecta en favor del WJC, organismo al cual adscribía. El JDC no solamente vino a disputarle las campañas al WJC en Argentina, sino en toda América Latina, trasladando una rivalidad que ya era internacional al plano local (Raber, 2017). Por su parte, el JDC logró el apoyo de un grupo de disidentes de la DAIA nucleados en la Junta Judía de Ayuda a las Víctimas de la Guerra y liderados por el activista comunitario y empresario textil Simón Mirelman, que intentaron también disputar a la DAIA su liderazgo comunitario (Bell, 2002). En otro

capítulo de este libro Adriana Brodsky expone la manera en la que la comunidad judía sefaradí desarrolló sus propias campañas, quienes si bien tenían más afinidad con el WJC, colaboraron con ambos organismos.

Las campañas provocaron grandes divisiones y enfrentamientos en la comunidad judía local, hasta que finalmente se dio la unificación en 1947 tras un acuerdo confidencial que involucró a las altas esferas del JDC y el WJC. Las campañas se unificaron bajo Ayuda, una organización controlada por miembros de la Junta y del Comité Central y en los años subsiguientes el JDC se volvió el mayor beneficiario de estas colectas. Más adelante las campañas de ayuda a los refugiados pasaron a estar incluidas dentro de los presupuestos de las campañas sionistas (Raber, 2017).

La oficina sudamericana del JDC estaba liderada por Jacob Ben Lightman, quien coordinó el trabajo migratorio de posguerra a través de comités de ayuda que operaban en toda la región. En Argentina la Asociación Filantrópica Israelita (AFI), que nucleaba a los judíos de habla alemana, abrió el Departamento de Migraciones en Cooperación con el Joint que se ocupó de los casos de inmigración hacia el país y articuló su trabajo con otros comités en Sudamérica y en Europa. El Departamento de Migraciones en Cooperación con el Joint comenzó sus trabajos en 1946 y era financiado por la AFI y parcialmente por el JDC (JDC, 4 de noviembre de 1946). La AFI contaba con su propio servicio de asistencia y desde su llegada a Sudamérica el JDC había mantenido estrechos lazos con esta organización.

Soprotimis prestaba ayuda material y legal sobre cuestiones migratorias, entre otras cosas, así como un fondo de pasajes en cuotas. Su boletín informativo de 1944 abría con un artículo titulado “Maremagnum Migratorio” donde explicaba que, si bien por la guerra la migración judía se había reducido, se encontraban inmigrantes de este colectivo en cada vapor que llegaba al país, puesto que Argentina también era un punto de enlace con otros países de Sudamérica (Soprotimis, agosto de 1944). El siguiente fragmento

del artículo es representativo del trabajo que realizaba la organización, y estos casos se multiplicaron después de la guerra:

En el vapor 'José Menéndez', que entró al puerto de Buenos Aires el 15 de Julio de 1944, con procedencia Durban (Sudáfrica), llegaron J. K, de 42 años, médico polaco y su esposa B. de 41 años. Para estos viajeros, la HICEM, de Nueva York había remitido a la "Soprotimis" una orden de dos pasajes pagos por avión desde Buenos Aires a Miami (EE. UU. de NA.) con el pedido de reservarles asientos en el avión. La Panagra no quería reservar los pasajes antes de que el matrimonio llegara a esta, para cerciorarse si tenía sus documentos en orden para proseguir viaje (...) Al llegar los pasajeros, nos encontramos con la sorpresa de que sus visaciones para entrar a los Estados Unidos vencían el 31 de Julio de 1944.

Recurrimos al consulado norteamericano pidiendo la renovación de la visación y nos explicaron que era imposible concederlo sin autorización del gobierno de Washington; que con este fin habría que hacer el trámite por vía aérea; pedir la renovación telegráficamente (...) En vista de la situación tan apremiante, hemos pedido al cónsul que hablara con Panagra explicando el caso. El cónsul lo hizo, pero sin resultado favorable. Nos dirigimos entonces al gerente de Panagra exponiéndole la situación trágica del matrimonio K. y pidiendo cambiar sus pasajes que tenían reservados para una fecha posterior, lo que no pudo consentir.

En el mismo vapor 'José Menéndez' llegaron dos pasajeras D.B. y D.J.R. que tenían reservados sus pasajes en el avión para el 26 de Julio. Nos dirigimos a la agencia del vapor rogando que interviniera ante estas dos pasajeras, para que cediesen sus asientos en el avión al Dr. K y Sra. Esta mediación tuvo éxito, las buenas señoras sudafricanas accedieron a nuestro pedido.

Este tipo de situaciones se multiplicarían una vez terminada la guerra y comenzada la migración de los sobrevivientes del Holocausto hacia la Argentina. Este fenómeno

es notorio al trabajar con el material de archivo de Soprotimis, donde se encuentra cómo cualquier trozo de papel era válido para escribir en tiempos de apremio.

Como la mayoría de los países del mundo, Argentina no abrió sus puertas al ingreso de los sobrevivientes del Holocausto. En este caso, la migración de los sobrevivientes del Holocausto retoma ciertas características de la migración en cadena previa a la guerra, valiéndose de la asistencia de los familiares para financiar, gestionar los viajes y obtener la documentación necesaria para emigrar, así como de los vínculos de grupo y redes de solidaridades para insertarse en el país de destino, dada la ausencia de un plan estructurado de recepción³.

Distinto fue el caso de Estados Unidos, por ejemplo, que permitió el ingreso de refugiados judíos a cambio de que la comunidad pudiera hacerse cargo de su subsistencia. Consecuencia de esto, la comunidad judía creó nuevas estructuras de absorción y fortaleció otras ya existentes (Cohen, 2007).

A partir del primer Plan Quinquenal del gobierno de Juan Domingo Perón, quedaron establecidos los criterios sobre el tipo de migración que Argentina estaba dispuesta a recibir. Así, quienes no se ajustasen a estos criterios de selección étnica, religiosa e ideológica eran pasibles de ser rechazados (Senkman, 1992). Durante el período se crearon nuevos organismos estatales orientados a intervenir en el proceso migratorio como la Oficina Etnográfica, la Comisión de Recepción y Encausamiento de Inmigrantes (CREI) y la Delegación Argentina de Inmigración en Europa (DAIE). Durante el primer peronismo, el foco en cuanto a planificación y asistencia estuvo puesto sobre los grupos ya mayoritarios como los españoles e italianos, quienes eran considerados más asimilables (Biernat, 2007, p. 99).

³ Sobre el concepto de cadena migratoria, véase MacDonald (1964).

La expulsión de varios ultranacionalistas del gobierno, coincidente con lo que Ignacio Klich (1992) define como un acercamiento a Estados Unidos, incluyó también la salida de Santiago Peralta de la Dirección de Inmigración (DI), quien ya había sido denunciado por la DAIA y la OIA por la discriminación contra los judíos. Sin embargo, aquí no terminarían los problemas para la migración judía, puesto que su ingreso seguiría estando restringido por mucho tiempo.

Un memorándum confeccionado por la oficina del JDC para Sudamérica a principios de 1947 informaba que, a pesar de que las regulaciones vigentes en Argentina permitían la reunificación familiar de padres e hijos, el país estaba prácticamente cerrado al ingreso de refugiados judíos (JDC, 12 de febrero de 1947). De todos modos, se reconocía que tras la salida de Santiago Peralta de la Dirección de Inmigración había sido posible conseguir permisos de llamada para padres de personas que residieran en Argentina, siempre que se probara el parentesco de primer grado. En la mayoría de los casos aprobados, los interesados indicaban que no eran judíos (JDC, 15 de octubre de 1947). Por ello, una inmigración judía por vías regulares era poco probable, sin embargo, surgieron otras rutas a través de las cuáles los sobrevivientes del Holocausto pudieron ingresar al país. Una de las vías más utilizadas durante el período de 1947 y 1948 fue el ingreso a la Argentina a través del Paraguay.

De Europa al Paraguay

Desde abril de 1946 el JDC estudiaba varias posibilidades para asentar refugiados judíos en Paraguay, como por ejemplo a través de la colonización agrícola, aunque también hablaba sobre la renuencia del gobierno paraguayo a recibir judíos y sobre la emisión de permisos en el pasado por los cuales los consulados recibían los nombres de los aspirantes a migrar acompañados de la leyenda “siempre que no

pertenezca a la raza semita” (JDC, 11 de abril de 1946). No obstante, poco tiempo después, la inmigración judía al Paraguay cobraría impulso a través de la obtención de cédulas migratorias que podían obtenerse a través de lo que en ídish (idioma hablado por judíos de diversas zonas de Europa) era conocido como *majer*, refiriéndose a personas que realizan arreglos para otros, inclusive por fuera de la ley (Beinfeld & Bochner, 2002). De esta forma, los parientes de los sobrevivientes pagaban por estas cédulas a través de las cuales podían comenzar los trámites para luego ayudarlos a llegar a la Argentina. Esto último se hacía de manera irregular.

Un informe confidencial enviado por el JDC local a la oficina central en Nueva York evaluaba la posibilidad de adquirir estas visas al por mayor. Les había llegado la información de que la HIAS estaba obteniéndolas a diario para familiares de personas que vivían en la Argentina y luego los animaba a ir a las oficinas del JDC para que les financiaran los pasajes. Lightman sabía que el JDC no debía intervenir en este tipo de operaciones, pero argumentaba que no quería quedarse “de brazos cruzados” mientras que la HIAS se hacía propaganda por la obtención de los permisos cuando ellos eran quienes financiaban los pasajes. Además, debido a la apertura de una filial de la Junta en Paraguay, sería más fácil tramitar la obtención de los permisos y no sabían por cuánto tiempo estaría disponible esta posibilidad (JDC, 19 de noviembre de 1946).

También, se abría la posibilidad de conseguir visas a Venezuela por un costo de entre 3.000 y 5.000 francos. Conocían experiencias en las cuales judíos polacos habían utilizado estas visas, declarando que no eran judíos y no habían tenido ningún inconveniente. Mientras que los permisos de ingreso a Paraguay costaban, según Lightman, alrededor de 1.000 pesos argentinos, existía la posibilidad de conseguirlos a 400 pesos cada uno si obtenían algún acuerdo para comprarlos en cantidad (Ibid.).

Esto no fue bien recibido por parte de la oficina central, que contestó que el JDC nunca se involucró en el tráfico de visas, incluso cuando otras organizaciones estuvieran desarrollando esas prácticas. Quedaba a cargo de cada comité local si quería explicarle a quien necesitara una visa cómo obtenerla (JDC, 9 de diciembre de 1946).

Muchos de los refugiados que migraban hacia el Paraguay lo consideraban un país de tránsito hacia la Argentina, lo que generaba rispideces, puesto que demandaban ayuda al JDC para llegar a este país. A raíz de esto, F. B. Pollack, a cargo de la sección de migraciones de la oficina del JDC en Sudamérica, solicitaba que se aclarara en las oficinas europeas que se entendía que el destino final era el mismo que el de la visa (JDC, 15 de octubre de 1947). Es decir, si formalmente el viaje concluía en Paraguay, hasta allí se brindaba la asistencia.

El informe de Pollack establecía que ya para 1947, cuando Argentina comenzaba a recibir mayores corrientes de sobrevivientes del Holocausto, solamente el cinco por ciento de los refugiados que migraban al Paraguay se quedaban allí. Este número estaba compuesto por personas que no tenían parientes que financiaran el ingreso irregular hacia otros países. Una vez que los refugiados llegaban a Paraguay podían conseguir un certificado de nacimiento alegando que sus padres habían olvidado registrarlo, lo que costaba dos o tres guaraníes o cincuenta centavos de dólar. Con la cédula en mano, se podía solicitar a la Policía de Asunción una cédula de identificación paraguaya con la que una persona podía viajar a la Argentina sin necesidad de conseguir una visa. Otra alternativa era el cruce de la frontera por la noche a través del Río Paraná, disfrazados de gauchos o agricultores por un precio de entre 100 a 200 guaraníes. De todos modos, la manera más corriente de ingreso era vía Brasil. Es decir, los refugiados conseguían las cédulas de ingreso al Paraguay y nunca ingresaban a ese país, puesto que en el tránsito por Brasil cruzaban directamente a la Argentina (JDC, 15 de octubre de 1947).

En una entrevista realizada por Anita Weinstein a Zelig Weisfeld (Universidad Hebrea de Jerusalem, junio de 1983), quien había formado parte del comité creado en Resistencia, Chaco para recibir a los judíos que ingresaban a través de los países limítrofes en la segunda posguerra, contaba que estaban en contacto con Soprotimis y se alojaba a los inmigrantes en esa provincia por unos días hasta que emprendían viaje a Buenos Aires. Cuando los refugiados llegaban a Paraguay, se ponían en contacto con un hombre al que apodaban en ídish “el glotón”, al que describía como “acriollado, gordo, macanudo, sabía el punto débil de la gente nativa y además sabía cómo acomodarse y él nos los traía”. De acuerdo al entrevistado, se trataba de un judío de “Asunción, pero acostumbraba a cruzar a Corrientes, Resistencia y Buenos Aires, era muy conocido en todas esas zonas, él era el prototipo del transportador de gente.” La entrevista con Weisfeld, muestra el trabajo de este comité que operó durante esos años, con el objetivo de asistir a los sobrevivientes que cruzaban irregularmente al país desde Paraguay.

La creación del Comité Auxiliar del Joint en Paraguay

A principios del año 1947 se conformó en Paraguay el Comité de Protección a los Inmigrantes Israelitas, que recibía fondos de las campañas de ayuda unificada que se realizaban en Argentina para asistir a los sobrevivientes del Holocausto. Tras su disolución fue reemplazado por el Comité Auxiliar que estaba liderado por el activista comunitario Max Brudner, un judío oriundo de Polonia que se había establecido en la ciudad de Asunción (JDC, 15 de octubre de 1947).

La disolución del primer comité trajo aparejados varios problemas respecto de la recepción y el financiamiento para la asistencia de los sobrevivientes del Holocausto que

llegaban al Paraguay. Sobre todo, se observa que no existió una planificación previa, sino que la estructuración del trabajo de ayuda se fue definiendo conforme la urgencia. Los sobrevivientes continuaban llegando y el presupuesto escaseaba, por lo que en julio de 1947 Max Brudner solicitaba en una carta dirigida a Lightman que el comité de Brasil dejara de enviar inmigrantes al Paraguay (JDC, 23 de julio de 1947):

Hemos sido notificados ayer por un telegrama de Brasil que viene un avión especial con 21 personas, debido a que no existe aquí nadie que quiera ocuparse de ellos, puesto que el comité que teníamos renunció a sus actividades, los inmigrantes que se encontraban a cargo de ellos han recurrido a nosotros, puesto que se encontraban desamparados y los nuevos inmigrantes no serán recibidos por nadie, nos vemos en la obligación moral de socorrer a esa gente y encargarnos de ellos. Por esta razón, ruego avisar al Joint de Brazil (sic) que no mande inmigrantes sin previo aviso (...)

Los inmigrantes declaran que el Joint del Brazil les prometió que tendrían aquí, en el Paraguay las mismas condiciones de vida que el Joint del Brazil les habría facilitado allí, exigiendo de nosotros más de lo que podemos dar produciendo escándalos. Quiero advertirle a usted, que todos los gastos están corriendo de mi caja personal porque no tenemos fondos en el comité. La Unión Hebraica y la Alianza no toma(n) parte ninguna para ayudarnos (...)

Le ruego advertir al Joint de Brazil que cuando manden inmigrantes, que sean o todos del Joint o todos del HIAS, si son del Joint que nos avisen a nosotros, y si son del [HIAS], que se avisen a estos, de esta manera nos ahorramos confusiones y gastos, puesto que el [HIAS] no toma ninguna parte a pesar de 3 empleados que tiene.

En este momento hay 40 personas que viven a nuestra cuenta y estoy esperando en forma urgente el dinero prometido, por lo tanto pedimos a Brazil que no alimenten a esas gentes con tantas ilusiones con respecto al Paraguay.

En principio, la manutención asignada a los migrantes que llegaban al Paraguay fue de quince días y para obtener financiamiento sus directivos realizaron un viaje a Buenos Aires para solicitar a las organizaciones de asistencia que colaboraran con el presupuesto. A raíz de esto en junio de 1947 Ayuda, el organismo unificado de colectas de la comunidad judía en Argentina para ayudar a los sobrevivientes, concedió el primer cheque de 4.000 pesos que estaba destinado al programa del JDC en Paraguay para los primeros quince días de manutención, mientras que a la HIAS se le brindó la suma de 1.000 para las mismas tareas (JDC, 18 de junio de 1947; 30 de junio de 1947).

Sin embargo, como puede observarse en la carta, el dinero otorgado por Ayuda tardó en llegar debido a que el JDC en Buenos Aires debía contar primero con las autorizaciones correspondientes de su oficina central en Nueva York. A raíz de los comentarios del Comité Auxiliar en Paraguay el JDC solicitó a los comités de Brasil que hasta nuevo aviso trataran de retener a los inmigrantes que tenían tránsito en ese país y que no los enviaran de momento a Paraguay (JDC, 19 de agosto de 1947).

En principio el Comité Auxiliar de Paraguay funcionaba en la oficina o en la casa de Brudner, pero el JDC ofreció que se hicieran cargo de todo el trabajo migratorio de esta organización en Paraguay, con un presupuesto asignado (JDC, 15 de octubre de 1947). Para las organizaciones estaba claro que quienes llegaban a Paraguay, en su mayoría, tenían intenciones de continuar viaje hacia otros destinos, por lo que se consideraban transmigrantes. Para evitar que los transmigrantes quedaran desamparados al llegar al lugar de destino, el JDC asignó a comités como el de Paraguay o Brasil fondos rotativos para sostener la vida de los refugiados hasta quince días después de haber llegado (JDC, 4 de septiembre de 1947).

Pollack alertaba a la oficina central del JDC sobre la situación de que los recién llegados en esos países no disponían de otra ayuda que no fuera la de las agencias de

socorro, mientras que solicitaba que se te tuviera en cuenta la posibilidad de pedir a las mismas personas que pagaban por los pasajes de sus familiares hacia Sudamérica que también costearan su manutención en Paraguay. Había casos en el que los parientes que costeaban el viaje para sus familiares refugiados se negaban a prestarles asistencia una vez que estos llegaban al lugar de destino, ya fuera Paraguay o Argentina. Pollack sugería que solamente en estos casos el JDC se hiciera cargo de la asistencia, pero para el resto, que los familiares de los migrantes tomaran a su cargo la manutención y que a la vez se avisara en las oficinas europeas del JDC antes de que los refugiados comenzaran el viaje, que la organización no se haría cargo una vez que estos llegaban a su destino final (JDC, 4 de septiembre de 1947).

En los casos de migrantes que viajaban al Paraguay a través del HIAS y cuyos familiares coordinaban el viaje en la oficina de Soprotimis en Buenos Aires, los ‘sponsors’ tenían que firmar un consentimiento que indicaba que se hacían cargo de la manutención de los refugiados una vez que llegaban a destino. Tal como indicaba Jacobo Fuerman, el presidente de Soprotimis, el “propósito al hacer firmar estos compromisos, ha sido con el solo objeto de evitar futuras reclamaciones de parte de los interesados y hacerles comprender que deben atender ellos mismos a sus parientes recién llegados y hacerse cargo del mantenimiento de los pasajeros que dependen exclusivamente de los familiares para su subsistencia” (Soprotimis, File personal #551).

Cuestión de “idiosincrasia”

Cuando un familiar se acercaba a la oficina de Soprotimis con el fin de obtener financiación en cuotas para el viaje de sus parientes, se solicitaba el respaldo de un garante y se generaba un informe sobre la situación de los ‘sponsors’ (así se denominaba al familiar que residía en Argentina, por

ejemplo, y solicitaba el viaje de un familiar). Algunos de los casos en los que los parientes no querían o no podían absorber los costos de viajes, las sociedades de residentes intervenían ante Soprotimis por sus paisanos para solventar la inmigración de los refugiados (Senkman, 2011). Como establece Mariusz Kalczewiak (2017, p. 305), incluso antes de la guerra, para muchos recién llegados estas asociaciones formaban un espacio único de familiaridad e inclusión. En la posguerra eran estas mismas organizaciones las que muchas veces recaudaban dinero o se ofrecían como garantías para que sus coterráneos pudieran inmigrar e instalarse en Argentina.

Como rezaba la memoria de Soprotimis de 1947, con “cada pedido debe ‘discutirse y regatearse’ la participación de los interesados que pretenden que sus familiares viajen por cuenta de la colectividad alegando que la Soprotimis ha sido creada con el objeto de facilitar pasajes gratuitos, etc” (Memoria Soprotimis, 1947). En algunos casos los informantes de Soprotimis veían que los interesados estaban en condiciones de pagar, aunque hay que tener en cuenta que estos informes no eran determinantes para el personal de la organización que otorgaba los pasajes. No obstante, estos regateos podían durar meses y aunque Soprotimis no solía cubrir el costo del pasaje, sí intentaban dar con familiares en Argentina que pudieran hacerlo.

Un pasaje desde Marcella a Brasil en tercera clase podía obtenerse por la suma de 155 dólares, tramitándose a través del JDC. Cuando comenzaban a sumarse gastos de traslados hacia Marsella de otras ciudades de Europa, visados, equipajes y tasas de abordaje, el precio ascendía considerablemente, multiplicando el precio del pasaje. Por lo cual llegar desde algunas ciudades de Europa al Paraguay podía terminar costando alrededor de 500 dólares (JDC, 11 de enero de 1946; 17 de noviembre de 1947).⁴

⁴ La relación de precio entre el dólar y el peso era de aproximadamente 4 a 1.

Una persona podía conseguir desde Argentina una cédula de ingreso al Paraguay para sus familiares en Europa a razón de 375 pesos (Soprotimis, Files personales #506, #521). Existían casos en los que los familiares no estaban en condiciones de pagar el viaje, por lo cual las organizaciones de socorro otorgaban los pasajes a cambio de que el refugiado se comprometiera a restituir el importe una vez que se encontrara en su país de migración, en una situación estable.

En uno de los casos administrados por Soprotimis, una persona había obtenido la llamada al Paraguay para su pariente en Europa, pero su situación económica no le permitía costear el resto del viaje, señalando a Soprotimis que además había tenido que contribuir con los costos de viajes de otros parientes. Soprotimis le contestó que en pocas ocasiones daban viajes gratuitos. La sobreviviente se había puesto en contacto con esta organización a través de la oficina de HIAS en Estocolmo, que fue la que finalmente resolvió costear una parte del pasaje, mientras que para el resto se consiguió un subsidio del gobierno sueco. La sobreviviente firmó un compromiso por el cual debía reembolsar el dinero a la HIAS en el país de destino. Sin embargo, a pesar de ingresar a la Argentina y luego de tramitar la ciudadanía a través de Soprotimis a partir de las ya mencionadas amnistías, no realizó el reembolso del dinero (Soprotimis, Files personales #506).

El JDC también financiaba los costos de viaje de la misma manera, pero en su formulario solicitaba que el importe fuera restituido a las organizaciones judías de beneficencia, sin especificar cuál. Por ello, Lightman se quejaba ya en 1949 de que a la dificultad por obtener los retornos por las financiaciones otorgadas a los refugiados, se sumaba el hecho de que cualquier contribución con una agencia benéfica judía pudiera ser tomada como un repago, sin que el dinero retornara al JDC (JDC, 11 de noviembre de 1949).

No obstante, como ya se ha mencionado anteriormente, en Argentina las medidas se iban tomando sobre el momento y cuando la situación apremiaba. La falta de una estructura visible y organizada de absorción de inmigrantes generó desconfianza por parte de Emanuel Rosen, el director de migraciones del JDC en Europa, sobre la posibilidad de asentar refugiados en Argentina a partir de la probabilidad de manejar el ingreso de 3000 sobrevivientes al Paraguay. A raíz de ello, Erico Schmoller, uno de los directivos de la AFI, le contestó que debía considerar cómo operaba “la mentalidad sudamericana” (JDC, 15 de octubre de 1947). Mientras que era difícil obtener por parte de los ‘sponsors’ el dinero para pagar los pasajes y el mantenimiento, una vez que llegaban a la Argentina sucedía lo contrario. Se encargaban de sus familiares proveyéndoles alojamiento y alimento hasta que pudieran comenzar a trabajar y mantenerse por sí solos. No obstante, las organizaciones locales de asistencia también estaban preparadas para brindar la ayuda necesaria. Ayuda, por ejemplo, había decidido dedicar cien mil pesos anuales para asistir a los recién llegados, por lo que no habría ningún peligro de que los nuevos inmigrantes se volvieran una carga para el JDC o el país, según Schmoller (Ibíd.).

En julio de ese año se había establecido un compromiso entre las organizaciones judías de beneficencias para asistir a los migrantes que llegaran al país y no tuvieran cómo solventarse. Luego de varias discusiones se determinó que Ayuda y AMIA aportarían la mayor parte del presupuesto para la asistencia de los recién llegados, mientras que Sprotimis y la AFI también contribuirían en una escala menor (Actas Sprotimis, 19 de junio de 1947; 31 de julio de 1947).

Schmoller señalaba que, dado este panorama, debía aprovecharse la posibilidad de ingreso al Paraguay para sacar a miles de sobrevivientes de Europa, ya que a raíz de la inestabilidad política de los gobiernos en Sudamérica la situación podía cambiar de un momento a otro. Finalmente,

le recordaba que los 'sponsors' en Argentina se hacían cargo inmediatamente de los pedidos para traer a sus familiares, siendo que los permisos de ingreso no se conseguían gratuitamente (Ibíd.).

Al mismo tiempo Lightman reforzaba la idea de Schmoller y sostenía que en este momento el Paraguay ofrecía las mejores perspectivas de inmigración que cualquier otro país de América Latina y que tenían que aprovechar esta situación mientras que la tuvieran disponible. Además, el mantenimiento de los inmigrantes en Paraguay ya no era una preocupación gracias a la formación del Comité Coordinador de Ayuda a las Víctimas Israelitas de la Guerra, que se encargaría de la situación de los migrantes una vez que el JDC y la HIAS descontinuaran su ayuda después de quince días de arribo (JDC, 24 de octubre de 1947).

El Comité Coordinador debía ocuparse de la situación de los migrantes hasta que decidieran dejar el Paraguay y también tenía por objeto proveer ayuda material a los inmigrantes, siempre y cuando no tuvieran familiares en Sudamérica. El director del JDC en Sudamérica, a pesar de haber sido siempre muy crítico de los manejos de la comunidad judía en Argentina, respaldó los dichos de Schmoller sobre que una vez que los refugiados llegaban al país su familia se hacía cargo de ellos y se ocupaban de su subsistencia hasta que podían mantenerse por sí mismos. Estando ya en Argentina, los casos de los inmigrantes que no tuvieran familiares debían recibir asistencia de AMIA, allí donde se determinara que no correspondiera ni a la AFI ni a Soprotimis. Ayuda colaboraba con la AMIA con un fondo que era, extraoficialmente, utilizado para este propósito. Por todo esto, sostenía que no convenía suspender la migración al Paraguay (Ibíd.).

A fines de 1947, la autoridad consular de Argentina en Amsterdam había concedido la posibilidad de viajar en tránsito a Paraguay y Bolivia, no obstante, Pollack les solicitaba que no lo hicieran y que realizaran el tránsito a través de Brasil o Uruguay, incluso si era necesario que los

migrantes tuvieran que zarpar de París. La oficina del JDC con base en Buenos Aires tenía miedo de sufrir rechazos en Argentina y que esto comprometiera toda la operación (JDC, 28 de octubre de 1947).

Dado que comenzaban a aumentar cada vez más las solicitudes de migración a Paraguay, Pollack le pidió a Brudner que solucionaran el problema del hospedaje, puesto que mantener a las personas en Brasil les estaba generando muchos costos que resultaban innecesarios. Por ello le insistía que encontrara la forma de aumentar la posibilidad de alojamiento para los migrantes que desembarcaban en Asunción (JDC, 20 de noviembre de 1947).

En una entrevista posterior realizada por Senkman (Universidad Hebrea de Jerusalén, 9 de septiembre de 1981), Brudner comentaba que como práctica se alojaba a los recién llegados en pensiones y en casas de personas que no eran judías para que pareciera que se integraban y además, en caso de problemas, estos salían en defensa de los refugiados. Según Brudner, las veces que hubo algún problema con las autoridades, se arregló todo con poco dinero.

La migración desde Europa a Paraguay se redujo por el tiempo que allí demoraban las oficinas del JDC en procesar los casos. A través del análisis de los archivos personales de Soprotimis se puede saber que el procesamiento de un caso no implicaba simplemente la compra de un pasaje, sino que las aprobaciones consulares llevaban su tiempo y, en muchos casos, por distintas cuestiones también se cancelaban las salidas de los puertos que estaban previamente destinados y debían conseguirse distintas alternativas. Había casos que tardaban más de un año en resolverse, por lo cual ante este tipo de dilaciones las visas de ingreso podían vencerse. Es por eso que Schmoller escribió a Rosen para solicitarle la posibilidad de acelerar el trámite de emigración al Paraguay, puesto que al ritmo de trabajo por parte de las oficinas europeas del JDC, los pedidos serían resueltos en un plazo de dos años, mientras que los permisos se vencían

en doce meses. De seguir así, concluía, se verían forzados a detener o reducir la toma de nuevos casos de migración en Argentina (JDC, 17 de noviembre de 1947).

No se ha hallado respuesta de Rosen en el archivo, pero en marzo de 1948 el JDC amplió la manutención de los migrantes en Paraguay de quince días a un mes, con la intención de acelerar la emigración de judíos a ese país en los siguientes meses (JDC, 24 de marzo de 1948). En este sentido comenzó a pensarse también en la forma de crear nuevos proyectos para asentar a los judíos que llegaban al Paraguay. Ello motivó la visita de Brudner a Buenos Aires, que se reunió con representantes del JDC, la HIAS y la DAIA. Brudner sostenía que la mayor parte de la migración que llegaba a Paraguay se trasladaba rápidamente hacia otros países, mientras que la intención era que al menos el diez por ciento se quedara (JDC, 14 de mayo de 1948). Para esto Lightman también intentó obtener la cooperación de la oficina central del JDC en Nueva York; sin embargo, nada de ello prosperó y pronto las facilidades para ingresar a Paraguay se restringirían (JDC, 26 de mayo de 1948). En junio de 1948 el JDC registraba 2.141 refugiados judíos en Europa que tenían visas para ingresar a Paraguay, mientras que los espacios disponibles para viajar a Sudamérica hasta julio eran tan sólo 325 (JDC, 16 de junio de 1948).

En mayo Lightman había comenzado negociaciones con la empresa Panagra para financiar viajes con el dinero disponible que se recaudaba en la AFI a través del Departamento de Migración en Cooperación con el Joint. Uno de los puntos centrales del acuerdo era que el JDC ya no tendría que tramitar más permisos de tránsito, dado que la compañía aérea podía conseguir los certificados de tránsito hacia Asunción sin necesidad de emitir visas personales, algo que la empresa ya tenía pactado con las autoridades migratorias brasileñas. Además, Panagra sería capaz de organizar vuelos directos a Asunción, lo que les ahorraría el costo de manutención de los tránsitos en Brasil. Los vuelos además podían hacerse no solamente con Panamerican

Airlines, sino con empresas como Air France, KLM y otras. Por esto el JDC obtenía el 7,5% de comisión, tal como si fuera otro operador de viajes (JDC, 5 de mayo de 1948).

En junio Rosen mismo tomó un vuelo de KLM directo de Europa a Paraguay a modo experimental (JDC, 6 de junio de 1948). Durante su estadía también recorrió varios países y dedicó varias críticas a la mayoría de los comités sudamericanos, sobre los que decía que contaban con personal poco experimentado. Surgieron también algunos incidentes con Panair, ya que había enviado en los vuelos menos pasajeros de los que el JDC le había indicado, aparentemente para evitar tener que dar explicaciones a las autoridades sobre lo que estaba sucediendo (JDC, 22 de julio de 1948).

Tras una reunión con las autoridades migratorias de Montevideo, también se comprometieron a que el comité del JDC se comenzaría a encargar de que los tránsitos a Asunción se concretaran en un futuro, algo que aparentemente no estaba ocurriendo ya que una vez que los refugiados llegaban a Uruguay no continuaban con su viaje a Paraguay. Por otro lado, Rosen destacaba que en Paraguay, mientras que la mayoría de los grupos de migrantes eran enviados por las autoridades del país al interior, puesto que la mayoría de los permisos de ingreso se emitían para agricultores (los de los judíos también), Brudner había logrado que una vez llegaran a Asunción quedaran alojados en pensiones en esa ciudad. Esto, decía Rosen, no era tan favorable cuando se veía que se aglutinaban durante el día en la única plaza de la ciudad (JDC, 22 de julio de 1948).

El Comité Auxiliar de Paraguay seguía solicitando al de Brasil la dilación de los tránsitos por no tener dónde alojar a los pasajeros o porque no disponían de presupuesto, y en varias circunstancias el mismo cónsul de Paraguay rechazaba las visas que habían sido otorgadas a los judíos.

En este mismo libro, el artículo de Emmanuel Kahan analiza a través de los testimonios de la sobreviviente Sara Rus en diferentes períodos, el derrotero de la memoria del Holocausto en Argentina. Sara ingresa a la Argentina con su

familia desde Francia y lo hace a través del Paraguay, con la ayuda del JDC. Una vez en Paraguay, Sara y su familia son alojados en los que describe como “lindos hoteles”, donde se encontraron con un tío que viajaba desde Argentina para facilitar la logística de ingreso al país. Así, cruzaron el río Paraguay sin ser detectados por los controles argentinos e ingresan por vía irregular. La presencia de actores como el JDC y la HIAS para asistir a sobrevivientes también está presente en los relatos que utiliza Malena Chinski (2017) para analizar la recepción de los sobrevivientes.

A partir de septiembre Paraguay dejaría de recibir abiertamente a inmigrantes judíos (JDC, 16 de septiembre de 1948). El acuerdo con Panair había sido formalizado, pero de todos modos no pudo ser utilizado por mucho tiempo más, ya que en octubre la misma compañía enviaba un mensaje indicando que el ingreso de judíos al Paraguay había sido suspendido (JDC, 1 de octubre de 1948).

Ese fue el fin de la vía de acceso más utilizada para que los sobrevivientes del Holocausto tuvieran una segunda oportunidad en Sudamérica. A partir de allí, comenzarían a probarse nuevas rutas de ingreso, ninguna tan efectiva como la vía paraguaya.

A modo de conclusión

Al terminar de escribir este artículo se abren muchos interrogantes, algunos de los que se espera puedan contestarse en próximos trabajos. El texto muestra a través del estudio de fuentes hasta aquí nunca utilizadas la relevancia de los actores locales en la asistencia a los sobrevivientes del Holocausto. Las campañas de socorro organizadas por la comunidad judía financiaron una buena parte de las actividades de los organismos de ayuda locales y del Paraguay. A partir de 1948, el JDC solicitó que las contribuciones a la campaña

se hicieran en efectivo y no a través de víveres y otras mercaderías, para aumentar el presupuesto de los organismos encargados de la asistencia migratoria (Raber, 2017).

Además, organizaciones como AMIA se sumaron a la tarea de asistencia, aunque no pudieran anunciarlo abiertamente, puesto que se trataba de una ayuda destinada a una población que ingresaba por vías irregulares y cuya entrada al país estaba restringida.

Las fuentes también permiten dilucidar algo desconocido hasta ahora, la conformación de un complejo entramado de mecanismos para lograr las migraciones de los sobrevivientes del Holocausto hacia la región. Se sostienen ciertas características anteriores de la migración en cadena, sobre todo en el proceso de absorción, donde son las familias y en algunos casos organizaciones como sociedades de residentes las que se encargan de la manutención de los migrantes durante el primer período. Pero se suma la intervención de nuevos actores, tanto en el plano local como en el internacional, que permitieron que la migración hacia el continente se desarrolle de manera más fluida y de forma sostenida, a pesar de las restricciones de ingreso.

Luego de 1948, cuando la migración de judíos al Paraguay se restringió nuevamente, se retomaron recursos previamente utilizados como viajes en condición de turistas hacia el Uruguay y otros destinos.

Bibliografía

- Avni, H. (2005). *Argentina y las migraciones judías. De la Inquisición a Holocausto y después*. Buenos Aires: Milá.
- Barh Shalom, T. (1971). *La Organización Soprotimis y la absorción de inmigrantes judíos en Argentina (en Hebreo)*. Instituto de Avraham Harman de Historia Judía Contemporánea.

- Bauer, Y. (1970). *Flight and Rescue: Bricah*. New York: Random House.
- Bauer, Y. (1974). *A History of the American Jewish Joint Distribution Committee 1929-1939*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Bauer, Y. (1981). *American Jewry and the Holocaust: The American Jewish Joint Distribution Committee, 1939-1945*. Detroit: Wayne State University Press.
- Bauer, Y. (1989). *Out of the Ashes*. New York: Pergamon Press.
- Beinfeld, Solon, & Bochner, Harry (Eds.). (2002). *Comprehensive Yiddish-English Dictionary*. Paris: Bibliotheque Medem.
- Bell, L. (2002). *The Jews and Perón: Communal politics and national identity in peronist Argentina, 1946- 1955* (Doctoral Thesis). The Ohio State University, Ohio.
- Cherjovsky, Iván. (2017). *Recuerdos de Moisés Ville. La colonización agrícola en la memoria colectiva judeo-argentina (1910-2010)*. UAI – Teseo.
- Chinsky, Malena (2017). *Los judíos y la recordación de la Shoá en Buenos Aires, 1942-1956*, (tesis doctoral), Universidad General Sarmiento, Buenos Aires.
- Cohen, B. (2007). *Case closed: Holocaust survivors in postwar America*. New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press.
- Cohen, G. D. (2012). *In War's Wake. Europe's Displaced Persons in the Post War Order*. New York: Oxford University Press.
- Dinnerstein, L. (1982). *America and the Survivors of the Holocaust*. New York: Columbia University Press.
- Kalczewiak, Mariusz. *Jewish Polacos, Argentina, and the Yiddishland : negotiating transnational identities, 1914-1939* (Doctoral Thesis), Tel Aviv University.
- Klich, I. (1992). Perón, Braden y el antisemitismo: Opinión pública e imagen internacional. *Ciclos, Año II, Vol. II, N° 2*.

- Levin, Y. (1988). *Situación social y representación de los inmigrantes entre dos revoluciones militares: Absorción de inmigrantes judíos a la Argentina a través de la Organización SOPROTIMIS, 1930-1943 (hebreo)*, Tesis MA inédita. Tel Aviv University.
- MacDonald S. (1964), Chain Migration Ethnic Neighborhood Formation and Social Networks, *The Milbank Memorial Fund Quarterly*, XLII, 1, pp. 82-96.
- Marder, J. (1995). The Organización Israelita Argentina: Between Perón and the Jews. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, Vol. 20, No. 39, 125-152.
- Raber, A. (2017). Beyond Borders. Argentina, the American Jewish Joint Distribution Committee and the aid to the victims of the SWW. *Contemporary Sociological Global Review*, 7.
- Rein, R. (2001). *Argentina, Israel y los Judíos*. Buenos Aires: Lumiere.
- Rein, R. (2015). *Los muchachos peronistas judíos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Senkman, L. (1992). Etnicidad e inmigración durante el primer peronismo. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, Vol. 3, N. 2.
- Senkman, L. (1993). El peronismo visto desde la legación israelí en Buenos Aires: Sus relaciones con la OIA (1949- 1954). *Judaica Latinoamericana*, II, 117-135.
- Senkman, L. (2011). Attitudes of the Jewish Community in Buenos Aires towards Holocaust Survivors. En D. Ofer, F. S. Ouzan, & J. T. Baumel-Schwartz, *Holocaust Survivors: Resettlement, Memories, Identities* (pp. 258-273). New York: Berghahn.
- Wischnitzer, M. (1956). *Visas to Freedom*. Nueva York: The World Publishing Company.

Fuentes primarias

- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945-1954, Folder Argentina, Immigration, 1946-1947, "Letter from Association Philanthropic Israelite.", 08/05/1947
- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945-1954, Folder South America, Immigration, 1946-1948, "Memorandum from J. B. Lightman to Mr. Louis Sobel" 12/02/1947
- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945-1954, Folder Argentina, Immigration, 1946-1947, "Letter from JDC Buenos Aires to JDC Paris, Re: Prospective immigrant to Argentina." 15/10/1947.
- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945-1954, Folder Paraguay, Immigration, 1946-1949, 1952, "Immigration to Paraguay" 4/4/1946.
- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945-1954, Folder Paraguay, Immigration, 1946-1949, 1952, "Letter from JDC Buenos Aires to JDC New York, Re: Immigration to Paraguay" 19/11/1946.
- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945-1954, Folder Paraguay, Immigration, 1946-1949, 1952, "Letter from AJJDC New York to AJJDC Buenos Aires, Re: Paraguay." 9/12/1946.
- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945-1954, Folder South America, Immigration, 1949-1954, "Letter from J.D.C. Buenos Aires to J.D.C. New York, Re: Repayment of Migration Expenses.", 15/11/1949.

- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945- 1954, Folder South America, Immigration, 1949-1954, "Letter from JDC Buenos Aires to JDC Paris, Re: Immigrants' Arrival in the Country of final Destination.", 04/09/1949.
- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945- 1954, Folder Paraguay, Immigration, 1946-1949, 1952, "Letter from JDC Buenos Aires to JDC New York, Re: Immigrants in Paraguay" 13/06/1947.
- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945- 1954, Folder Paraguay, Immigration, 1946-1949, 1952, "Letter from JDC Buenos Aires to JDC New York, Re: Immigrants in Paraguay" 13/06/1947.
- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945- 1954, Folder Paraguay, Immigration, 1946-1949, 1952, "Letter from JDC Buenos Aires to JDC New York, Re: 4,000 Pesos Check from "Ayuda" 18/06/1947.
- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945- 1954, Folder Paraguay, Immigration, 1946-1949, 1952, "Letter from J. B. Lightman to David Greiman", 18/06/1947.
- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945- 1954, Folder Paraguay, Immigration, 1946-1949, 1952, "Letter from B. F. Pollack to Comitê Auxiliar do Joint", 11/08/1947.
- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945- 1954, Folder South America, Immigration, 1946-1948, "Letter from J. B. Lightman, Re: Payment of Passages.", 11/01/1946.

- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945- 1954, Folder Paraguay, Immigration, 1946-1949, 1952, "Letter from Asociacion Filantropica, Erico Schmoller to AJDC Paris", 17/11/1947.
- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945- 1954, Folder Paraguay, Immigration, 1946-1949, 1952, "Letter from J. B. Lightman to Mr. Irwin Rosen", 24/10/1947.
- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945- 1954, Folder Paraguay, Immigration, 1946-1949, 1952, "Letter from JDC Buenos Aires to JDC New York, Re: Migration, Paraguay", 07/11/1947.
- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945- 1954, Folder Paraguay, Immigration, 1946-1949, 1952, "Letter from JDC Buenos Aires to JDC New York, Re: Migration, Paraguay", 13/11/1947.
- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945- 1954, Folder Paraguay, Immigration, 1946-1949, 1952, "Letter from Asociacion Filantropica, Erico Schmoller to AJDC Paris", 17/11/1947.
- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945- 1954, Folder Paraguay, Immigration, 1946-1949, 1952, "Letter from Jointfund Emigration to Jointdisco New York", 24/03/1948.
- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945- 1954, Folder Paraguay, Immigration, 1946-1949, 1952, "Reunion Especial Celebrada en la oficina Latinoamericana del AJDC el día 14 Mayo De 1948", 26/05/1948.

- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945- 1954, Folder Paraguay, Immigration, 1946-1949, 1952, "Letter from JDC Buenos Aires to JDC New York, Re: Lie Cases, Paraguay", 26/05/1948.
- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945- 1954, Folder Paraguay, Immigration, 1946-1949, 1952, "Special inter-Office Memo No. 2", 16/06/1948.
- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945- 1954, Folder Paraguay, Immigration, 1946-1949, 1952, "Incoming Cable from Jordan Jointfund Emigration to Jointdisco NYK", 22/06/1948.
- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945- 1954, Folder Paraguay, Immigration, 1946-1949, 1952, "Translation Letter from Panair in Brazil S. A to the American Jewish Joint Distribution Committee", 01/10/1948.
- JDC Archives, Records of the New York office of the American Jewish Joint Distribution Committee 1945- 1954, Folder Paraguay, Immigration, 1946-1949, 1952, "Letter from JDC Buenos Aires to Mr. Emanuel Rosen", 16/09/1948.
- Soprotimis, Boletín Informativo (1947). Fundación IWO, Buenos Aires.
- Soprotimis, Boletín Informativo (1944). Fundación IWO, Buenos Aires.
- Soprotimis, [Actas] (1948).The Central Archives for the History of the Jewish People (CAHJP), Jerusalem University.
- Soprotimis. Files Personales, AR SP /506. The Central Archives for the History of the Jewish People (CAHJP), Jerusalem University.

Soprotimis. Files Personales, AR SP /551. The Central Archives for the History of the Jewish People (CAHJP), Jerusalem University.

Soprotimis. Files Personales, AR SP /521. The Central Archives for the History of the Jewish People (CAHJP), Jerusalem University.

Entrevistas

Entrevista a Zelig Weisfeld, (1983), Oral History Division of the Avraham Harman Institute of Contemporary Jewry at the Hebrew University.

Entrevista a Max Brudner (1981), Oral History Division of the Avraham Harman Institute of Contemporary Jewry at the Hebrew University.

Réquiem para un viernes a la noche de Germán Rozenmacher

Dramaturgia judeo-argentina en el Teatro IFT

PAULA ANSALDO

Réquiem para un viernes a la noche de Germán Rozenmacher es quizás el texto dramático más difundido de la dramaturgia judeo-argentina. Estrenada en 1964, fue la primera obra del autor, quien a partir del éxito de las representaciones adquirió un gran reconocimiento como dramaturgo dentro del campo teatral de la época. Se trató, a su vez, de un estreno de gran importancia en la historia del Teatro IFT (*Idisher Folks Teater* – Teatro Popular Judío), la principal compañía teatral judía del período, que desde hacía algunos años había empezado a realizar sus espectáculos en castellano, abandonando progresivamente el uso del ídish.

Rozenmacher había nacido en Buenos Aires en 1936 en una familia de judíos inmigrantes provenientes de Rusia. Comenzó trabajando como periodista en diversos diarios y revistas y en 1962 publicó su primer libro de cuentos *Cabecita negra*, por el cual recibió numerosos premios. Como dramaturgo escribió también la obra *El avión negro* junto a Ricardo Talesnik, Roberto “Tito” Cossa y Carlos Somigliana, una adaptación teatral de *El lazarillo de Tormes* (también estrenada por el IFT), y la obra *Simón Brumelstein, el caballero de indias*, donde

profundiza en los conflictos planteados en su primer trabajo, la cual fue estrenada póstumamente luego de su trágica muerte en 1971 a la edad de 35 años¹.

Este trabajo se propone analizar la obra teatral de Rozenmacher no solamente en términos poéticos (como ya se ha hecho en investigaciones previas), sino posicionándola en el contexto de la institución en la que se presentó. Consideramos que su estreno da cuenta de un cambio de orientación en los objetivos de los miembros del IFT, quienes para la década del 60 buscaba lograr una mayor llegada a los espectadores de la nueva generación, así como al público no judío. En este sentido, este trabajo busca ser una contribución tanto para la historia del teatro judío en Argentina, como para el análisis de los textos de dramaturgos judeo-argentinos, mediante una perspectiva que permita pensar la obra dramática de estos autores en su contexto de producción y de recepción.

Rozenmacher en el Teatro IFT

El IFT se funda en 1932 con el nombre de IDRAMST (*Idische Dramatische Stude* – Estudio Dramático Judío) con un doble objetivo: por un lado, poner en escena obras teatrales que respondieran a las necesidades de una audiencia popular; por el otro, elevar el nivel del teatro judío de Buenos Aires. Buscaban así renovar en primer lugar las temáticas y los repertorios imperantes en los escenarios judíos porteños, con el fin de presentar obras que brindaran un contenido social. Los integrantes del IFT concebían al teatro como una herramienta para movilizar las conciencias de los

¹ Debido a esto y en homenaje a su memoria, el Centro Cultural Rojas (UBA) instituyó en 1999 el premio Germán Rozenmacher de Nueva Dramaturgia destinado a dramaturgos jóvenes de hasta 35 años.

espectadores, tal como lo proponía Romain Rolland², guiados por la frase de I.L. Peretz (grabada luego en una de las paredes del edificio del IFT) que sostenía que el teatro era *a shul far dervaksene*, una “escuela para adultos”. En este sentido eran, y seguirán siendo, un teatro político. En segundo lugar, pretendían modernizar el teatro judío de Buenos Aires mediante puestas en escena de alto valor artístico. Y desde este punto de vista, eran también un teatro de arte que perseguía una renovación del lenguaje escénico.

Si bien es posible pensar que en sus primeros tiempos la institución se constituyó como un teatro de colectividad -en tanto que las actividades se desarrollaban completamente en ídish, y estaban orientadas a un público netamente judío que podía comprender el idioma en el que se realizaban las representaciones-, a medida que pasaron los años y el Movimiento de teatro independiente creció en magnitud y fuerza, fue apareciendo un cada vez más grande deseo de integración por parte del IFT, que progresivamente comenzó a incluirse como parte constitutiva de un fenómeno mayor. Es así que para 1955 el teatro formaba parte ya de la FATI (Federación Argentina de Teatros Independientes, creada en 1946), cuyo propósito era nuclear a los diferentes grupos teatrales y de esta forma, impulsar una mayor unidad al interior del Movimiento de teatro independiente³.

Este proceso contribuyó, entre otros factores, a la decisión del teatro de comenzar en 1957 a realizar sus obras en español en detrimento del ídish, paso que marcó su definitiva integración en el teatro nacional⁴. De esta forma, con el pasaje al castellano, el IFT eliminó la barrera

² Ver: Rolland, Romain. 1953. *El teatro del pueblo. Ensayo de Estética de un Teatro Nuevo*, Buenos Aires: Editorial Quetzal.

³ Para ampliar esta problemática ver: Ansaldo, Paula. 2018. “Teatro popular, teatro judío, teatro independiente: una aproximación al *Idisher Folks Teater* (IFT)”, *Culturales*, Vol. 6, México D.F.

⁴ El pasaje al castellano respondió también a razones políticas que por motivos de espacio no desarrollaremos en este trabajo, tales como: las presiones del Partido Comunista Argentino para “acriollarse”, y la campaña del ICUF

idiomática que lo separaba del resto de los teatros independientes, permitiendo así que nuevos espectadores judíos y no-judíos pudieran asistir a sus representaciones, ampliando la composición de su público, y contribuyendo así en mayor medida al objetivo político común a los teatros agrupados en la FATI.

A partir de ese momento, el IFT comenzó progresivamente a incluir una serie de nuevos objetivos en sus comunicados y publicaciones, que no estaban presentes en años anteriores. En el Boletín por el XXV Aniversario del teatro, por ejemplo, sostenían que el IFT debía “contribuir al florecimiento de la cultura nacional”. En esta misma línea, en el programa del Fin de temporada 1959 señalaban que el IFT tenía el propósito de llegar “a las capas más amplias del pueblo argentino, al que tan ligado está la colectividad judía”. En un informe de la Comisión Directiva de 1961 sostenían que “si en un comienzo el IFT sirvió los intereses solo de la colectividad judía, las condiciones objetivas hacen que pueda participar en el plano de la cultura y el arte nacionales con el sello distintivo que lo debe caracterizar” y se definían a sí mismos como una institución que representaba “la confluencia de los mejor de la cultura universal, judía y nacional”⁵. Aparecía entonces un nuevo interés por brindar un repertorio cuyas temáticas fueran actuales y pudieran interpelar al público argentino, otorgándole preferencia a las obras de temática nacional de actualidad. Pero a su vez, se mantenía el interés por brindar espectáculos que de alguna manera reflejaran su especificidad como teatro judeo-progresista, abriendo así la experiencia y la cultura judía a la sociedad argentina en su totalidad.

(*Idisher Cultur Farband*-Federación Cultural Judía), institución de la que el IFT formaba parte, para minimizar el uso del ídish en beneficio del castellano, y llegar así a un sector más amplio de la sociedad.

⁵ Todos los documentos citados se encuentran en el *Archivo Teatro IFT* en el Centro de Documentación y Biblioteca “Pinie Katz” (CeDoB “Pinie Katz”).

En el contexto de esta nueva etapa, se estrena *Réquiem para un viernes a la noche*, una obra que se ajustaba perfectamente a los nuevos criterios de selección del repertorio, y que satisfacía algunos de los más importantes objetivos que habían llevado al IFT a comenzar a representar sus obras en castellano. Rozenmacher era un autor joven que le daba voz a las preocupaciones de la nueva generación, a las que por ese entonces el IFT buscaba con tanto esfuerzo alcanzar. Por si esto fuera poco, se trataba de una obra de temática judía, con personajes judíos, pero escrita en castellano por un autor judeo-argentino. Estos atributos eran destacados en prácticamente todas las publicaciones del IFT en las cuales se presentaba el espectáculo. No sólo caracterizaban a Rozenmacher como un autor nuevo, joven y judeo-argentino, sino que enfatizaban que se trataba de una obra de temática judía, cuyo problema concernía tanto a los jóvenes como a los adultos. De esta forma, *Réquiem* funcionaba como una plataforma para acercarse a un público más amplio y variado, despertando el interés de una audiencia joven, pero sin descuidar por ello a la masa de espectadores habituales del teatro.

Esta búsqueda por ampliar la base del público arrojó resultados contundentes: según señalan las críticas de la época⁶, solo en las primeras semanas asistieron a las representaciones más de diez mil espectadores (una cifra récord para el teatro), entre los que se encontraban en gran medida jóvenes y/o espectadores no judíos. En una entrevista de 1964 uno de los dirigentes del Teatro IFT afirmaba que *Réquiem para un viernes a la noche* era la pieza “que alcanzó mayor éxito de público en la trayectoria del IFT” y la que “más altas recaudaciones logró en la sala” (*Clarín*, 27 de agosto de 1964: 7). Estrenada el 21 de mayo de 1964, permaneció tres temporadas en cartel con un gran éxito de público y crítica. Llegó a realizar siete funciones semanales,

⁶ Las críticas de la obra pueden encontrarse en el archivo del Instituto Nacional de Estudios Teatrales (INET).

con triple función los sábados, se presentó en Uruguay y realizó una gira por las provincias, con representaciones en Córdoba, Mendoza y San Juan.

La obra contó con dirección de Yirair Mossian y fue protagonizada por José María Gutiérrez (Sholem) como actor invitado, junto a los actores estables del elenco del IFT: Ignacio Finder (Max), Marta Gam (Leie) y Héctor Saleme (David). El trabajo con directores y actores invitados se había convertido en una práctica habitual en el IFT ya desde 1953 con la partida de David Licht (quien había sido el director artístico estable del teatro por más de quince años), pero como hemos señalado el intercambio con artistas provenientes de otros teatros independientes se había profundizado especialmente a partir del paso al castellano. La elección de José María Gutiérrez -una figura de primera línea en el teatro y en la televisión argentina- para encarnar el personaje de Sholem, el judío tradicionalista, iba en línea con la voluntad del IFT de universalizar la experiencia judía. Esta elección parecía decir que no era necesario que una obra de este tipo fuese representada por actores judíos, o en una lengua judía, para resultar veraz. Por el contrario, se postulaba la posibilidad de que la obra ganara en profundidad y alcance si se enfatizaba su carácter universal y humano tal como señalaba el propio Gutiérrez en una entrevista para la revista judeo-progresista *Renovación*: “aunque el personaje es típicamente judío y la temática también, trascienden el ámbito en que viven, pues las mismas vivencias, características psicológicas y proyecciones sociales, podrían darse en un personaje similar no judío” (G.V., 1964: 7). En este mismo sentido, el director Yirair Mossian -quien ya había trabajado con el elenco del IFT en dos anteriores ocasiones: *La familia Kubich* y *Bertoldo en la corte*, ambas estrenadas en 1961- entendía a la obra como “un testimonio veraz de su época” (*Renovación*, 2 de mayo de 1964: 11), puesto que consideraba que la temática trascendía lo netamente judío, ya que los conflictos generacionales no eran privativos de una colectividad en particular, sino

una marca de época en la sociedad argentina. El propio Mossian presentaba en ese mismo momento junto con el Teatro de Jóvenes en el Teatro Río Bamba, otra obra de un autor novel que compartía problemáticas similares a las que planteaba la obra de Rozenmacher: *Nuestro fin de semana* de Roberto “Tito” Cossa. En este sentido, la obra de Rozenmacher se unía a la de otros dramaturgos del período que abordaban en sus textos la crisis de la institución familiar, la dificultad de comunicación entre los padres y los hijos, y las formas contrapuestas de ver la vida de los jóvenes y los adultos, con la particularidad de que, en este caso, sucedía al interior de una familia judía. Durante este período, el teatro cumplía entonces una función crítica del orden social al cuestionar “los límites de una sociabilidad destructiva e invitar implícitamente al advenimiento de un cambio” (Dubatti, 2012: 159).

La importancia dada al papel que jugaban los teatros independientes al poner en escena obras de autores argentinos jóvenes, se destaca tanto en el programa de mano como en diversas publicaciones del IFT, donde se postula como un deber el ayudar a los nuevos dramaturgos a abrirse paso y dar lugar así al surgimiento de nuevas voces que pudieran hacer eco de su tiempo. Este compromiso con una nueva dramaturgia argentina, posicionaba al IFT en la misma línea que sus compañeros de los teatros de Buenos Aires, y funcionaba para la institución como una instancia más de legitimación al interior del Movimiento de Teatros Independientes. Esto puede verse a partir de los reconocimientos que recibe la obra, por ejemplo, el premio otorgado por la *Revista Teatro XX*, dirigida por Kive Staiff, donde se distinguen tanto a Cossa como a Rozenmacher, y se los presenta como los nuevos valores aparecidos en la escena nacional.

La obra: entre la tradición y la integración

Réquiem para un viernes a la noche se centra en el conflicto de David y su padre, Sholem Abramson, quien oficia de cantor en la sinagoga y pretende que su hijo siga sus pasos honrando la tradición familiar. Pero a pesar de poseer una bella voz, David desea en cambio ser escritor y por si esto fuera poco, se ha enamorado de María, una muchacha no-judía, y quiere casarse con ella. El argumento es en cierta medida autobiográfico: sólo unos días antes del estreno, Rozenmacher se había casado con Amelia “Chana” Figueiredo, a quien está dedicada la obra y al igual que el de su personaje, su padre oficiaba de cantor en la sinagoga. En este sentido, partir de su propia situación era para él un modo de creación, ya que sostenía: “mi única manera de realizarme es entrar en diálogo con una serie de realidades que identifico como mías y trabajar como escritor a partir de ellas” (cit. en Piglia, 1975: 2), puesto que “la autobiografía es la única manera de comenzar a abrir nuestra realidad, de ir probando hasta ver a dónde se llega” (Rozenmacher, 2013: 883).

Por medio de su propia historia entonces, el autor hacía eco de una realidad y una problemática propia de su generación, al presentar dos maneras contrapuestas de ser judío y argentino, instalando así la pregunta sobre cómo conciliar el antes y el ahora, el aquí y el allá, lo propio y lo ajeno. Este conflicto se amplificaba a partir de la estructura propuesta por la obra, que condensaba el desarrollo en solo algunas horas (la noche del viernes) y mediante pocos personajes (únicamente cuatro). Se trataba en este sentido de una obra de teatro de cámara, a la manera de la *Kammerspiele* popularizado por el director alemán Max Reinhardt⁷, donde se reduce el ámbito espacial y se circunscribe estrechamente

⁷ Para más información sobre la poética de Max Reinhardt ver: Esslin, Martin. 1977. “High Priest of Theatricality”, *The Drama Review: TDR*, N° 2, Vol. 21, pp. 3-24.

el tiempo de la acción, lo que enfatiza el carácter íntimo de la representación y provoca una mayor intensidad de los conflictos dramáticos.

Las tensiones entre el pasado y el presente, y la búsqueda de intimidad con el público, aparecen en la pieza a partir de diferentes procedimientos. En primer lugar, la obra comienza con la figura del tío Max, el hermano de Sholem, que si bien es también cantante, no oficia en la sinagoga sino en el teatro. Se trata de un personaje que vive de sus glorias pasadas cuando era un afamado actor de la escena idish, “el rey de la opereta judía”. El ambiente que rodea a este personaje se describe en las didascalias como un espacio de nostalgia y anhelo por un pasado que ya no existe: suena “música de *vieja* opereta judía”, “baila al *viejo* estilo”, “todo él es un esfuerzo sobrehumano de no envejecer” (Rozenmacher, 2013: 271) y su primer parlamento interpela a los espectadores preguntándoles si alguien lo reconoce, si hay algún *viejo* en la sala. Todo nos indica que se trata de un personaje que no pertenece al presente de la representación, sino que proviene de otro tiempo, del tiempo de lo que ya es *viejo*. No es casual entonces que sea él, el encargado de presentar la historia de la familia Abramson, brindándole un marco e imponiendo así el tono de lo que se desplegará a continuación. De esta forma, por medio de un procedimiento metateatral, Max representa una escena frente al público, que es a la vez real y ficcional, de manera tal que toda la obra aparece como su relato.

A pesar de que tradicionalmente se incluye la obra de Rozenmacher como parte del realismo crítico característico de los dramaturgos de la Generación del 60⁸, la obertura de la pieza utiliza un mecanismo frontal que rompe con la ilusión realista, al colocar un personaje que se dirige a los espectadores rompiendo la cuarta pared, y estableciendo un juego con el límite entre la realidad y la ficción.

⁸ Entre los que se encuentran, entre otros, los dramaturgos: Roberto “Tito” Cossa, Ricardo Halac, Carlos Somigliana y Ricardo Monti.

Consideramos que este procedimiento cumple la función de crear una suerte de complicidad con el espectador, invitándolo a sentirse parte del mundo reflejado por la obra, y de proyectar al interior del mundo ficcional su propia realidad. Esto se debe a que en la concepción teatral de Rozenmacher “ir al teatro es verse (...) el teatro es una ceremonia, porque todos juntos estamos oficiando un ritual. Ritual cuyo objetivo es descubrirnos a nosotros mismos: ese es el sentido del teatro” (en Herzcovich, 1971: 15). Por medio del personaje de Max entonces, el autor invitaba al público a animarse a verse a sí mismo, a reconocerse. Este objetivo coincidía con la función que los integrantes del IFT le otorgaban al teatro, ya que como hemos visto, no lo concebían como un mero entretenimiento que le permitiera al espectador evadirse de sus preocupaciones, sino al contrario, como un modo de enfrentarse con ellas, movilizándolo y desafiando las concepciones establecidas. Así lo señalaba el programa de mano que invitaba al reestreno de la obra con la frase: “vuelve a la escena que la consagró en la temporada 1964 para hacer impacto en su conciencia”⁹.

El espacio en el que se desarrolla la acción es el comedor de la casa de los Abramson, descrito en las didascalias con la misma atmósfera decadente y melancólica del comienzo: “El clima de todo es abrumador, sofocante, hermético, infinitamente triste y pobre” (Rozenmacher, 2013: 9). Al igual que sus habitantes, la casa se ha quedado estancada en un tiempo que ya se fue, que se alimenta del recuerdo. Por medio de una suerte de procedimiento expresionista¹⁰, el departamento enuncia el sentir de la familia que se aferra a un pasado de mayor alegría, frente a un presente que aparece como desolador. El recuerdo de la gran familia Abramson de Capule (el pueblo de Rusia en el que vivieron

⁹ El programa de mano puede encontrarse en el Archivo del Teatro IFT en la Fundación IWO - Instituto Judío de Investigaciones.

¹⁰ El expresionismo es una poética teatral que trabaja con la objetivación escénica de la visión subjetiva, produciendo un movimiento que va del interior del sujeto al exterior del objeto (Dubatti, 2009).

antes de venir a la Argentina), compensa la incertidumbre del presente en el cual Sholem ya no es el prestigioso cantor de antaño y donde todos los días teme por la pérdida de su fuente de trabajo y orgullo. Frente a esto, ha depositado todas las esperanzas en su único hijo David, quien constantemente frustra sus expectativas al no comportarse como se espera de él. La obra transcurre en su totalidad el día viernes, en la cena de la noche de *Shabat*, a la cual David no ha llegado. Su presencia ausente en el ritual del viernes tiñe toda la primera escena, en tanto se convierte en una metáfora de su rechazo a cumplir con el mandato familiar y ser de esa forma, un continuador de la tradición judía: “LEIE: ¿David? Debe estar por llegar. (...) Tengo miedo, Max. No sé qué hacer. (...) ¿Y si no viene? ¿Y si tampoco hoy viene?”.

El clima trágico está planteado así desde el comienzo, en tanto David no llega, y a los ojos de su padre esto lo convierte en un traidor y un renegado. Su deseo de casarse con una no judía es en este sentido, simplemente la última de sus decisiones que atenta contra el mandato familiar, pero esta vez de manera tan profunda y radical que no podrá más que llevar a la ruptura definitiva. De esta forma, como señala Senkman, “la pareja formada por David y María sólo es el detonante del verdadero conflicto de esta obra teatral: aquel que enfrenta dos maneras diferentes de concebir y asumir la identidad judía” (1983: 304). Por esta razón, gran parte de la obra es un largo *agón* entre padre e hijo, un gran encuentro personal donde ambos personajes se dicen uno al otro las verdades que por largo tiempo han estado callando. Los argumentos que esgrime Sholem para rechazar de manera total el comportamiento del hijo van desde lo colectivo a lo particular, desde el Holocausto y las persecuciones hasta la preocupación por el futuro de David y por su propia reputación al interior de la comunidad, que su hijo manchará al casarse con una no judía. Para Sholem ser judío es respetar las leyes, cumplir con la tradición y continuar la larga cadena de generaciones, honrado la memoria de aquellos que fueron perseguidos:

SHOLEM: ¡Pero hay cosas que no se deben hacer, David! ¡No se pueden hacer, yo nunca las hice yo nunca escuché que las hicieran! Nos persiguen, así es, siempre fue así. ¿Y qué otro orgullo nos queda que seguir siendo lo que somos?

De esta forma, ser un buen judío es continuar el legado de los antepasados, aprendiendo también de sus errores, mientras que David “traiciona la memoria de aquellos que no pudieron optar (...) no tiene derecho a olvidar siglos de Abramson” (Sosnowski, 1977: 99). Para Sholem la herencia es irrenunciable y define una manera de entender ‘lo que somos’ que pasa de generación en generación como algo dado. Para David en cambio, la identidad es fruto de redefiniciones y transformaciones, donde el ser judío es un elemento más que se transforma y se enriquece en el contacto con otros. Casarse con una no judía es entonces, una manera más de ser parte del país en el que nació y que siente suyo, pero sin dejar por ello de reconocerse como judío. A Sholem en cambio, su judaísmo lo define de manera absoluta y divide al mundo entre un nosotros y un ellos. Para él ser judío es seguir los principios que marca la tradición y no hacerlo no es una alternativa posible, por lo que convierte automáticamente a quien lo hace en un *goy*, un no-judío, un otro que forma parte de un “ellos” que se opone a un “nosotros”: “SHOLEM: ¡Es un antisemita! Es más que eso. Para mí es un traidor. Es un hijo que traicionó a su padre (...) Tenemos un goy. ¡Peor que un goy! ¡Un enemigo en la casa!”

La culpa del hijo es entonces no querer ser como su padre, ser diferente, pero sobre todo es pretender que su diferencia sea aceptada, ya que uno de los puntos fundamentales de la pieza es que David en todo momento espera la reconciliación con sus padres. Su intención no es de ninguna manera cortar completamente el cordón umbilical que lo ata a la casa familiar, sino lograr el respeto por su individualidad y sus deseos. Como señala el dramaturgo Jorge Goldenberg, detrás de las palabras de David “se agita la desesperada demanda de un lugar capaz de contener

simultánea y armónicamente la nostalgia y el proyecto, la serenidad y la aventura, la norma y su transgresión. La demanda de un lugar imposible, imposible para cualquier judío o no” (1990: 46). La obra es en este sentido trágica en un sentido universal, ya que señala la incapacidad de las diferentes generaciones para entenderse y aceptarse el uno al otro. Ni el padre ni el hijo pueden cambiar su posición porque lo que está en juego es aquello que los define más profundamente en su identidad y los hace ser quiénes son. De esta forma, la ruptura con el orden familiar no se presenta como inevitable para todo aquel que aspira a una mayor integración, sino como una respuesta hacia la intransigencia de Sholem para aceptar los deseos y necesidades de la nueva generación de judíos nacidos en Argentina y los cambios que la colectividad atraviesa frente a un nuevo contexto. Así, al mostrar un personaje que se rebelaba contra el mandato paterno, la obra cuestionaba la imposición de una definición dada del ser judío y de cómo vivir acorde a ello. El protagonista de Rozenmacher, al igual que su autor, buscaba encontrar nuevas maneras para conciliar y redefinir la propia identidad, en tanto judío y argentino.

Esta búsqueda estaba a tono con las preocupaciones del IFT quien, a partir del paso al castellano enfrentaba un proceso de redefinición de su identidad como institución. La obra funcionaba entonces como una suerte de legitimación de la transformación identitaria que había atravesado el teatro, la cual quedaba claramente evidenciada en el programa de mano que sostenía que: “Rozenmacher siente en sí la vocación del ser nacional. El teatro IFT considera esta búsqueda, este aproximamiento una confirmación de su propia función”. Como hemos señalado, cultivar una vocación nacional, hablar a todo el pueblo argentino y no únicamente al público judío se configuraba en esos años como uno de los principales objetivos del IFT. Por esta razón, destacar en el programa de mano la capacidad de Rozenmacher para “incorporarse en nuestra realidad argentina, para arraigarse

en ella, para complejizarla con su particularidad”, era también poner en palabras y hacer explícita una vez más, la nueva orientación que estaba tomando el teatro.

De esta forma, se buscaba compartir y abrir la experiencia judía al mundo no judío, con el castellano como principal herramienta. Esta intención puede verse también en la incorporación de un glosario de términos en ídish en el programa de mano, que traducía al español el significado de todas las palabras que se utilizaban en la obra, con el objetivo de facilitar la comprensión del público que no conocía el ídish. El mismo título de la obra utilizaba la palabra “réquiem” por sobre la palabra *kadish* para referirse a la oración de duelo, ya que se apuntaba a un público que no necesariamente comprendía el concepto en hebreo, como se encarga de puntualizar el personaje de Max: “¿A que no saben qué quiere decir “kadish”? ¡Qué van a saber! Es un réquiem, una oración para los difuntos”. Lo mismo sucedía con el sintagma “viernes a la noche” que reemplazaba la palabra hebrea *shabat*, no tan conocida por los espectadores no judíos, ni por la juventud judía secularizada. Y por si eso no fuera suficiente, el programa de mano incluía una cita de Mendele Moijer Sfórim¹¹ que explicaba la importancia del sábado para la cultura judía, de manera que todos pudieran comprenderla.

El objetivo de abrir el mundo judío al no-judío poniendo el eje en sus componentes universales, explica también la voluntad de Rozenmacher de desplegar procedimientos teatrales claros, tales como por ejemplo la elección de los nombres de los personajes que encarnan posiciones concretas: la muchacha no judía se llama María, y no aparece jamás en escena. La ausencia de María en el escenario aleja a la obra del tópico de la pareja imposible, y de la matriz romántica donde el eje está puesto en el triunfo del amor por sobre las oposiciones familiares. Es por esta razón que nada se dice respecto a ella, más allá de aquello que genera

¹¹ Escritor judío, considerado el iniciador de la literatura ídish moderna.

el conflicto dramático: su no pertenencia a la colectividad, claramente evidenciada por su nombre. El padre y el hijo, en cambio, tienen nombres que los identifican fácilmente como judíos, ya que se trata de nombres bíblicos que los ligan a la tradición. Incluso su apellido Abramson, significa “hijo de Abraham”, el primer patriarca hebreo. De esta manera, los nombres que portan los personajes los marcan y condicionan, obligándolos a hacerse cargo de un pasado compartido, con el cual cada uno de ellos se relaciona de maneras contrapuestas que terminan por enfrentarlos. Estos diferentes posicionamientos frente a lo judío, también son representados en la obra por medio de procedimientos muy concretos y explícitos, por ejemplo, a partir de la relación que establecen los personajes con los objetos escénicos, y por medio de la música. Como señala el personaje de Max en el prólogo, los Abramson son una familia de cantores y tanto él como Sholem entonan durante la obra diferentes canciones: melodías rituales en hebreo en el caso del padre y canciones folclóricas en ídish (*Varshe Mains, A ídishe mame*) en el caso del tío, ligándose cada uno a su manera con el pasado y la tradición compartida. David en cambio, a pesar de que se señala que tiene una buena voz, no canta en ningún momento de la pieza, puesto que “ha olvidado las antiguas canciones, las religiosas y las tradicionales; y únicamente, como un muchacho porteño, silba” (Trastoy; Zayas de Lima, 2006: 160). Así, por medio de sus acciones escénicas, David hace explícita su transgresión al mandato familiar: silba, se sienta en la silla de su padre cuando éste no está subvirtiendo la norma del respeto a los padres, y se rehúsa a usar el *talit* y las filacterias¹² que su padre quiere colocarle para el rito de *shabat*, arrojándolos lejos de sí con violencia, y expresando así de manera contundente y visual su rechazo por las creencias familiares.

¹² El *talit* y las filacterias (en hebreo *tefilin*) son elementos litúrgicos que en la religión judía se utilizan en el momento del rezo.

En este sentido, poner en escena la obra de Rozenmacher se vinculaba también con otra serie de cambios que atravesaba el teatro. El conflicto generacional del que habla la obra, duplicaba y daba cuerpo a las tensiones que se estaban desarrollando al interior de la institución, donde se había producido un recambio generacional, en tanto una nueva camada de actores y directores jóvenes -tales como Manolo Iedvabni y Jaime Kogan- se habían incorporado de manera muy activa al elenco artístico, y tenían cada vez más peso dentro del teatro. Según el testimonio de los integrantes del IFT, la decisión misma de montar *Réquiem para un viernes a la noche* no había estado exenta de conflictos al interior de la institución, y habían sido justamente los miembros jóvenes de la Comisión Artística los que habían impulsado la aceptación de la obra para ser representada por el elenco del IFT. No resulta casual entonces que una de las publicidades pusiera el acento en esta temática usando como subtítulo para uno de los volantes de la obra la pregunta: “¿Qué ocurre entre dos generaciones con 30 años de diferencia?”. Esta incomodidad y hastío con lo heredado que llevaban a una necesidad imperiosa de producir una transformación, aparecían claramente en el discurso de David que funcionaba como un alter ego del autor y por extensión, de su generación:

DAVID: No, papá, no me entendés... Pero ¿es que no ves cómo me ahogo aquí dentro? ¿Qué se guarda en esta casa? ¿Qué querés de mí? Entro aquí y me siento en otro mundo. Entro aquí y me siento a mitad de camino de todo, no soy nada, no soy nadie. ¡Estoy cansado de hablar mitad en ídish y mitad en castellano! ¡Estoy cansado de vivir en el pasado, estoy cansado de ser un extranjero! (...) ¿Qué querés que le haga si soy distinto a vos? ¿Te creés que no me duele?

Sin embargo, uno de los aspectos más singulares de la obra de Rozenmacher es justamente su voluntad de escapar a las dicotomías y maniqueísmos, logrando representar a sus personajes con compasión y benevolencia. Como

explicitaba el programa de mano: “Rozenmacher se acerca con dolorida ternura y comprensión a esos seres que se han visto desarraigados violentamente, cortadas sus raíces de cuajo por la persecución y la intolerancia”. No hay entonces juicio de valor hacia el personaje de Sholem quien, a pesar de haber decretado la muerte de su hijo, no puede dejar de mostrarle su cariño de padre, aconsejándole en el final que se lleve la bufanda. La obra refleja entonces posiciones contrapuestas, pero no formula una tesis ni propone una solución posible para el conflicto. Esta fue una de las razones por las cuales el espectáculo recibió críticas desde ambos frentes de la colectividad judía en el momento de su estreno: mientras que desde la derecha se la acusaba de hacer propaganda por los matrimonios mixtos y la asimilación, desde la izquierda se le reclamaba que el personaje de David careciera de argumentos sólidos, que tratara con demasiada ternura a su padre y que el autor no arribara en el final a ninguna solución.

Pero si bien se trata de una obra que propone más preguntas que respuestas, consideramos que como gesto artístico realiza una propuesta que intenta conciliar el presente y el pasado, y lograr un equilibrio entre la tradición y la integración. Esta búsqueda se encuentra por sobre todo encarnada en el personaje de Max Abramson quien es el encargado de llevar adelante el prólogo de la obra, que funciona como marco para la historia de la familia. En este sentido, se encuentra ya en un espacio y un tiempo liminal: se mueve entre el pasado relatado y el presente de la representación; entre la sala del teatro IFT y el espacio ficcional de la casa de los Abramson. Intermedia también entre Sholem y David, ya que es quien persiste en el intento de razonar con el padre para que comprenda la postura del hijo. A su vez, a pesar de no haber nacido en Argentina, él también está aporteñado: habla en lunfardo y come “pastasciutta” en la Caverna Di Nápoli. Pero además de su funcionalidad narrativa, el personaje de Max es también el representante del teatro judío en ídish:

LEIE: (...) usted, Max, ¿es uno de esos galanes de 50 años que se ponen faja para esconder la panza! Uno de esos eternos galanes de 50 años, con peluca, que todavía hacen “Romeo y Julieta en Besorobie” ahí en ese teatro que se cae de *viejo*, ahí, en el Soleil.

Los teatros en ídish como el Soleil, habían tenido un gran éxito en Buenos Aires entre las décadas del 30 y el 50, pero para los años 60 se encontraban ya en una fuerte crisis que tan solo unos años después, llevaría al cierre de la mayoría de las salas teatrales que representaban espectáculos en ídish. El contraste entre el esplendor del teatro ídish de antaño y su presente, es expresado por el personaje de Max:

MAX: ¿No me reconocen? Yo soy... el Gran Max Abramson, el rey de la opereta judía. (...) ¡Yo tenía el mundo en las manos! Hacíamos dos funciones por día. ¡Era la locura! (*Pausa*). Después actuamos para las butacas cada vez más vacías. (*Se encoge de hombros*). Y ahora... me cerraron el teatro. (...) ¿Saben lo que pasa? ¡Se me muere el público! De a uno a uno se me van muriendo, como los suscriptores del diario ídish.

En este sentido, la obra encerraba una reflexión meta-teatral: no solo mostraba el devenir de los judíos en la Argentina, sino también el de sus expresiones culturales y artísticas. De esta forma, el réquiem funcionaba como una oración de duelo por una forma de vida que se estaba dejando atrás, a la vez que como un *kadish* por una forma teatral en desaparición.

Palabras finales

La obra de Rozenmacher expresaba así las transformaciones que se habían producido y se estaban profundizando cada vez más en la comunidad judía de Buenos Aires, a la

vez que proponía una nueva dramaturgia judeo-argentina que, en castellano y con un lenguaje teatral moderno, pudiera hacer dialogar los dos tiempos.

Esta voluntad queda en evidencia en la conformación del personaje de Max, quien no solamente encarna a un viejo actor del Soleil, sino que oficia como intermediario entre la historia de los Abramson y el público del Teatro IFT. Al repositionarse como personaje en un nuevo teatro, postula que lejos de estar caduco o destinado irremediablemente a la desaparición, todavía es capaz de tener una funcionalidad en un nuevo espacio en el cual, a partir de una nueva dramaturgia, puede officiar de intermediario entre los dos mundos. De esta forma, a pesar del tono melancólico y la tristeza presente en el texto, la propia puesta en escena de la obra por el elenco del IFT, da cuenta de la posibilidad de una síntesis y constituye una apuesta por el surgimiento de un nuevo lenguaje, de una nueva manera de presentar en escena la experiencia judía.

Es por esta razón que la melodía final entonada por Max en el borde del escenario, no es un réquiem sino una “dulcísima canción de cuna” en ídish, en el idioma en el que el personaje de Sholem sostiene que está “lo mejor de nosotros mismos”. Si la obra elige terminar su réquiem con una canción en ídish, es porque entonces algo de ese mundo aún pervive, y los espectadores del IFT han de llevarse una vez más, al terminar la función, los sonidos del ídish en su memoria. Como señalaba Zakin, el presidente del IFT en 1964: “Los que no sienten nada al oír esas palabras, seguro no sienten que, a pesar de las diferencias entre esas dos generaciones judías de la Argentina, hay un futuro, una continuidad que solo se corta por el pase del ídish al castellano, pero que en el fondo se mantiene por principios fundamentales” (1964: 9).

De esta forma, la puesta en escena de la obra de Rozenmacher parecía sostener que el paso al castellano del Teatro IFT, no implicaba necesariamente perder el componente judío, ni asimilarse completamente dejando de lado todo

aquello que los singularizaba como comunidad al interior del campo teatral argentino. Por el contrario, constituía una manera de tender puentes que les permitieran hacer dialogar lo específicamente judío con lo universal, yendo de lo particular a lo general. Como sostenía el propio Rozenmacher, el desafío se convertía entonces “en lograr ese momento delicadísimo en el cual hablar de uno, es hablar de todos” (1964: 7).

Bibliografía

- Ansaldo, Paula. 2018. “Teatro popular, teatro judío, teatro independiente: una aproximación al Idisher Folks Theater (IFT)”, *Culturales*, Vol. 6, México D.F.
- . 2015. “Rozenmacher, Goldenberg y Diamant: la problemática del inmigrante en tres dramaturgos judeo-argentinos”, *Cuadernos Judaicos*, N° 32, Santiago de Chile, pp. 1-13.
- Dubatti, Jorge. 2013. *Cien años de teatro argentino: del Centenario a nuestros días*. Buenos Aires: Biblos.
- . 2009. *Concepciones de teatro: Poéticas abstractas y bases epistemológicas*. Buenos Aires: Colihue.
- Esslin, Martin. 1977. “High Priest of Theatricality”, *The Drama Review: TDR*, N° 2, Vol. 21, pp. 3-24.
- Foster, David William. 1992. “Germán Rozenmacher: escribiendo la experiencia contemporánea judía en Argentina”. En Pellettieri (comp.), *Teatro y teatristas*. Buenos Aires: Galerna.
- G.V. 1964. “Réquiem para un viernes a la noche. Habla para *Renovación* el protagonista de la obra”, *Renovación*, Año I, N° 7, p. 8.
- Goldenberg, Jorge. 1990. “Germán Rozemacher”, en Finzi, Patricia; Eliahu Toker; Marcos Faerman (eds.), *El imaginario judío en la literatura de América Latina: visión y realidad*, Buenos Aires: Schalom.

- Halac, Ricardo. 1971. "El teatro de German Rozenmacher y la tensión entre el judaísmo y la revolución", *Los Libros*, N° 23, Año III, pp. 24-25.
- Herzovich, Mauricio. 1971. "El último reportaje", *Clarín*, 19 de julio, Buenos Aires, p. 15.
- Lotersztain, Israel. 2014. *La religión judeo-comunista en los tiempos de la URSS. La prensa del ICUF en Argentina entre 1946 y 1957*. Tesis de doctorado inédita.
- Piglia, Ricardo. 1975. "Germán Rozenmacher: el eco de su voz", *El Cronista Cultural*, N° 16, pp. 1-3.
- Rolland, Romain. 1953. *El teatro del pueblo. Ensayo de Estética de un Teatro Nuevo*, Buenos Aires: Editorial Quetzal.
- Rozenmacher, Germán. 2013. *Obras Completas*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- . 1964. "Diálogo a tres voces a la búsqueda de la realidad perdida", *Teatro XX*, N° 2, Año I, p. 7.
- Senkman, Leonardo. 1983. *La identidad judía en la literatura argentina*. Buenos Aires: Pardés.
- Sosnowski, Saúl. 1977. "Germán Rozenmacher: tradiciones, rupturas y desencuentros", *Revista de crítica literaria latinoamericana*, N° 6, Año III, Lima, pp. 93-110.
- . 1987. *La orilla inminente: escritores judíos argentinos*. Buenos Aires: Legasa.
- Trastoy, Beatriz; Zayas de Lima, Perla. 2006. *Lenguajes escénicos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Visacovsky, Nerina. 2016. *Argentinos, judíos y camaradas: tras la utopía socialista*. Buenos Aires: Biblos.
- Zakin, Moisés. 1964. "Por qué me gusta la obra *Réquiem para un viernes a la noche*", *Revista Renovación*, Año I, N° 11.
- Zayas de Lima, Perla. 2001. *Cultura judía, teatro nacional*. Buenos Aires: Nueva Generación.

Fuentes citadas

Boletín *Número especial dedicado al XXV Aniversario del IFT*, 1957, Centro Documental y Biblioteca Pinie Katz.

Programa *Fin de temporada 1959*, Centro Documental y Biblioteca Pinie Katz.

Documento *Informe de la Comisión Directiva 1961*, Centro Documental y Biblioteca Pinie Katz.

Programa de mano *Réquiem para un viernes a la noche*, 1964, Archivo Fundación IWO – Instituto Judío de Investigaciones.

Volante *Réquiem para un viernes a la noche*, 1965, Centro de Documentación de Teatro y Danza (CTBA).

Los gauchos judíos

Un film en la historia (reciente)

DÉBORA GALIA KANTOR

Como detallo en los párrafos introductorios de este trabajo, y en el marco de mi investigación doctoral, el análisis de algunos aspectos esta película y la indagación sobre su contexto de producción buscan complejizar el abordaje de la representación de lo judío en el cine. Para esto he trabajado sobre un periodo histórico –la década de los 70 en Argentina– y un campo –la representación cinematográfica– de particular interés para los Estudios Judíos contemporáneos, buscando no trazar una relación “explicativa” entre uno y otro, sino volviendo sobre el film como un objeto a investigar en su carácter múltiple, rizomático.

En las últimas dos décadas, la proliferación de films de “temática judía” y su rápida y global circulación¹ han puesto a la representación de lo judío en el cine argentino en un lugar de recurrente interés, llamando la atención de una variedad de investigadoras e investigadores, como Mirna Vohnsen, Tzvi Tal, Carolina Rocha, Tamara Falicov, Ilana Dann Luna y otras-otros. En esta misma línea, desde una perspectiva más amplia y como fenómeno generalizado en América Latina, la representación de lo judío en el cine se ha posicionado como un espacio de indagación legítimo para

¹ Es importante llamar la atención, tal como señalan Nadia Lie (2017) y Gonzalo Aguilar (2006), acerca de que el cine producido a partir de la década de los 90 (el *Nuevo Cine Argentino* en este caso) en América Latina debe ser pensado con relación a la “movilidad” de sus condiciones de producción y financiamiento.

abordar aspectos vinculados fundamentalmente al *presente* de la vida judía latinoamericana, como vemos en publicaciones recientes como *Evolving images: Jewish Latin American Cinema* (2017), compilado por Nora Glickman y Ariana Huberman, y en el dossier de la revista *Post Script*, compilado por Patricia Nuriel y Luca Barattoni, sobre “identidades judías en el cine latinoamericano”.

Esta tendencia, que organiza un corpus diverso en torno a un eje *temático*, converge con un creciente protagonismo de abordajes analíticos dedicados específicamente a lo visual y la visualidad, en un clima cultural e investigativo que ha sido caracterizado de modo muy general como *pictorial turn*. Este contexto resulta a su vez auspicioso para indagar en el problema de la representación y de las *imágenes* de lo judío en otros períodos históricos, desde una nueva perspectiva.

El estudio de la convulsionada década de 1970, específicamente, ha cobrado renovada importancia para los Estudios Judíos en la Argentina² por tratarse de un período que, a raíz del proceso histórico al que dio comienzo la derogación de las leyes de Obediencia debida y Punto final en 2003 y la posterior reapertura de los juicios a las Juntas Militares –con el simultáneo desarrollo de políticas de memoria, verdad y justicia desde el Estado– ha provocado un masivo interés tanto en el campo académico, como en la producción artística (la realización de documentales y ficciones en torno a esa década ha sido uno de los aspectos más recurrentes en la cinematografía argentina reciente). Además, desde luego, también ha suscitado un amplio, tenso y perdurable debate en la esfera pública con relación a su sentido, protagonistas y resonancias en el presente.

² En los últimos años, en lo que refiere a los Estudios Judíos en particular, este período ha sido investigado extensamente por Emmanuel Kahan, Laura Schenker y Adrián Krupnik, entre otras-otros.

En este artículo nos proponemos abordar una película –*Los gauchos judíos* (1975) de Juan José Jusid– que tanto desde el punto de vista de su carácter de superproducción –con un numeroso y renombrado elenco y enorme presupuesto– y su destacable éxito de taquilla y circulación internacional, como de las fuertes tensiones de las que fue objeto y su ubicación en la cinematografía nacional (un raro pliegue en el cine gauchesco e historicista de las décadas de los 60 y 70), se nos presenta como un territorio significativo para explorar nuevas dimensiones en torno a la representación de lo judío en el cine argentino.

En este sentido, si bien encontramos una diversidad de figuras emergentes en la cinematografía argentina desde por lo menos la década del 30 (*Riachuelo*, Luis José Moglia Barth, 1934), se trata de la primera exploración ficcional de lo judío en su dimensión colectiva, tanto en materia de pluralidad de sujetos, como de la construcción de un espacio que les es propio, ubicación en una temporalidad concreta y vinculación con una serie de prácticas específicas, tanto heredadas como adquiridas en el proceso de integración a la nación argentina. A su vez, la centralidad que adquirió el antisemitismo como problema político en este periodo de fuerte radicalización de la violencia política (la producción, el rodaje y el estreno del film sucedieron entre noviembre de 1974 y mayo de 1975) es, en la misma línea, un elemento crucial para volver nuestra mirada sobre esta película.

En las siguientes páginas buscaremos indagar en los distintos factores que complicaron su realización y tuvieron efectos tanto sobre su trayectoria, como sobre el modo en que definió una forma de representación, a través de tres estrategias analíticas. En primer lugar, ubicaremos a *Los gauchos judíos* en la filmografía argentina del periodo, presentando los distintos elementos que dieron forma y perfilaron un cine que puso a la historia nacional y la literatura gauchesca en un lugar central, con una notable plasticidad narrativa y formal (del *Martín Fierro* de Torre Nilsson, estrenado en 1968, a *Los hijos de Fierro*, de Fernando Solanas, de

1975). En segundo lugar, revisaremos la extensa cobertura en medios gráficos masivos y en revistas de espectáculos que la película tuvo desde el anuncio del comienzo de su rodaje, en noviembre de 1974. La cobertura fue muy extensa: hemos podido recabar³ 110 notas dedicadas a la película desde una multiplicidad de enfoques⁴. Finalmente, abordaremos el problema de la representación de “lo judío”, atendiendo a las fuertes resonancias del contexto de producción; en este sentido, consideramos con Sander Gilman (1991) que investigar la figura de *lo judío* en la diáspora implica indagar tanto el estatus *como* su representación.

Cine, literatura, historia: la invención de un pasado entre el Centenario y los pogroms

Un punto de partida importante para volver sobre este film radica en el modo en que trama una relación entre cine, literatura e historia (principalmente nacional). Esta relación, que organiza una temporalidad compleja, podría pensarse como una *memoria multidireccional*, para retomar el concepto de Michael Rothberg (2009); es decir, una articulación de materiales “prestados” o “adaptados” que, valiéndose del

3 El relevamiento realizado se circunscribe a los archivos de la Biblioteca de la Escuela Nacional de Experimentación y Realización Cinematográfica (ENERC) y el material reunido por el acervo del Museo del Cine Pablo Ducrós Hicken.

4 Por un lado, críticas cinematográficas, noticias sobre eventos relacionados con el film y su estreno en medios masivos como *Crónica*, *La Nación*, *Clarín*, *La Opinión*, *La Prensa*, *La Razón* (junto con otras publicaciones periódicas de menor centralidad y tirada como *La Calle*, *7 Días*, *Mayoría* y *Última hora*); por otro, detallados artículos acerca de su diseño de vestuario, actores y perspectiva del director, en revistas “de espectáculos” como *Antena*, *Radiolandia*, *Espectáculo* y *Gente*. Además, es de especial relevancia señalar el hallazgo de un artículo de octubre de 1974 de *La voz de la tormenta* -una publicación de baja periodicidad (lo indica el hecho de que se trata del sexto número de su segundo año de publicación)- titulado “Ojo con el cine”, que advierte acerca de la realización de la película desde una perspectiva manifiestamente anti-semita.

carácter anacrónico de la memoria como fuerza creativa que permite construir mundos inéditos, cifra el acceso al presente (la representación es representación del presente) en una diversidad de remisiones.

Uno de los hilos de la temporalidad compleja que atravesó a esta película se ubica en el periodo que abre el golpe de Estado de 1966. En el campo cinematográfico específicamente, uno de los acontecimientos más significativos fue la promulgación de la ley 18.019, del 24 de diciembre de 1968, con la que se creó el Ente de Calificación Cinematográfica. Como parte de la política del presidente de facto Juan Carlos Onganía, el Ente emprendió su cruzada de orientación “occidental y cristiana” no solo a través de la calificación de los films, sino también atribuyéndose el derecho a revisar previamente los guiones nacionales. Con esto se convirtió en “una suerte de co-guionista, que imponía cambios, cortes y puntos de vista” (Aguilar, 2000: 471). Entre las diversas áreas sobre las que operó la censura del Ente se encontraban el sexo, el crimen y la defensa de la familia y del orden establecido, detallando una serie de recomendaciones dirigidas a prohibir escenas o películas que “nieguen el deber de defender a la Patria y el derecho de sus autoridades a exigirlo” y las que “comprometan la seguridad nacional, afecten las relaciones con países amigos o lesionen el interés de las instituciones fundamentales del Estado”. En esta misma línea, como señala Ana Laura Lusnich (2000: 411), las leyes de fomento industrial y apoyo económico a la actividad cinematográfica 17.741, de mayo de 1968 y 20.170, de marzo de 1973 incluyeron cláusulas que beneficiaban, frente a otros géneros y temas, la producción y circulación de películas consideradas de “interés especial”.

De este modo, la creación del Ente tuvo una multiplicidad de efectos en el cine producido en los años venideros, ya sea en términos de censura explícita –recortes y prohibiciones de diverso tipo– como de “censura implícita”, como propone Fernando Ramírez Llorens (2016) es decir, del fomento de determinados usos del cine orientados a la

promoción de una serie de valores y prácticas sociales -que soslayaban otros y que, además, por supuesto, no necesariamente se traducían en transposiciones lineales-. Ciertamente, uno de los efectos de la intervención del Ente más destacables en este sentido se vincula a la centralidad atribuida a la reflexión sobre de la identidad nacional a través de la temática recurrente de las ficciones históricas.

El vasto universo de ficciones históricas producidas en el periodo tuvo como una de sus variantes más significativas a los films que se proponían evocar el pasado criollo, recuperando obras literarias cruciales para la imaginación nacional y poniendo el foco en las grandes figuras populares: el *Martín Fierro* (1968) de Leopoldo Torre Nilsson es el punto de partida de este recorrido en el que encontramos una multiplicidad de abordajes estético-políticos, cuyas secuelas en el cine de los años posteriores, sugiere Gonzalo Aguilar, habría que contabilizar, en el contexto del apogeo del folklore, “en una combinación inédita de medios masivos, política vernácula y nacionalismo generalizado (Aguilar, 2000: 524)” que dio lugar a obras tan diversas como *Don Segundo Sombra* (1969), de Manuel Antín; *Juan Moreira* (1973), de Leonardo Favio; *La vuelta de Martín Fierro* (1974) de Enrique Dawi; *Yo maté a Facundo* (1975), de Hugo del Carril; y *Los hijos de Fierro* (1975), de Fernando Solanas, entre otras. Esta última articularía epopeya criollista⁵ con urgencia política, burocratización sindical y terror represivo, cristalizando las tensiones entre política, violencia y nación que se radicalizaron con el fallecimiento de Juan Domingo Perón (en junio de 1974) y exponiendo con escalofriante nitidez la forma que asumía (y seguiría asumiendo) el accionar represivo. Terminada en 1975 pero con estreno en 1984, esta, la última película del *Grupo Cine Liberación*,

⁵ Aquí nos referimos a la interpretación que Leopoldo Lugones propone en *El payador* (1916) acerca del *Martín Fierro* (1872) de José Hernández como texto fundacional que *inventa* una historia, un linaje, un pasado para la lengua y la cultura argentinas, como señala Edgardo Dobry en el prólogo de la edición de Eudeba de 2012.

llevó al paroxismo el cruce entre identidad nacional y violencia política⁶ y esto sucedió exactamente en el mismo periodo en que se daba estreno a *Los gauchos judíos*.

En este sentido, y con Leopoldo Torre Nilsson como uno de sus productores, no es extraño que, como parte de esta constelación de ficciones históricas y, particularmente, de aquellas que buscaban el fundamento de lo nacional en lo *criollo*, fuese ese el espacio (rural) y el tiempo (el siglo XIX) donde emplazar una representación posible y deseable de *lo judío* como elemento también articulable en el relato nacional, en un periodo histórico en el que la misma legitimidad del campo cinematográfico, como fuente de incalculable desconfianza para el poder, estaba siendo apuntalada a través de la legislación que mencionábamos y posteriormente por la intervención del censor Miguel Paulino Tato.

A su vez, el hecho de que, como señala Aguilar (2000), el *Martín Fierro* de Torre Nilsson se enmarcase en la tradición *lugoniana* y que esta interpretación del pasado criollo fuese la que primó en el cine de la época y que tuvo la recepción favorable del público, abre una trama subterránea de correspondencias que deja ver otro hilo de sentido para la comprensión del film de Jusid: *Los gauchos judíos*, la obra homónima de Alberto Gerchunoff, publicada al calor de las celebraciones de 1910, interpela de un modo particular el campo cinematográfico de mediados de los setenta. Y esto porque además de ser uno de sus padrinos literarios y protagonista de la escena literaria porteña de la época, fue Lugones, como señala Mónica Szurmuk (2010), quien invitó a Gerchunoff a publicar la obra en un libro celebratorio del Centenario de la Revolución de Mayo.

El film es una adaptación libre de la obra homónima, 24 relatos breves publicados entre 1906 y 1910 en entregas en la edición dominical del diario *La Nación*, con motivo del

⁶ De acuerdo con Aguilar (2000), las dos claves de lectura del cine de la época fueron el cine de identidad y la violencia política.

Centenario de la Revolución de Mayo⁷, que luego fueron publicados como libro en 1910 en la ciudad de La Plata, por sugerencia de Lugones. Como señala Szurmuk (2010), fue a través de *Los gauchos judíos*, que los no-judíos pudieron reconocer la presencia judía en Argentina y considerarla parte de las ideas políticas del Centenario de la Revolución de Mayo: allí se expresó la voluntad de Gerchunoff por fomentar la integración de los inmigrantes judíos a la identidad argentina, haciéndolos parte del relato nacional.

Tenemos, entonces, una obra literaria que encontraba un contexto de (re)aparición favorable en el complejo entramado político-cultural de la Argentina de la década de 1970: el film no entraba en contradicción con las exigencias patrióticas que emanaban de las instituciones políticas y resonaba sobre las temáticas más recurrentes en la cinematografía y atractivas para el público general, en un contexto marcado por la hegemonía cultural del nacionalismo.

Adicionalmente, como encontramos en diversas crónicas del periodo⁸, el film resonó con frecuencia por sus zonas de contacto con el taquillero musical de Norman Jewison, *El violinista en el tejado* (1971). Además del uso que se le dio en artículos periodísticos, (la comparación facilitaba la interpretación del pliegue “judío” en este contexto

⁷ Subrayando su armonía con el clima cultural del Centenario, es importante señalar que, a pesar de contar con palabras en idish y hebreo y de ser una versión en la que Gerchunoff “explica, pero traduce poco” (Szurmuk; 2018: 105), el libro se transformó en *best seller*. En este mismo sentido, aunque se perfilase como un importante promotor de la cultura idish en Argentina y en América Latina –no solo tradujo obras del idish al español sino que sus obras *Los amores de Baruj Spinoza* y *Los gauchos judíos* fueron también traducidas al idish– sus obras no se enmarcaron en el canon de la literatura idishista. Gerchunoff, por el contrario, como propone Szurmuk, aspiraba a tender un puente entre la cultura judía y la argentina e hispánica y buscó hacerlo rescatando el pasado de los judíos en la península ibérica, erigiéndose como continuador de una tradición de escritura judía en español que había estado acallada desde la expulsión de los judíos de España, en 1492. De este modo, en lugar inaugurar una tradición Gerchunoff la retomaría después de cuatrocientos años, dando a los judíos un pasado español.

⁸ Es el caso, por ejemplo, de una extensa nota dedicada a la película en la revista Antena titulada “El violinista en el jacarandá”.

de producción cinematográfica y daba sentido a diversos aspectos del film, como sus pasajes coreográficos), la posible relación -en ocasiones admitida por el propio Jusid y en otras fuertemente rechazada- permite dar cuenta de su simultánea coexistencia con otro pasado (otro linaje, otra historia, otra herencia cultural, otros territorios) que tenía pregnancia en ese periodo, no solo para el público argentino, sino para una audiencia internacional que los productores también buscaron.

Cualquier cosa menos subversiva: los gauchos judíos entre lo nacional y lo extranjero

Uno de los rasgos más notables de esta película radica no solo en sus dimensiones presupuestarias, su atractivo elenco, su proyección internacional, su éxito de taquilla, o en el hecho de que se trate del primer film argentino en portar la palabra “judío” en su título – adjetivando a la distante “gaucho”-, sino más bien en el hecho de que todos estos aspectos y los variados incidentes (incendio de la escenografía, amenazas para prevenir su estreno, hechos de violencia durante su estreno y recorte de once minutos por el Ente de calificación -es decir, censura-) que acompañaron el derrotero de la película tuvieron amplia resonancia pública y, por lo tanto, cobertura mediática.

Es evidente que el clima de creciente violencia que pobló la política argentina durante su rodaje y estreno (y que, por supuesto, había comenzado con anterioridad y se extremaría en lo sucesivo) se filtraba en todas las dimensiones de la vida nacional. Sin embargo, lo que aquí interesa es abordar la enorme visibilidad que adquirió el film en el universo mediático como problema de *visibilidad*, es decir, como espacio de resonancia para la irrupción de una particular imagen de *lo judío*.

La película entonces se emplaza en el periodo posterior al fallecimiento de Juan Domingo Perón y los primeros avatares del gobierno de Isabel Perón, cuando las tensiones que habitaban el movimiento justicialista (que ya durante el gobierno de Perón se habían vuelto irreconciliables), donde convivían la “Tendencia Revolucionaria” –conformada por los sectores juveniles radicalizados de la JP, organizaciones armadas, el ala combativa del sindicalismo, intelectuales y diversas fuerzas provenientes de la izquierda– y la derecha –integrada por la rama sindical mayoritaria y sectores políticos peronistas tradicionales, incluyendo algunos de extrema derecha, nacionalistas y anticomunistas ligados a las fuerzas de seguridad (Franco, 2011: 5)- habían ya ingresado plenamente en fase represiva⁹, dando todo rigor a la política de “depuración” del movimiento, tal como señala Marina Franco (2011), y desplazando a los sectores de la izquierda peronista –y no peronista– al lugar del “enemigo interno”.

A su vez, el rebrote de antisemitismo que se registraba desde la década de los 60, iniciado con el secuestro del criminal de guerra nazi Adolf Eichmann, tomaba nueva forma en la década posterior y se complejizaba a partir del resquebrajamiento de la solidaridad con el Estado de Israel, producto de la “Guerra de los Seis Días” (1967) y la “Guerra de Yom Kipur” (1973) (Kahan, 2015), generando, como propone Senkman (1987), un clima favorable¹⁰ al uso

⁹ El comienzo de la “depuración” oficial del movimiento peronista tiene por fecha de origen el 1° de octubre de 1973, cuando se dio a conocer el documento firmado por Juan Domingo Perón (el Documento Reservado del Consejo Superior Peronista) en el que se reclamaba “coherencia ideológica” y denunciaba la existencia de “una escalada de agresiones al Movimiento Nacional Peronista que han venido cumpliendo los grupos marxistas, terroristas y subversivos en forma sistemática y que importa una verdadera guerra desencadenada contra nuestra organización y nuestros dirigentes” (Franco, 2011: 9).

¹⁰ De acuerdo a Senkman, el clima ideológico tercermundista que abrevó el justicialismo, como la nueva política internacional argentina hacia los países no alineados en 1973, ayudarían a explicar ciertos factores externos que posibilitaron la acogida positiva de algunos núcleos y mitos del prejuicio

del antisionismo y el antisemitismo¹¹ en la lucha política. Las consideraciones acerca de la “conspiración sinárquica” que circularon en las publicaciones periódicas de la derecha peronista¹² y que asociaban a los sectores de la militancia juvenil de izquierda del movimiento peronista a “los componentes del poder sinárquico” y los caracterizaban como una “infiltración marxista”, como señala Besoky (2016), resultan muy elocuentes en este sentido.

En simultáneo y de diverso modo estas tensiones fueron permeando en el interior de las comunidades judías, donde los clivajes generacionales se reflejaban en nuevas disputas entre sionismo y socialismo (y entre sionismo socialista y socialismo), a lo que se sumaba la compleja trama política en la que se veía inserta la dirigencia comunitaria –entre la política nacional y las resonancias de la política internacional (es decir, lo que acontecía en Medio Oriente)–, como ha investigado extensamente Emmanuel Kahan (2014).

Todo esto perfilaba una serie de problemáticas y formas de intervención que dejan ver la centralidad que asumía el problema de la definición de los límites de lo *nacional* en la trama política, donde el estatus de los argentinos judíos en tanto que *argentinos* estaba sujeto a permanentes fricciones. Así, pues, en este apartado exploraremos una serie de acontecimientos ocurridos

antisemita (*Sinarquía, Plan Andinia*), que prendieron en las filas del peronismo aunque algunos de ellos provinieran del arsenal ideológico del campo antiperonista y aunque Perón condenase esas injurias (Senkman, 1987: 116).

- 11 Trabajamos este concepto retomando la perspectiva de Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* (1987), en tanto consideramos que se corresponde con una ideología política –y en este sentido secular– originada en el siglo XIX y no con otras configuraciones, por ejemplo, religiosas del odio hacia los judíos. Para un análisis de los orígenes del mito del complot judío en la Argentina referimos a la investigación de Daniel Lvovich: *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina* (2003).
- 12 Para un análisis del antisemitismo en las publicaciones periódicas de las organizaciones de la derecha peronista sugerimos la lectura de *En la patria de Perón ni judío ni masón. Aproximaciones a la cultura política de la derecha peronista en la década del 70* (2016), de Juan Luis Besoky.

—y de gran trascendencia en el universo mediático— en torno a *Los gauchos judíos*, entre noviembre de 1974 y mayo de 1975, que dan cuenta de estas tensiones.

En un artículo titulado “*El libro será imagen: Jusid y Los gauchos judíos de Gerchunoff*”, el diario *La Calle* de Concepción del Uruguay anunciaba el 3 de noviembre que la productora *Films Cuatro*, recientemente formada por Juan José Jusid, Leopoldo Torre Nilsson y los hermanos Mario y Norberto Kaminsky (productores musicales y fundadores de la consagrada discográfica Megafón), comenzaría en pocas semanas a rodar *Los gauchos judíos* en exteriores de Campo de Mayo. El anuncio del comienzo de rodaje se hizo en un local céntrico de la Ciudad de Buenos Aires, ante la presencia de destacadas figuras del medio artístico y una gran cantidad de periodistas. Unos días antes, el 29 de octubre, un artículo de *Crónica* titulado “*Fiel relato filmico de la colonización*”, que informaba acerca del inminente comienzo de los ensayos, definía la adaptación de Jusid como el “fiel testimonio de un pasaje de la historia nacional”. Este tipo de caracterizaciones, que asociaban tanto a la obra de Gerchunoff con relación al film, como a la futura película a “lo nacional” se destaca como el elemento fundamental que organizó su cobertura mediática desde el anuncio de su rodaje en adelante.

En este sentido podemos subrayar, por ejemplo, la gran repercusión que tuvo el incendio provocado intencionalmente a pocos días de comenzado el rodaje en Campo de Mayo en los medios gráficos más importantes del país, como *Clarín*, *Crónica*, *La Nación* y *La Opinión*, además de medios especializados como la revista *Antena*, que a pocos días de sucedido el incendio publicaría una entrevista a Jusid titulada “*¿La intolerancia racial agrade a cine argentino? Donde hubo fuego películas quedan*”.

La nota comienza trazando paralelismos entre el clima de tensión existente en las Alturas del Golán¹³, la recuperación de los restos de Eva Duarte de Perón¹⁴ y el incendio del decorado de la película. La interpretación de *Antena* proponía que los motivos del incidente podían hallarse en el “odio antisemita”. A continuación comienza la entrevista a Jusid bajo el subtítulo “Jusid no está cabrero” (juego de palabras que refiere a su ópera prima *Tute cabrero*, de 1968). En la entrevista el director dice estar tranquilo y seguro de que lo que sucedió no se repetirá:

Desde el punto de vista político, social, religioso, es una película inocente, sin violencia ni sectarismo. La censura aprobó el libro, el Ejército nos permitió filmar en Campo de Mayo y la obra es un clásico de nuestra literatura. ¿Viste “Verano del 42”? Bueno, tiene el aire de esa película, porque es la crónica de una adolescencia vivida en una colonia de gringos, en Entre Ríos, hacia 1890. Además, la novela de Gerchunoff es cualquier cosa menos subversiva. Yo diría que la obra y el autor pertenecen a la cultura llamada oficial.

La caracterización que propone Jusid –inocente, sin violencia ni sectarismo, aprobada por la censura y acompañada por el Ejército, cualquier cosa menos subversiva y, en suma, parte de la cultura oficial–, da cuenta de la enorme presión que ejercía el contexto político-cultural e institucional que acompañaba la realización del film sobre sus posibilidades enunciativas: la película debía alinearse sin vacilación al discurso oficial. El director menciona, además, que el guion había sido aprobado por la censura cuando

13 Nos referimos a la “Guerra de Yom Kipur”, enfrentamiento bélico en el que Israel se enfrentó a una coalición de países árabes durante el mes de octubre de 1973.

14 El cuerpo embalsamado de Eva Perón fue secuestrado por la autodenominada “Revolución Libertadora” en 1955 y enterrado clandestinamente en Milán, Italia. En 1971 el cuerpo fue devuelto a J.D. Perón en Puerta de Hierro y retornaría a la Argentina en noviembre de 1974 para ser enterrado en la quinta presidencial de Olivos.

Bordo estaba a cargo (la situación cambiaría al momento del estreno, cuando la censura pasaría a manos del más célebre censor de la historia del cine argentino, Miguel Paulino Tato, que asumió este cargo en agosto de 1974 [Peña, 2011: 181]) y que el proyecto había sido recibido entonces con gran simpatía, porque *“Casi por primera vez se trata en nuestro cine el tema de la colonización y del inmigrante, que tanto tienen que ver con la historia y el desarrollo del país”*.

Estas tensiones que se fueron cristalizando alrededor del rodaje del film reaparecieron al momento de su estreno. La *première* mundial de la película se realizó en el cine Tres de Febrero de Paraná, el 22 de abril de 1975. Según señala una nota del diario *La Opinión* del 24 de ese mes, al estreno asistieron el gobernador de la provincia de Entre Ríos –Enrique Tomás Cresto–, algunos de los más renombrados actores de la película y Ana María y Blanca Gerchunoff, las hijas del escritor. En la cena posterior a la proyección estuvieron presentes el ministro de Economía de la provincia –Gerónimo Alberto Cerini–, en representación del gobernador, el doctor Nehemías Resnizky –presidente de la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas (DAIA) – y Samuel Aizicovich, el titular de la DAIA de Paraná, además de Jusid.

Durante la cena, según trascendió en una nota de *La Razón*, también del 24 de abril, el ministro Cerini destacaría, en relación a la película, la imperiosa necesidad de ratificar *“hoy más que nunca, la vigencia del legado del Teniente General Perón, cuando señalaba la necesidad de unir a todos los argentinos, con ese concepto que debe inspirarnos permanentemente a todos: para un argentino no hay nada mejor que otro argentino”*. La nota reproduce luego la intervención de Resnizky, que además de celebrar el estreno de la película en Paraná recordó la participación de los colonos judíos en el nacimiento del cooperativismo en la Argentina y, tras repasar algunos pasajes de la obra de Gerchunoff, dijo que:

..la evocación de las realizaciones y los logros de los pioneros judíos de Argentina fortalece y retempla nuestro espíritu para resistir sin desalientos el creciente avance de núcleos digitados desde el exterior, que instrumentan un crudo racismo de génesis extraargentina en un intento global de envenenamiento del alma nacional. Con técnicas modernas, utilizando los medios masivos de comunicación y abusando de los fueros diplomáticos se procura trasladar problemas extraños al país inyectando la prédica antisemita con el pretexto gastado del antisionismo, para dividir la familia argentina. Lo decimos con serena energía para que el gobierno y los partidos populares adviertan a tiempo los peligros de esta escalada antinacional y adopten los recaudos pertinentes...

Al inquietante clima que acompañó esta primera proyección le seguiría un frustrado intento de preestreno en el Cineclub Núcleo¹⁵ y un muy complicado estreno en la sala Broadway, doce días después, el 22 de mayo de 1975. En una nota de *La Opinión* del 24 del mismo mes, que se ocupa centralmente de la censura de la película, se reconstruyen los incidentes provocados con bombas incendiarias el día del estreno. De acuerdo a este medio, los hechos comenzaron con una falsa advertencia anónima sobre la colocación de una bomba en la sala, seguida de un principio de incendio provocado por un grupo de personas que ingresaron en la sala, rompieron las puertas de vidrio y algunas butacas y arrojaron bombas incendiarias. Esto no impidió que, luego de ser arrestados los responsables del hecho y ordenada la sala, los numerosos espectadores que aguardaban afuera del cine pudiesen finalmente ingresar a ver la proyección.

A partir de allí la película tendría un derrotero plagado de complicaciones, pero también exitoso: los productores dispusieron de 40 millones de pesos “viejos” para el custodio de las salas durante los primeros días de estreno;

¹⁵ Como señala un artículo de *La Opinión* del 14 de mayo de 1975, por amenazas recibidas por sus productores y a falta de garantías de seguridad de parte de la policía, el director decidió cancelar la proyección.

el primer fin de semana la película se proyectó en 35 salas entre la Ciudad y Gran Buenos Aires, alcanzando los 185.000 espectadores. De acuerdo al artículo de *La Opinión* del 28 de mayo, esta habría sido la cifra más alta de espectadores en el fin de semana de estreno de una película nacional desde *Boquitas pintadas* (película de Torre Nilsson de 1974, producida también por *Films Cuatro*). La película volvió a proyectarse en salas durante noviembre, como señala *Antena* en un comentario del 11 de noviembre de 1975, donde se anuncia también su estreno en Estados Unidos para enero de 1976.

Otro aspecto que se destaca en la cobertura mediática del film es la recurrente atención puesta en el elenco¹⁶. Con actores y músicos del *star system*, tal como se configuraba en esos años de la década de los 70¹⁷, como Pepe Soriano, China Zorrilla, Luis Politti, Ginamaría Hidalgo, Víctor Laplace, Dora Baret, Raúl Lavié, Osvaldo Terranova, María Rosa Gallo y Luisina Brando, entre otras y otros, no caben dudas de que la película buscaba alcanzar un público masivo. A su vez, es importante señalar que muchos de estos actores serían incorporados en los listados de la

¹⁶ Si bien gran parte de la cobertura mediática estuvo dedicada a cubrir los siniestros que mencionamos, se puso también gran atención en aspectos que se corresponden con cuestiones de interés habitual para las publicaciones de “espectáculos”, con notas dedicadas especialmente al diseño de vestuario (a cargo de Margarita Jusid) y la escenografía, y la presencia de sus más destacadas figuras en eventos públicos.

¹⁷ De acuerdo a Mazzaferro (2018), el *star system* argentino desde la década del 60 estuvo modelado por la televisión como principal medio de “consagración” y producción de “estrellato”. Hacia la década del 70 esta lógica de consagración en la que cabían actores, comediantes, músicos, políticos, etc. se configuraría como un “sistema de famosos” que sería frecuentemente nombrado por los medios de comunicación como *farándula*. Con relación particularmente a estos primeros años de la década en los que el espectáculo no podía parecer ajeno a la política: ya no se trataba de un *star system* glamoroso, rodeado del lujo, la elegancia y el brillo, como sucedió con el primer peronismo, sino uno informal, de melenas lacias y jeans, que se confundía entre una juventud politizada (Mazzaferro, 2018: 250).

Triple A¹⁸ y amenazados públicamente, como sucedió, por ejemplo, con el estallido de una bomba lanza panfletos en Paraguay y Leandro N. Alem el 25 de abril de 1975, un día después del estreno mundial de la película. Entre las 16 personas amenazadas, a quienes se les ordenaba abandonar el país a riesgo de ser ejecutadas, figuraban María Rosa Gallo y Luisina Brando, y previa y posteriormente sucedería lo mismo con Víctor Laplace, Pepe Soriano, China Zorrilla y Luis Politti, acusados de propiciar actividades marxistas y conminados a actuar solamente en obras “de contenido nacional” (Maranghello, 2000: 571-572).

Por otra parte y en relación con su potencial de exhibición en el mercado internacional, en un artículo del 10 de diciembre de 1974, titulado “*El violinista sobre el jacarandá*”, *Antena* anticipaba a sus lectores que *Los gauchos judíos*, a diferencia de casi todo el resto de la producción cinematográfica nacional –exceptuando las “exhibiciones anatómicas” de Isabel Sarli o de los musicales de Sandro, que contaban con el interés del público hispanoparlante– sería un éxito de taquilla en el mercado norteamericano. De acuerdo al artículo, la pretensión del film de Jusid sería ser visto por un público masivo y para eso contaba con el “gancho fundamental” de su tema, que seguramente despertaría interés en la “extensa colectividad hebrea” que habita el país [Estados Unidos]. En eso habrían tenido plena confianza el director y el coproductor, que revela para la nota recibir llamados telefónicos al menos una vez por semana de distribuidoras norteamericanas interesadas en conocer la marcha del rodaje. La pretensión de masividad se desdoblaba así entre la estrategia temática como atractivo para las comunidades “hebreas” del mundo y su recurso al *star system* argentino para capturar al público local.

¹⁸ La Triple A (Alianza Anticomunista Argentina) fue un grupo parapolicial creado por diversos sectores de la derecha peronista que funcionó al mando de José López Rega entre 1973 y 1976.

Por otra parte, reproduciendo esta estrategia “dual”, la banda de sonido sería también decisiva para la caracterización y para la promoción de la película. En este sentido, la participación de Norberto y Mario Kaminsky en *Films Cuatro* era crucial: para entonces los hermanos Kaminsky habían formado la discográfica Megafón, que próximamente y en simultáneo a la llegada de la película a los cines norteamericanos, expandiría sus oficinas a Miami y Nueva York, facilitando la comercialización del disco de la banda sonora en el mercado norteamericano junto al estreno de la película.

Como repone un artículo de *Crónica* del 29 de octubre de 1974, la banda musical de *Los gauchos judíos* sería creada bajo dos facetas. En la primera imperarían los “temas criollos”, interpretados por Alfredo Zitarrosa y un chamamé de los hermanos Barrios –que además intervienen en la película en una larga secuencia a propósito de los festejos por el Centenario de la Revolución de Mayo–, mientras que la segunda se dedicaría a los “temas rusos” (sic), cuya composición y ejecución estaría a cargo de Gustavo Beytelman. Por otra parte, la película contaría con la actuación y con el canto de la conocida –y joven– folklorista Ginamaría Hidalgo, cuyo personaje, a su vez, daría a luz al primer argentino nacido en la colonia de Rajil, donde transcurre la película.

Apta para todo público: la representación de lo judío entre la tradición y la asimilación

En una entrevista para *Antena* del 10 de diciembre de 1974 y con el fin de explicar las diferencias de *Los gauchos judíos* con el musical de Norman Jewison, Jusid declaraba que su película –una “comedia nostálgica”, pero también una “historia dramática con música” – buscaba desarrollar un diálogo entre dos culturas: la de “los paisanos argentinos” y la de los “paisanos judíos”. Este abordaje de la película,

que toma distancia de cualquier indicio de antagonismo entre ambas “culturas”, se respaldó fundamentalmente en su forma “coral” heredada de la obra de Gerchunoff, que le permitió eludir los roles protagónicos. De modo que, con una multiplicidad de actores destacados en roles tanto “criollos” como “judíos” la película buscó, sin ambigüedad, llegar al público masivo¹⁹. Pero este diseño “coral” orientó no solo la configuración de un reparto atractivo, densamente poblado de figuras del *star system*, sino que organizó también una perspectiva múltiple para la representación de los *colonos* (judíos), con actores judíos y no judíos y formas más y menos estereotípicas.

En esta diversidad de estrategias figurativas, encontramos formas caricaturescas –piénsese en personajes como el fragoroso Liske, interpretado por Osvaldo Terranova, o en el propio Max Berliner, que además funciona allí garantizando la presencia de un *cuerpo judío*– productoras de identificaciones carentes de ambigüedad en su remisión a los lugares comunes del inmigrante judío (la voz chillona y los remanentes sonoros del ídich que caracterizan al idiolecto del migrante “ruso”; la gestualidad “histérica” y la construcción feminizada de lo masculino; la comicidad y el patetismo consustancial a estos elementos que nos reenvían al sainete criollo), con la misma frecuencia que la estrategia contrapuesta. Como vemos, por ejemplo, en la completa indiferenciación o *asimilación* de los personajes “judíos” que encarnan China Zorrilla, Pepe Soriano o Víctor Laplace con respecto a las formas de habla y gestualidad –además de la moralidad– de lo que podríamos llamar “hegemónico”. Figuras que –ocupando lugares centrales en la trama

¹⁹ La voluntad de Jusid había sido la de llamar la atención de los espectadores argentinos en todo momento. Como señala el director en una nota de *Antena*: [En referencia a una de las primeras escenas, cuando los “colonos” llegan al pueblo de Rajil y ocupan un galpón con sus pertenencias] “Yo podría haberme arreglado con extras, pero preferí profesionales idóneos, que aportaran rostros que suman calidad a cada escena”.

narrativa– no solo descorporizan cualquier marca de etnicidad, sino que hacen de esta un elemento escurridizo y con frecuencia absolutamente irrelevante.

Es importante señalar, en relación esto, que cuando referimos a las formas estereotipadas de representación suponemos que su funcionamiento, como propone Gilman (1991), se da en un juego de tensiones en el que los sujetos subalternos establecen relaciones variables o ambiguas con las representaciones que les son dadas por la cultura dominante; de modo que estas representaciones admiten efectos tanto negativos –que refuerzan esa subalternidad–, como productivos –que habilitan formas de resistencia o inclusión²⁰–. Es en este sentido y en relación con lo explorado en los apartados anteriores, proponemos pensar la marcada heterogeneidad figurativa que estructura a este film como una estrategia global, en un contexto de producción que, como hemos detallado, tensionaba poderosamente al campo cinematográfico.

En este apartado proponemos abordar el análisis figurativo de la película atendiendo específicamente a las representaciones de lo juvenil²¹, ponderando la cuestión generacional como un aspecto crucial para indagar en las fundamentales disputas que atravesaron una época marcada por la importancia de los jóvenes como actores culturales y políticos. Como ha investigado Manzano (2018), a partir de la década de 1950 la juventud fue portadora tanto de las dinámicas de cambio socio cultural y político en la Argentina, como de sus descontentos, expresados en la radicalización política y la rebelión cultural.

²⁰ Para un análisis de la representación del inmigrante en el cine argentino como problema de *inclusión social* referimos a los trabajos de Clara Kriger (2005) y Mariano Mestman (2015).

²¹ El sistema de representaciones que propone Jusid como juego de alteridad y plena integración requiere de un análisis más extenso. En esta oportunidad y por su relevancia para retomar las líneas trazadas en los apartados anteriores hemos decidido circunscribir nuestro abordaje a este sujeto social.

La primavera de 1973, primero con la presidencia de Héctor J. Cámpora y luego –habitada por múltiples contradicciones– la de Juan Domingo Perón, encabezaría los sueños de liberación nacional y social que muchos jóvenes habían anhelado. En el transcurso de 1974²² y extremándose con el fallecimiento de Perón, comenzaría una nueva coyuntura caracterizada por un proyecto abiertamente reaccionario que efectuaría una profunda transformación de las condiciones vigentes para la sociabilidad, la sexualidad y la política de los jóvenes (Manzano, 2018: 21). La contracara de este proceso aparecería poco después, como señala Laura Luciani (2017), con el proyecto de construir un nuevo sujeto social joven, identificado con el Proceso de Reorganización Nacional.

A su vez, como propone Goldstein (2010), en la década del 70, desde la industria cinematográfica nacional se instalaba un modelo de joven alegre, libre e inocente respecto de la lucha armada. Así es como el cine industrial procesaba la conflictividad social en clave *liviana*, contrastando con el antiinstitucionalismo de proyectos estético-políticos como el encabezado por el *Grupo Cine Liberación* de Getino y Solanas (Aguilar, 2000: 474). Sin embargo, a pesar de las diferencias ideológicas e intensidades, en ambos modelos la juventud era un elemento central de modernización.

Los gauchos judíos se ubica en este amplio campo de tensión estético-política, proponiendo un modelo de juventud cuyas transgresiones, como veremos al abordar algunos casos, están predominantemente dirigidas a la ruptura con la tradición judía como forma legítima de organización de la vida. Pero esa ruptura que se apoya sobre la celebración del pasado criollo como plataforma integradora a la nación argentina –muy por el contrario

²² La ruptura que se cristalizó en el acto del 1° de mayo entre Perón y Montoneros es una referencia central para comprender este proceso.

a lo que sucede en *El violinista en el tejado* de Norman Jewison— sucede mediante una marcada exclusión de la conflictividad²³.

Esta ausencia de conflicto contrasta, nuevamente vale la comparación, con lo que sucede en el musical de Jewison: allí el relato se organiza en torno a la mirada del patriarca Tevey, al que sus tres hijas interpelan buscando romper los límites de la tradición. En *Los gauchos judíos*, por el contrario, el relato se modula a través de la voz y la mirada nostálgica de Jacobo (Gustavo Luppi), el único personaje adolescente del film. En otras palabras, en *Los gauchos judíos* los jóvenes no piden permiso y esto está garantizado por el hecho de que el mismo narrador extradiegético del film —la voz en off que escuchamos en dos oportunidades en la película— recuerda (como lo hacía Gerchunoff) fragmentos o pinceladas de su adolescencia en las colonias. Como testigo, Jacobo subrayará dos acontecimientos protagonizados por el joven gaucho judío Gabriel (Víctor Laplace)²⁴, que dan cuenta del carácter rupturista de los roles juveniles.

El primero será el momento en que Gabriel²⁵, tras un breve enfrentamiento, fuerce —a golpes— la confesión del gaucho que acusó falsamente al hijo del boyero Calamaco (Luis Politti) de haber hecho trampa en una carrera de caballos durante los festejos por el Centenario de la Revolución de Mayo. Calamaco, frente a la deshonra que supone la acusación exige a su hijo que se defienda en un duelo con

²³ La ausencia de conflicto en este punto perfila una estrategia general del film que podría resumirse en el hecho de que los diálogos evitan la palabra “judío/s” —contra todo pronóstico dado su título— y la reemplazan por “gringo/s”.

²⁴ Hacia 1974, Víctor Laplace ya había interpretado roles protagónicos en films de realizadores cruciales del cine argentino, como Manuel Antín (*La sartén por el mango*, 1972), Jorge Cedrón (*Operación masacre*, 1972) y Luis Saslavsky (*Veni conmigo*, 1973).

²⁵ Para una lectura acerca del importante aspecto de la masculinidad en este personaje y que va en línea con lo que proponemos, sugerimos revisar el capítulo “Jews and gauchos in rural Argentina”, en *Portrayals of Jews in Contemporary Argentine Cinema*, de Mirna Vohnsen.

el gaucho, pero al verlo acobardarse en la pelea interviene y apuñala a su hijo. Este dramático desenlace conmueve a Gabriel, que había recibido ayuda de Calamaco y su hijo para rotular su campo y decide enfrentarse al gaucho para que confiese la falsedad de su acusación y lo doblega en una pelea.²⁶

La escena –en la que un judío vence a un gaucho y además lo expone como villano– significó una transgresión de tal magnitud que el censor M.P. Tato²⁷ ordenó cortarla de la película. Lo mismo sucedió con la escena del filicidio (en total la película perdería 11 minutos), argumentando que ambos segmentos no habrían estado estipulados en el guion aprobado ni en la obra original de Gerchunoff.

El segundo, que además es la escena final de la película, será la fuga de Gabriel y Raquel (Dora Baret). En la última escena Gabriel se “roba” a la novia después de la ceremonia de su boda con Pascual Liske, matrimonio que había sido acordado por arreglo entre los padres de ambos. Si bien esta escena es determinante en su consagración de la ruptura de ambos personajes con las ataduras de la tradición y la reclusión de la vida en las colonias –escapan montados a caballo–, es importante destacar que este acontecimiento está precedido por una escena de baile (entre ellos) que transcurre durante la celebración; la música folklórica –una especie de chamamé– y el vestuario –su sombrero de ala ancha, pañuelo y bombachas, por ejemplo, evocan claramente la vestimenta gauchesca– son elementos que operan de modo significativo, perfilando generacionalmente la integración a

²⁶ Esta intervención, a su vez, se conecta con una escena anterior, en la que después de la muerte de su madre (su padre había sido asesinado en un pogrom en Rusia) Gabriel visita a Calamaco (que está acompañado por su hijo) en la pulpería, para preguntarle si conoce algún campo en el que pudiera trabajar como peón; la desgracia de esa muerte lo había inhabilitado para trabajar su tierra. En la escena siguiente Calamaco y su hijo ayudan a Gabriel a rotular su campo.

²⁷ Dice Fernando Martín Peña (2011), recuperando a Alsina Thevenet: “Tato no tenía cariño alguno por Gerchunoff, por los gauchos judíos, por Jusid, ni por los judíos en general (Peña; 2011: 190).”

través de un costumbrismo ingenuo, romantizado y prolijo, que se contrapone no solo a la inadecuación o extranjería de los personajes masculinos “adultos” en el film, sino a la construcción grotesca de la masculinidad judía que proviene de la imaginación antisemita.

Encontramos aspectos similares en el tratamiento que se hace de las dos mujeres jóvenes más destacadas de la película: Raquel, interpretada por la popular actriz Dora Baret y Myriam (María José Demare). Ambas, como las hijas de Tevye (aunque, lo que es decisivo en esta comparación, sin consultar con sus padres) buscarán modificar o romper, en cada caso, con las prácticas tradicionales asociadas a la institución matrimonial.

En este sentido, si bien la primera acepta con resignación el arreglo matrimonial al que, sin mediar violencia, la comprometen sus progenitores en un gesto entre bienintencionado y conformista con el poco agraciado y torpe Pascual, el modo en que lo resuelve es dándose a la fuga sin mediar explicación. Lo notable es que mientras todo eso sucede, en lugar de intentar intervenir reprimiéndolo, este desenlace recibe la comprensión de la madre (China Zorrilla) y ninguna reacción de parte del padre.

Como Gabriel, el personaje de Raquel está también despojado de rasgos de “etnicidad” judía. Nuevamente, el modo de integración que la película propone se resuelve en las secuencias finales, desacralizando la celebración del matrimonio con la comicidad del *slapstick* (una discusión entre dos personajes se transforma inexplicablemente en una guerra de comida) y romantizando la fuga a caballo de Gabriel y Raquel.

En esta misma línea, aunque con una transgresión más radical de las normas que organizan la reproducción de la vida en comunidad, irá el caso de Myriam. Myriam se enamora del gaucho Rogelio (Raúl Lavié) y a diferencia de la primera –que es “rescatada” de un matrimonio arreglado–, decide ella misma que la única alternativa es escapar. Resulta, a su vez, significativo que esta fuga, a diferencia

de la anterior, se produzca durante el primer festejo de la Revolución de Mayo del que participan los colonos judíos y que, contrastando con la épica que se construye alrededor del escape de Raquel –con planos en contrapicado de la pareja a caballo, que irrumpe en la celebración de la boda–, la fuga de Myriam sea sencillamente sugerida a través del montaje: a una serie de planos/contraplanos de Myriam y Rogelio mirándose con complicidad en el festejo, le sigue una secuencia en la que su padre, el personaje interpretado por Max Berliner ordena a su esposa aceptar que el significado de esta transgresión es la muerte de su hija, mientras se rasga las vestiduras.

Habiendo presentado (de modo muy preliminar) esta variedad de figuras juveniles es importante llamar la atención sobre un aspecto que aparece de modo transversal en todas ellas y que, asignándoles el lugar de fuerza modernizadora que interviene haciendo avanzar la trama del film, resulta fundamental para pensar a esta película y a su sistema de representación en términos narrativos: la figura paterna, como fundamento de la ley y de la autoridad es, alternativamente, inexistente o queda finalmente diluida ante la transgresión de la tradición. Este importante elemento es el punto de partida para volver, en otra oportunidad, sobre otros aspectos de la heterogénea estrategia con la que Juan José Jusid se embarcó, en este singular momento de la historia nacional, en la complicada tarea de hacer visible aquello que a la vez estaba en todos lados y en ninguno.

Algunas reflexiones finales: judaísmo visible e invisible

A lo largo de estos tres apartados hemos presentado distintos aspectos para abordar la representación de lo judío en un contexto de extrema tensión, marcado por una radicalización del antisemitismo, que se articulaba y complejizaba

en un clima político represivo en el que la idea de nación se ubicaba en el centro de la disputa política, reorganizando las ideas y las prácticas y buscando desplazar y el protagonismo juvenil en el cambio social, político y cultural. La importancia de estos dos aspectos –antisemitismo y desconfianza en la juventud– y su convergencia –marxismo y cosmopolitismo mediante– en el imaginario represivo de la época destacan como aspectos cruciales para indagar en la forma múltiple con la que Jusid buscó dar imagen a la existencia judía en la argentina: la integración de los jóvenes como condición de posibilidad para mostrar un pasado de diferencias. Quedará pendiente volver sobre esas otras figuras en futuros análisis.

Bibliografía

- Arendt, H. (1987). *Los orígenes del totalitarismo: Antisemitismo*. Alianza Editorial, Madrid.
- Besoky, J.L. (2016). “En la patria de Perón, ni judío ni masón. Aproximaciones a la cultura política de la derecha peronista en los años setenta”, en *Historia e cultura* vol V, n 3, p. 199-223.
- España, C. y otros (2000). *Cine argentino: modernidad y vanguardia*. FNA.
- Feierstein, R. (2013). *Alberto Gerchunoff: el argentino más judío, el judío más argentino*. Capital Intelectual, Buenos Aires.
- Gerchunoff, A. (1968). *Los gauchos judíos*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Gilman, S. (1991). *The Jew's body*. Routledge, New York.
- Goldstein, M. (2010). “La representación fílmica de los jóvenes a través de los diversos de país en el cine sonoro argentino”. En *El cine cuenta nuestra historia: 200 años de historia 100 años de cine*, Raúl Horacio Campodónico comp. INCAA.

- Kahan, E. (2014). *Recuerdos que mienten un poco: vida y memoria de la experiencia judía durante la última dictadura militar*. Prometeo, Buenos Aires.
- (2015) “Banderas en tu corazón: la militancia juvenil judía al calor de los debates entre las corrientes sionistas socialistas y las organizaciones de izquierda nacionales (1960-1970)”. En *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*. Universidad Nacional de Lanús y Biblos, Lanús.
- Kruger, C. (2005). “Estrategias de inclusión social en el cine argentino”, en *Cuadernos de cine I: Modalidades y representaciones de sectores populares en la pantalla*. INCAA.
- Luciani, L. (2017). *Juventud en dictadura: Representaciones, política y experiencias juveniles en Rosario (1976-1983)*. UNLP, UM, UNGS, Argentina.
- Lvovich, D. (2003). *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*. Javier Vergara Editor, Buenos Aires.
- Manzano, V. (2018). *La era de la juventud en Argentina*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Mazzaferro, A. (2018). *La cultura de la celebridad: una historia del star sistem en la Argentina*. Eudeba, Buenos Aires.
- Mestman, M. (2015). “Imágenes del inmigrante español en el cine argentino. Notas sobre la candidez del estereotipo.” En *Odisea. Revista de Estudios Migratorios* N° 2, octubre 2015.
- Peña, F. M. (2012). *Cien años de cine argentino*. Biblos, Buenos Aires.
- Ramírez Llorens, F. (2016). *Noches de sano esparcimiento: Estado, católicos y empresarios en la censura al cine en Argentina (1955-1973)*. Librería Ediciones, Buenos Aires.
- Rothberg, M. (2009). *Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford University Press, Stanford.
- Szurmuk, M. (2010). *Home in the Pampas: Alberto Gerchunoff's Jewish Gauchos*, en Simon J. Bronner, Ed. *Jews at Home: The Domestication of Identity*. Oxford, Littman, págs. 241-256.

- (2018). *La vocación desmesurada: una biografía de Alberto Gerchunoff*. Sudamericana, Buenos Aires.
- Vohnsen, M. (2019). *Portrayals of Jews in Contemporary Argentine Cinema: Rethinking Argentinidad*. Boydell & Brewer, New York.

El judío es nuestra desgracia

Variaciones del antisemitismo en las extremas derechas argentinas, 1983-1999

BORIS MATÍAS GRINCHPUN

Usted es judío. Y nada judío, sea de orden racial, histórico, tradicional o espiritual, integra la Identidad argentina. No existen judíos argentinos. Y nunca los habrá.

Gabriel Ruiz de los Llanos (2014)

Introducción. De integristas, neonazis y “metapolíticos”

Promediaba 2005 cuando la violencia antisemita reapareció en las columnas de los principales diarios argentinos (Di Nicola, 2005). Dos adolescentes fueron atacados en la vía pública por su condición de judíos, siendo uno de ellos insultado mientras que el otro recibió una dura golpiza. Ambos episodios ocurrieron –quizás no azarosamente– en el barrio de Belgrano, escenario en otras épocas de las actividades del Movimiento Nacionalista Tacuara (Padrón, 2016: 138) y el Partido Nuevo Orden Social Patriótico (Kollmann, 2001: 168). Los hechos no habrían respondido sólo a móviles religiosos y racistas, en tanto en ese mismo distrito porteño una banda de *skinheads* le dio trece puñaladas a Guido D’Elía, un “rollinga” de 17 años que se encontraba tomando cerveza con sus amigos. Peor suerte corrió Iván Kotelchuck, un joven “gótico” asesinado en

un bar céntrico–crimen que condujo al procesamiento de cinco “cabezas rapadas”-. De esta manera, las agresiones contra enemigos tradicionales del nazismo se combinaron con la hostilidad hacia ciertas “culturas juveniles” percibidas como antagonicas.¹

Más allá de la gravedad de los acontecimientos, los cronistas afirmaron que las organizaciones neonazis autóctonas se encontraban fragmentadas e irreconciliablemente enfrentadas. Sería entonces exagerado equiparar dichos episodios con lo ocurrido en períodos como los tempranos sesenta, cuando la campaña desplegada tras la captura de Adolf Eichmann habría hecho que la colectividad judía en Argentina atravesara los peores años desde la “Semana Trágica” (Rein, 2007: 250-68). Aún así, lo ocurrido podría ser ubicado junto a los *pogroms* de principios de 1919 y los casos Trilnik y Sirota dentro de la historia de larga duración del antisemitismo en el país, poniendo de manifiesto la persistencia y resiliencia de discursos contruidos en torno de estereotipos peyorativos y denigratorios. Sea en la forma de *graffitis* anónimos, las primeras páginas *web* u organizaciones políticas y culturales, el anti-judaísmo de las extremas derechas habría continuado hallando expresión en la Argentina de los ochenta y canon, ateniéndose a un “Semana Trágica” largamente establecido pero innovando también de acuerdo a las circunstancias locales y las transformaciones globales.² Es el objetivo de este capítulo aproximarse al devenir de aquellos dispositivos (Agamben, 2011) a partir de algunos sectores representativos de esas derechas³ que—por encima de sus innegables diferen-

¹ Una aproximación a este concepto, así como a las “tribus urbanas” argentinas en los años 2000, puede hallarse en Caffarellio (2008).

² Un abordaje general del antisemitismo puede hallarse en Kushner (2002: 64-72) y Levy (2010).

³ El concepto de “derechas” dista de ser auto-explicable. Siguiendo a Bobbio (2014: 55-67), se adopta aquí una visión topográfica en vez de esencialista, considerando que las “derechas” se definen de manera relacional con las “izquierdas” y otras fuerzas, así como con el contexto sociohistórico en el

cias–hicieron del desprecio por “lo judío” un lugar común, pero también una forma de identidad y un mecanismo para interpretar la realidad.⁴ Si la Argentina no había alcanzado el destino de grandeza que la Hispanidad, el Catolicismo o la propia Historia le habían asignado, se debía en no menor medida a que–como proclamara Heinrich von Treitschke para Alemania a fines del siglo XIX–“el judío es nuestra desgracia”.

Desde ya, ni el antisemitismo ni las extremas derechas han sido temáticas ignoradas por la historiografía. Respecto del primero, podrían mencionarse–sin ánimos de exhaustividad–estudios como el ya clásico de Leonardo Senkman (1986), así como los de Rein (2007; 2011), las compilaciones realizadas por Ignacio Klich (1997; 2002) y el más reciente análisis de Emmanuel Kahan (2014) sobre los años del “Proceso de Reorganización Nacional”. Otro tanto podría argumentarse sobre las segundas, ya que–subsumidas frecuentemente en el término un tanto genérico y difuso de “nacionalismo”–han dado lugar a un *corpus* vasto y variopinto que va desde los textos seminales de Marysa Navarro (1968) y Enrique Zuleta Álvarez (1975) hasta las monografías de Fernando Devoto (2005), Federico Finchelstein (2010) y Michael Goebel (2013). La centralidad del antisemitismo en los discursos, las auto-representaciones y las cosmovisiones de estos actores no pasó desapercibida, ameritando algunos estudios específicos como los de Allan Metz (1993), Graciela Ben-Dror (2003) y Daniel Lvovich (2002). No obstante, los desarrollos posteriores al final de la última dictadura militar han permanecido mayormente desatendidos, ameritando solamente descripciones preliminares por parte

que se insertan. Las derechas aquí estudiadas serían “extremas” (Eatwell y O’Sullivan, 1989: 147-9) por combinar su oposición feroz a la democracia, el liberalismo y el socialismo con chauvinismo, homofobia y tradicionalismo.

4 Sin adscribir a un enfoque textualista o formalista, este abordaje parte del supuesto que “lo judío”–tal cual lo describen los autores estudiados–sería ante todo una construcción cimentada en el entorno simbólico o *Umwelt* producido por el propio discurso (Palti, 2009: 15).

de académicos (McGee Deutsch, 2005: 405-9; Rock, 1993: 233-8; Saborido, 2004; Trajtenberg, 1990) e investigaciones periodísticas cuyos valiosos aportes se vieron empañados por exageraciones e imprecisiones (Kiernan, 2006; Kollmann, 2001; Maradeo, 2015).

Es por ello que este trabajo aspira a arrojar luz sobre un período relativamente inexplorado en la trayectoria de estos agrupamientos prestando atención a las variaciones de un elemento tan significativo de su ideario como el antisemitismo. Para rastrearlo se recurrirá a sus publicaciones periódicas, cuya abundancia en las décadas finales del siglo XX—testimonio de la vitalidad y perseverancia de estos círculos, pero también de su capacidad para obtener recursos, editores y, hasta cierto punto, lectores—obliga a realizar un recorte que resulte representativo y permita al mismo tiempo contrastar distintas vertientes de estas corrientes. Es así que la primera parte se acercará a los integristas católicos, en especial a aquellos reunidos en *Cabildo*. La segunda abordará a los neonazis—más o menos explícitos—de “Alerta Nacional” y “El Ataque”. Finalmente, la última sección tratará el caso de “Disenso”, hoja de “metapolítica” que se deshizo—al menos a primera vista—del bagaje antijudío (Dotti, 2000: 585). La conclusión retomará las observaciones de estos apartados para realizar una reflexión general sobre el caso argentino bajo el prisma de la larga historia del antisemitismo en Argentina, así como a la luz de lo ocurrido en otros países de la región.

Cabildo. Lo viejo y lo nuevo

Cabildo apareció a mediados de mayo de 1973, pocos días antes de que la “Revolución Argentina” cediera el poder al primer gobierno peronista en casi dos décadas.⁵ La empresa

⁵ Sobre esta publicación, ver Cersósimo (2015) y Saborido (2011).

estuvo encabezada por Ricardo Curutchet, colaborador de Marcelo Sánchez Sorondo en *Azul y Blanco* (Galván, 2013) y luego director de otras revistas nacionalistas como *Tiempo Político* y *Visperas*. Las épocas iniciales fueron turbulentas, en tanto la administración de María Estela Martínez de Perón prohibió la revista por decreto en 1975. Esto forzó al director a alterar el nombre a *El Fortín*, el mismo que utilizara décadas antes Roberto de Laferrère (Ibarguren, 1969). El cambio no fue afortunado, ya que la publicación sucumbió meses después a una nueva interdicción estatal, dando lugar a la fundación de *Restauración*, la cual lanzaría siete números entre junio de 1975 y febrero de 1976. El golpe del 24 de marzo la interrumpió una vez más, aunque en julio de ese año *Cabildo* pudo iniciar su “segunda época”. El *staff* fue heterogéneo, reuniendo a veteranos redactores como Federico Ibarguren y Leonardo Castellani con jóvenes como los hermanos Antonio y Mario Caponnetto y Rubén Calderón Bouchet. Su cosmovisión, firmemente enraizada en el escolasticismo, el corporativismo y el catolicismo antimoderno, podría ser definida *lato sensu* como antidemocrática, antiliberal, anticomunista y anti-materialista. Según Jorge Sabrido (2011: 188-201), sus “coordenadas ideológicas” habrían sido una concepción teológica de la política, la reivindicación del Medioevo europeo, el “hispanismo” y una visión conspirativa de la Historia.

El rol del antisemitismo no habría sido menor, en tanto se les imputaron a los judíos tanto los crímenes señalados durante siglos por el anti-judaísmo cristiano como aquellos atribuidos por narrativas más “modernas”, tales como el dominio global a través de las finanzas, el apoyo a ideologías revolucionarias, el negacionismo de la *Shoá* y el carácter ilegítimo del Estado de Israel. En este sentido, el discurso de los redactores no se habría distanciado de lo sostenido por antisemitas en otras latitudes. De hecho, las representaciones de los judíos reprodujeron rasgos largamente establecidos como barbas largas y ralas, *kipot* y sombreros, *peiot* y *tefilim*, ropas oscuras y narices ganchudas.

Dadas estas premisas, la connivencia hebrea con el “Mundo Uno” o la “sinarquía”—fuera a través del Estado de Israel o de fachadas como la Comisión Trilateral y la Fundación Rockefeller—fue algo ampliamente aceptado. En octubre de 1990, la portada de *Cabildo* incluyó una cruda caricatura en la que Carlos Menem y su canciller Domingo Cavallo tiraban del carro del “Nuevo Orden Internacional”, sobre el cual iban montados George H.W. Bush, Margaret Thatcher, Mijail Gorbachov y—apenas visibles en el fondo—tres judíos “modélicos”. El antisemitismo se vio acompañado de anti-sionismo, en tanto Israel se volvió uno de los focos de la inquina tradicionalista: dicho Estado fue acusado de implementar métodos tan ilegales como brutales para liquidar a sus adversarios (*Cabildo*, marzo de 1985: 10), así como de beneficiarse económicamente a costa del resto del mundo usufructuando “fraudes” como el Holocausto (*Cabildo*, noviembre de 1988: 16). La divulgación de literatura “revisionista” de la Segunda Guerra Mundial se produjo a través de reseñas elogiosas y la promoción de sellos editoriales como la “Ultima Thule”, mientras que referentes destacados de esta postura—como Mark Weber (1989), del *Institute for Historical Review*—enviaron artículos. Por otra parte, la complicidad y hasta incitación de la “subversión” a nivel cultural y político fue otro vetusto pero recurrente argumento, llegándose a sugerir que liberalismo, comunismo y progresismo habrían sido forjados por intelectuales judíos (*Cabildo*, enero-febrero de 1987: 16; Manfroni, 1983).

Esta fidelidad a los cánones del antisemitismo de las extremas derechas europeas y americanas del siglo XX coexistió con inflexiones surgidas de las especificidades del contexto argentino finisecular. Así, *Cabildo* alertó acerca de las ambiciones israelíes—al igual que las de británicos, chilenos y brasileños—sobre partes del territorio argentino, en particular de su comparativamente despoblado sur. En este punto, el Plan Andinia fue reflotado junto a los rumores de misteriosas adquisiciones de miles de hectáreas de tierra

patagónica seguidas de movimientos migratorios masivos pero silenciosos (Baffi, 1985).⁶ Por otra parte, la presencia de figuras de ascendencia judía cerca de Raúl Alfonsín (como Bernardo Grinspun, Mario Brodersohn y César Jaroslavsky) fue mostrada por *Cabildo* como una confirmación del carácter corrupto y “antinacional” de su gobierno.

El mismo retorno de la democracia habría sido auspiciado por el Comité Judío Internacional, cuyo plan consistiría en hacer del país una cuña para extender su influencia al resto de América Latina (Caponnetto, 1984). Si bien figuras de otra extracción como Dante Caputo, Raúl Borrás y Antonio Mucci también fueron fustigados, la etiqueta que predominó fue la de “sinagoga radical”, cuyo jefe máximo sería el abogado “erpiano” Alfonso (Caponnetto, 1987). La revista embistió con especial ferocidad contra Marcos Aguinis, en quien convergerían la herencia hebraica, el prontuario “subversivo” y el firme propósito de pervertir hasta las tradiciones más arraigadas por medio de iniciativas “totalitarias” como el Programa Nacional de Democratización de la Cultura (Rótula, 1986). La influencia hebraica no terminaría en la UCR, tal cual lo mostraría un seminario realizado en Nueva York al que habrían asistido—además de Aguinis y Grinspun—los empresarios mediáticos Jacobo Timerman y Saúl Romay (*Cabildo*, noviembre de 1986: 13).

Las escuelas del “Proceso” también brindaron oportunidades para dar rienda suelta al antisemitismo: los pedidos de justicia para los desaparecidos judíos realizados por Marshall Meyer fueron considerados abusivos, sobre todo si se ponderaba que el perpetrador del “único holocausto válido en la historia” habría sido precisamente el “pueblo deicida” (*Cabildo*, noviembre de 1980: 14). Otro venenoso artículo contra el rabino añadió que si “uno de los caballitos de batalla de los organismos de solidaridad es el tema de los judíos desaparecidos”, éstos serían en su

⁶ Sobre el “Plan Andinia” y los temores sobre la pérdida de la Patagonia, ver Bohoslavsky (2009).

totalidad “desaparecidos en las acciones contra la subversión [...] porque en la nómina de los caídos en Malvinas, no se los ve” (*Cabildo*, abril de 1984: 11). Al asegurar que este colectivo habría escapado al sacrificio común, *Cabildo* habría actualizado—junto a otras agrupaciones de las extremas derechas—la acusación de “doble lealtad”: los hebreos no tomaron las armas porque no sería fieles a Argentina, sino a Israel.⁷ Aunque lo argentino y lo judío no pudieran jamás mezclarse, se le podía enrostrar a esta minoría que su actitud en 1982 habría estado signada por la duplicidad, la sedición y la traición.

De todas formas, si se realizara un balance entre los contenidos más “convencionales” y las novedades introducidas por *Cabildo*, el resultado favorecería por un margen considerable a los primeros. No deberían resultar entonces sorpresivos los homenajes a destacados antisemitas de las extremas derechas argentinas, tales como Gustavo Martínez Zuviría (Gigena Iburguren, 1983) y Jordán Bruno Genta (Caponnetto, 1984). Aunque las causas para el predominio de las permanencias resulten demasiado numerosas como para detallar aquí, podría destacarse entre ellas el hecho de que la demonización de Israel y los judíos continuó funcionando como un código cultural para comprender la realidad, al igual que como un método para desentrañar sus secretos. El milenario anhelo de venganza de quienes habían crucificado a Cristo habría operado incluso como una de las principales explicaciones del decadente devenir argentino. Paradójicamente, este colectivo tan odiado se habría vuelto—como Quiroga y Rosas para Sarmiento—uno de los arcanos que permitía desentrañar el devenir de la nación argentina.

La “segunda época” de la revista llegó a su fin en septiembre de 1991, vapuleada por los vaivenes económicos de los primeros años menemistas. No fue este el final de

⁷ Sobre el devenir de este argumento desde los sesenta, ver Rein (2007: 239-43 y 278-81).

Cabildo, la cual inició un tercer ciclo exactamente ocho años después de interrumpirse. Dado el fallecimiento de Curutchet en 1996, la dirección fue asumida por Antonio Caponnetto, quien no alejó a la publicación de las coordenadas antimodernas, antiliberales, antidemocráticas y antiprogresistas señaladas por Saborido (2011). Tampoco habría desaparecido el antisemitismo, en tanto la entrega de mayo de 2000 amonestó a Juan Pablo II por desvivirse en disculpas durante su visita a Israel, al tiempo que manifestó un frío desprecio hacia los líderes judíos por considerar el gesto insuficiente (*Cabildo*, abril de 2000: 28). Contra estos últimos el anónimo redactor recordó a los niños santos Simón de Trento y San Guillermo de Norwich, “dos de las no pocas víctimas católicas de los crímenes rituales ejecutados por los hebreos” (*Cabildo*, abril de 2000: 28).⁸ En pocas palabras, la animadversión hacia “lo judío” habría continuado siendo a comienzos del siglo XXI un elemento troncal en el discurso de la revista en su lucha por la Nación y contra el Caos.

Alerta Nacional y El Ataque, o los neonazismos criollos

Alerta Nacional (AN) fue fundada en junio de 1983 por Alejandro Biondini, ex miembro de la Tendencia Revolucionaria posteriormente vinculado con la revista *Línea* de José María Rosa y con la agrupación “La Mazorca” (Kollmann, 2001; Trajtenberg, 1990: 108). La publicación apareció bimensualmente en una edición de dieciséis páginas hasta septiembre de 1984, resurgiendo en marzo de 1985 con un formato tabloide de ocho. Como sus contrapartes integristas, manifestó un profundo desprecio por la administración radical, los Estados Unidos, Inglaterra y todo lo que pudiera asociarse con las izquierdas. No obstante,

⁸ Cabe señalar que el culto del primero fue suprimido por el Concilio Vaticano II, mientras que la responsabilidad judía en el crimen del segundo fue descartada ya a fines del siglo XIX (Rose, 2015).

por encima de todos esos enemigos—y en muchos casos manipulándolos—se encontrarían los judíos, anatemizados en todas las entregas de *AN*. De hecho, el antisemitismo se fue radicalizando durante el devenir de la revista, coincidiendo con una imitación cada vez más desembozada de la ideología, los discursos y hasta la estética del nacional-socialismo. En este sentido, el emblema de la agrupación combinó el “Siete de San Cayetano”—“el símbolo que por su propia esencia es la antítesis de todo lo parasitario, de todo lo usurero, de todo lo improductivo, de todo lo anticatólico, en otras palabras, es lo diametralmente opuesto a todo lo judío” (Biondini, 1987a)—con la consigna “Argentina, ¡despierta!”, traducción literal del “*Deutschland erwache!*”⁹ Asimismo, el arresto de Biondini en abril de 1988 por hacer “apología de la violencia” en el centro porteño dio lugar a representaciones idealizadas y celebratorias del autoproclamado “líder del nacionalismo peronista” que imitaron las imágenes difundidas de Adolf Hitler durante su paso por la prisión de Landsberg. Desechando toda sutileza, *Alerta Nacional* aseveró que la de su jefe no sería una causa personal, sino “nuestra lucha”.

Apartando la parafernalia cripto-nazi, el antisemitismo de esta publicación no habría presentado grandes innovaciones ni diferencias significativas respecto del de *Cabildo*. De hecho, en ambos casos predominó una repetición de consignas que no temió caer en el *cliché*. Fue así que los colaboradores de *Alerta Nacional* reivindicaron los *Protocolos de los Sabios de Sión* como un libro profético que mostraría “quiénes son los verdaderos enemigos de la Humanidad” (*AN*, mayo-junio de 1984: 3).

⁹ Aunque Kollmann (2001: 21) sostuvo que el “Siete de San Cayetano” habría sustituido a la esvástica tras los problemas legales afrontados por el Partido Nacionalista de los Trabajadores (PNT), la exploración de *Alerta Nacional* revela que este símbolo circulaba en la organización mucho antes del comienzo de ese pleito.

Este aserto tendría resonancias especiales en la Argentina, en tanto Biondini aseveró que los hebreos habrían “pagado nuestra hospitalidad comportándose como quintacolumnistas y sabandijas cuyo único dios es el oro, cuya única bandera es la de Israel y cuya única avocación es seguir crucificando a los humildes de nuestra tierra” (1987b: 4). Prueba de ello—como esgrimiera la hoja de Curutchet—habría sido su negativa a colaborar durante el conflicto del Atlántico Sur, con Luis Alberto Vera proclamando en una manifestación que “si ningún judío fue capaz de morir por Malvinas, entonces, ¿qué hacen aquí en mi Patria? ¡Qué se vayan!” (AN, febrero de 1988: 7). Para el ex combatiente, la consigna “Braden o Perón” se traduciría a los ochenta como “Argentina o Israel” (AN, febrero de 1988: 7). No fue esta la única consigna justicialista que se vio teñida de antisemitismo: la “tercera posición” sería en términos estrictos la segunda, ya que—en la línea de Tacuara y *Patria Bárbara* (Padrón, 2016: 204-12)—los EE.UU. y la URSS no serían más que dos caras de la estrategia “judeo-sionista”. Para el director de AN, “el capitalismo y el comunismo son internacionales como el judío, desarraigados como el judío, apátridas como el judío, enemigos de Cristo como el judío” (1987: 1). Por ello, “aplantar la cabeza de la víbora, oponerse con inteligencia y organización a la usura judeo-sionista” fuese “el único camino para la liberación de los Pueblos” (AN, mayo-junio de 1984: 3).

En el plano internacional, Israel fue definido como “un régimen genocida y racista” por sus políticas hacia los palestinos, objeto asiduo de la solidaridad de figuras como René Tulián (1984: 1989). Al igual que *Cabildo*, la revista de Biondini acusó a dicho país de querer “exprimir” a la Argentina a través del sistema financiero internacional, al tiempo que codiciaría franjas de la Patagonia para constituir un segundo Estado sionista en uno de los territorios señalados por Theodor Herzl (Figuerola, 1984: 7). La revista difundió relatos sobre el cauteloso arribo de miles de judíos, fundando colonias como uno de los primeros pasos

en su plan de conquista (AN, julio-agosto de 1984: 8-10). Además de codiciar porciones del terruño argentino, los hebreos desearían reescribir la historia nacional a partir de “mitos” perniciosos y auto-flagelantes como el de los “30.000 desaparecidos”. Concordando una vez más con la publicación de Curutchet, se hostigó a Marshall Meyer en tanto presunto cabecilla de aquellos “sectores de ‘derechos humanos’” que habrían organizado una cacería para juzgar indiscriminadamente “a todos: superiores, oficiales y suboficiales” y quebrar la columna vertebral de las Fuerzas Armadas (AN, julio-agosto de 1984: 9). De hecho, este “activismo judicial”—acompañado por periodistas que habrían sacado a relucir “a una gama indiscriminada de insultos, difamaciones y agresiones contra el conjunto de nuestros hombres en armas”—sería sólo una parte de “un claro plan de acción conduciendo al desmembramiento de las instituciones centrales de nuestra comunidad”, entre las que también se contarían la Iglesia, los sindicatos y el movimiento justicialista (AN, mayo de 1987: 1).

La ejecución de ese plan no resultaría sorpresiva, en tanto AN vinculó al gobierno iniciado en 1983 con la “subversión” y los intereses “judeo-sionistas”. Para la publicación, un simple sondeo estadístico ponía en evidencia la existencia de la “sinagoga”: “nunca ha existido un gobierno como el que nos toca padecer en el que a quienes dicen que sólo son el 1% de la población (porque según la DAIA los judíos en Argentina no son más de 300.000) [...] se le haya concedido el 85% de los cargos públicos claves como sucede con el régimen de Alfonsín” (Biondini, 1987b: 4). Mientras se tramitaba una “ley antidiscriminatoria” y se aseguraba que “el ‘Plan Andinia’ es un invento creado por el ‘nazifascismo’ para perjudicarlos a ellos, las ‘pobres’ víctimas, los eternos ‘llorones del muro’”, la UCR apuraría el traslado de la capital a Viedma y abriría las puertas al arribo de inmensos contingentes de judíos bielorrusos (Biondini, 1987b: 4). La asociación habría llegado al punto de representar al propio Alfonsín—cuyas raíces inglesas fueron remarcadas

hasta el hartazgo—con una *kippa* en una caricatura donde un gigantesco Perón demolía literalmente sus sueños de fundar un “tercer movimiento histórico”.

La obsesión con la nación austral no habría sido accidental, ya que los “poderes mundiales ocultos” la habrían visto como el lugar de nacimiento una figura capaz de desafiarlos. Así, Biondini enfatizó que La sinarquía judía teme seriamente la aparición en el transcurso de esta década de un Líder Argentino cuyo estilo podría enmarcarse dentro de estas tres posibles alternativas: un “Kadafy” (*sic*) (si proviene del espacio militar), un “Khomeini” (si se acentúa el aspecto religioso), o lo que sería más preocupante, un “HITLER” (que en tal caso provendría del campo civil pero al frente de un movimiento de características “fanatizadas y marciales”) (1987: 2).

Tan cierta sería esta posibilidad que el *Mossad* habría recurrido a los métodos desesperados que también denunciaban los integristas católicos. Pero a diferencia de ellos, *AN* habría padecido la brutalidad del sionismo en carne propia, en tanto las muertes de Vera, Tulián y el secretario de Redacción Alfredo Guereño fueron catalogadas de ataques directos del Estado medio oriental (Echeverría, 1987; Ghio, 1987; Kollmann, 2001: 24).¹⁰ Quizás este haya sido uno de los rasgos más distintivos de esta agrupación: un antisemitismo con similitudes conceptuales y argumentales con el de *Cabildo*, pero más omnipresente y pertinaz, superpoblando la revista y colonizando la subjetividad de sus colaboradores. En este sentido, la mimesis de los uniformes y los lemas de un movimiento antisemita por antonomasia habría retroalimentado el sentimiento de abyección que despertaba “lo judío”.

¹⁰ Según Kollmann (2001: 94-107), Guereño murió en julio de 1987 al caer por el hueco de un ascensor, encontrándose posiblemente en estado de ebriedad; Vera perdió la vida en abril de 1988 tras un tiroteo en Sarandí con la policía bonaerense, la cual habría encontrado una granada entre sus pertenencias; y Tulián fue atropellado en abril de 1991 por una camioneta en el centro porteño.

Notables paralelos con el caso de AN mostró el Movimiento Nacionalista Social (MNS), creado a mediados de los ochenta por Federico Rivanera Carlés, pariente del fundador de la Liga Patriótica Argentina. Este personaje tenía una carrera nada desdeñable en las extremas derechas, habiéndose vinculado con *El Caudillo de la Tercera Posición* durante las presidencias de Perón y su esposa para fundar tras el golpe de Estado la Editorial Milicia.¹¹ El lanzamiento de títulos antisemitas y negacionistas habría molestado a los funcionarios del “Proceso”, en tanto dicho emprendimiento fue clausurado en septiembre de 1976.¹² Esto no impidió que Rivanera Carlés se mantuviera activo, reuniendo los recursos y construyendo las redes que se concretarían en el MNS. En su apogeo, éste reunía unos pocos centenares de miembros de orientación anti-judía, anti-masónica y filonazi que se auto-percibían como una falange proletaria y revolucionaria enfrentada al “Internacionalismo Sionista”.¹³ El movimiento estuvo acompañado de iniciativas como el Instituto de Investigaciones sobre la Cuestión Judía, que organizó charlas y editó volúmenes sobre el judaísmo y la francmasonería (Rivanera Carlés, 1986; 2004). Asimismo, entre julio de 1985 y agosto de 1989 el MNS tuvo un mensuario titulado *El Ataque*, probablemente inspirado en *Der Angriff* de Joseph Goebbels.

Las referencias terminológicas y estéticas al Tercer Reich no terminaron allí, superando en copiosidad incluso a la revista de Biondini: consignas como “¡Bandera en alto!” y

¹¹ Sobre *El Caudillo*, ver Besoky (2010).

¹² Aunque se ha remarcado la gravitación del nacionalismo católico entre los “duros” de las Fuerzas Armadas (Bilbao y Lede, 2016; Finchelstein, 2016), otros sectores se habrían mostrado refractarios a dicho ideario. Como ha mostrado Paula Canelo, la Secretaría General de la Presidencia criticó proyectos de reorganización a partir de sus similitudes con *La Nueva República* (2016: 89-90), mientras que en 1981 la Junta Militar sostuvo en un documento secreto que los “partidos de ultraderecha” debían ser excluidos del futuro orden político (2016: 192).

¹³ Según Trajtenberg (1990: 108), la comunidad alemana local habría cumplido un rol fundamental.

“¡Argentina sobre todo!”—traducciones directas de *Die Fahne hoch* (nombre popular de la canción oficial del NSDAP) y *Deutschland uber Alles* (el himno germano)—fueron así recurrentes. En otras instancias, se recurrió directamente al *pastiche* de elementos nazis con tópicos vernáculos, combinando por ejemplo una cruz de Malta y una calavera con puñales cruzados con la consigna facundiana “Soberanía o muerte”. La mixtura habría podido apreciarse también en los uniformes, los cuales fusionaron rasgos de los camisas negras y pardas—como las tiras de cueros—con aditivos “gauchescos” como bombachas y botas (Rivanera Carlés, 1988).

Al igual que *Cabildo* y *AN*, diferendos internos y problemas pecuniarios habrían hecho que *El Ataque* pasara por varias etapas: primero fue un tabloide de ocho páginas hasta que, en 1987, se redujo a cuatro con una tipografía mucho más apretada. También estuvo en sintonía con los otros órganos de las extremas derechas en su arremetida contra Alfonsín, agitando acusaciones de corrupción, inoperancia y sumisión al exterior (*El Ataque*, septiembre de 1985: 4-6). Pero a diferencia de la ecuanimidad mostrada por *AN* hacia el justicialismo, se aseveró que los tentáculos del “pulpo sionista” alcanzaban también a la oposición, como lo mostraría la preponderancia de José Luis Manzano en el “peronismo renovador” (*El Ataque*, abril de 1988: 1). En línea con lo postulado por *Cabildo*, Rivanera Carlés proclamó que el verdadero enemigo sería “el pérfido y criminal sistema demoliberal que nos deshonra y nos traiciona desde hace 130 años [...] impuesto por nuestros enemigos en Caseros no para liberarnos sino para dominarnos y ¡a fe mía! Que lo han hecho satisfactoriamente” (1985b: 1). La corrupción se extendería también al sistema económico, condenándose al “capitalismo prestamista” y “financiero”, “basado en la esclavitud al interés del dinero, que explota igualmente a toda la comunidad de trabajo, especialmente a los trabajadores manuales, pero también a los empresarios” (*El Ataque*, septiembre de 1985: 7). De ahí que *El Ataque* abogara —como

el nazismo y el fascismo, pero también a corrientes sumamente distintas como fracciones del peronismo y el radicalismo— por un capital “industrial y productivo” que creara empleos, modernizase la infraestructura y multiplicara las riquezas del país (*El Ataque*, septiembre de 1985: 7).

La cristalización de esta política que falseaba la soberanía popular y esta economía que expoliaba a las masas era la “plutocracia”, fenómeno que no sería “producto de la degeneración del sistema, sino la consecuencia fatal de su naturaleza” (*El Ataque*, septiembre de 1985: 7). Las posturas antidemocráticas, antiliberales y anticapitalistas propiciaron una retórica anti-burguesa, como podría observarse en unos versos que advertían que “si haces oídos sordos al llamado de auxilio de Argentina, si eres un sujeto bastardo incapaz de responder al imperativo de su sangre y de su tierra [...] en el MNS no hay sitio para ti. Porque tú eres la deshonra de Argentina y de los argentinos verdaderos” (*El Ataque*, septiembre de 1985: 8). Igualmente lapidaria fue la opinión del marxismo, “engendrado por el pensamiento burgués” y última etapa del mismo, en tanto culminaría en “la negación de nuestra estirpe y de nuestro pasado y, por lo tanto, de nuestro porvenir” (*El Ataque*, septiembre de 1985: 7). Fue así que la agrupación capitaneada por Rivanera Carlés cayó—como AN—en una brumosa “tercera vía”, quizás menos nostálgica del justicialismo y el tercermundismo que de los fascismos: “¡Ni derechas ni izquierdas! ¡Ni capitalismo de Estado ni capitalismo individualista! Un régimen nacional: ¡EL RÉGIMEN NACIONALISTA SOCIAL!” (*El Ataque*, septiembre de 1985: 1). Postura que implicaría enfrentarse a múltiples enemigos: al imaginar al “criollo” que vendría a “mandar”, *El Ataque* representó a un gigante con el uniforme del MNS que espantaba con su simple presencia a Caputo, Alfonsín y Sourrouille, pero también a un comando inglés, un hippie fanático de U2 y al Tío Sam.

No obstante, ubicado en el centro de esta “escoria” podía verse a un judío con kipá, túnica negra y una larga barba. La estereotípica nariz ganchuda completaba la

imagen, pero no era un patrimonio exclusivo del hebreo: tanto el seguidor de Bono como el estadounidense la tenían, señal quizás de su connivencia con la “internacional sionista”. Entre todas las marcas de identidad que *El Ataque* utilizó, ninguna habría sido tan persistente e intensa como el antisemitismo. Así podría entenderse que Félix Ruiz (1988) describiera al MNS como “un pequeño movimiento, compuesto por trabajadores y estudiantes, carente por completo de recursos” que había no obstante causado “preocupación a los todopoderosos hebreos, poseedores de los medios de difusión, amos de las finanzas, dueños del gobierno y predominantes en todos los partidos, tanto democráticos como marxistas”. Esta entidad multiforme y ubicua que serían los “judíos” no sólo le permitía a los nacionalistas sociales auto-definirse, sino también comprender su entorno: detrás de cada evento, una mano semita movería los hilos (*El Ataque*, abril de 1988: 1). Como las otras revistas, *El Ataque* afirmó que la opresión sería especialmente brutal en la Argentina, con sus planes económicos siendo digitados por “hombres del Banco Mundial” como el “hebreo” Stanley Fisher y cuyo territorio estaría siendo despedazado según el Plan Andinia (*El Ataque*, abril de 1988: 1).

Por cierto, tampoco la publicación de Rivanera Carlés innovó en los tópicos y narrativas desplegados. Así, su concepto de “judeidad” reprodujo—a veces *verbatim*—lo aseverado por los manuales nazis, advirtiendo por ejemplo que “es indispensable para comprender el problema judío advertir que *el judaísmo no es una religión sino una raza*. La religión judía no ha creado al judío sino viceversa y su papel ha consistido en reforzar los caracteres innatos del mismo” (Rivanera Carlés, 1985a: 13). También recurrieron a trillados mecanismos como invertir la carga de culpa, reaccionando a la “Ley Antidiscriminatoria” con una acusación:

Los judíos no sufren discriminaciones: SON LOS VERDADEROS DISCRIMINADORES. Son ellos los que no quieren mezclarse con nosotros, los “impuros” [...] SOMOS LOS

ARGENTINOS QUIENES NECESITAMOS UNA VERDADERA LEY CONTRA LA DISCRIMINACIÓN POR PARTE DE LOS JUDÍOS. Tampoco los judíos son las víctimas: SON LOS VICTIMARIOS DEL PUEBLO ARGENTINO (Ruiz, 1988: 4).

El desprecio por el “régimen demo-liberal” no obtuvo que *El Ataque* expresara su preocupación por una “ley anticonstitucional” que consagrara como “delito de opinión” toda idea que molestara a los hebreos:

quien denuncia al judío como el verdugo de nuestro pueblo, apoyándose en pruebas aplastantes que están a la vista de cualquiera, IRÁ PRESO. En cambio, gozan de plena libertad todos los alcahuetes de Judá, quienes ataquen los valores esenciales de la argentinidad, los profanadores de la Santa Cruz, los que afrenten a la religión y a los símbolos patrios, los difusores del comunismo, los que piden la destrucción del ejército cuando el invasor inglés se expande en nuestro suelo, quienes fomenten la pornografía, la homosexualidad, la droga (Ruiz, 1988: 2).

En suma, los usos del antisemitismo en *El Ataque* no habrían mostrado divergencias significativas con aquellos presentes en *Cabildo* y *AN*. Quizás podría apuntarse que el carácter precario e incendiario de la publicación—junto a la obsesiva evocación de la imaginería y los rituales nazis—estaba más próximo de los seguidores de la publicación justicialista que de la tradicionalista. No obstante, mientras Biondini se habría limitado a reproducir estereotipos anti-judíos, Rivanera Carlés habría ido más allá al erigir en torno del “hebreo” un campo de estudios. Tras la desaparición en 1988 de su publicación, su Instituto continuó organizando cursos, eventos y seminarios donde el antisemitismo y el antisionismo fueron centrales. Actividades que, a la manera de un arca de Noé, habrían posibilitado que este tipo de contenidos y discursos atravesara los años finales del siglo XX y los iniciales del XXI.

Disenso, ¿la otra campana?

Disenso irrumpió a mediados de 1994, con una sobria portada que detallaba prolijamente los títulos de los artículos y los nombres de sus autores. A diferencia de los tabloides arriba tratados, la calidad del papel, la tipografía clara y la profusión de ilustraciones sugerirían que los responsables quisieron presentar un artefacto cultural con marcas paratextuales de prestigio. De hecho, los artículos tuvieron en promedio una extensión y una complejidad mayores que en las otras revistas, eludiendo asimismo los temas coyunturales. La cuidada presentación indicaría también que los fondos no escasearon: en efecto, la iniciativa habría sido posible gracias a contactos con empresas como Sistemas Argentinos de Seguridad y el Banco de la Provincia de Buenos Aires, además de gremios como el Sindicato de Mecánicos y Afines del Transporte Automotor (SMATA). Este financiamiento—suficiente pero nunca holgado—le habría permitido a *Disenso* medrar por un tiempo, alcanzando una tirada promedio de dos mil ejemplares y organizando conferencias de alcance internacional. Las ambiciones también se vieron reflejadas en la nómina de colaboradores, la cual incluyó a representantes de la “Nueva Derecha” (Andriola, 2014; Taguieff, 1994) como Alain de Benoist, Marco Tarchi y Robert Steuckers, además de figuras locales tan variadas como Abel Posse, Mario Bunge y Vicente Massot. Al frente estuvo Alberto Buena, licenciado en filosofía por la Universidad de Buenos Aires que se había vinculado en los sesenta con el Movimiento Nueva Argentina para luego aproximarse al padre Julio Meinvielle. Su familia tenía fuertes lazos con las extremas derechas, en tanto su hermano Carlos era un sacerdote que había participado asiduamente en *Mikael* y *Verbo* para luego fundar el Instituto del Verbo Encarnado (IVE) mientras que sus primos Héctor y Hugo se aproximaron a Jacques-Marie de Mahieu e integraron en los ochenta el capítulo local del Circulo Español de Amigos de Europa (CEDADE).

La diversidad no impidió el surgimiento de un discurso ideológica y temáticamente homogéneo, dentro del cual sobresalieron tópicos como la suspicacia frente a la democracia formal, las denuncias del “Nuevo Orden Mundial” impuesto por la “plutocracia internacional”, la degeneración motivada por la “subcultura” materialista impuesta desde los Estados Unidos y la necesidad de una “unidad hispanoamericana” frente a estos desafíos. Ciertamente, una genealogía del “antimperialismo de los nacionalistas” podría remontarse al modernismo del cambio de siglo, hallando exponentes en Manuel Gálvez y Ricardo Rojas (Altamirano y Sarlo, 1983). La novedad de los noventa habría residido en la ausencia de obstáculos y alternativas a la *Pax Americana*, la cual avasallaría—de ser necesario *manu militari*—toda resistencia a sus intereses y *way of life* (Buela, 1995). Europa fue percibida como un simple apéndice de EE.UU., y por ello aquejada de los mismos males (Posse, 1994). El marxismo fue visto con más nostalgia que odio, mientras que la evaluación de las transformaciones ocurridas en el antiguo bloque socialista fue escéptica (Posse, 1996). Por su parte, Iberoamérica—como la revista insistió en denominarla—aparecía dividida y empobrecida, pero de su despertar podría surgir una réplica contra la nueva hegemonía (Fernández de la Mora, 1994). Un proyecto que no sería una mera utopía, sino que muchos veían concretado—al menos en principio—en el Mercosur (Cagni, 1995).

Ahora bien, en sus ataques al “Mundo Único”, en sus críticas del “pos-capitalismo”, en sus ensayos sobre la degeneración de las juventudes, los colaboradores de *Disenso* no mencionaron a los judíos. Así como, en sus especulaciones sobre la arena global, no hicieron referencia al Estado de Israel. Si los problemas diagnosticados eran similares a los señalados años antes por *Cabildo*, *El Ataque* y *AN*—la banalidad cultural y la mediocridad artística, el marxismo y las miserias de la clase política—, las explicaciones propuestas y las soluciones propugnadas variaron sustantivamente. En este punto, resulta difícil resistir la tentación de plantear

que un “giro copernicano” habría tenido lugar, en tanto algunas franjas de las extremas derechas habrían abandonado el antisemitismo sin desprenderse de otras tramas perdurables como el anti-materialismo y el antinorteamericanismo. Podría así sugerirse que un contexto histórico signado por el despliegue del poderío estadounidense tras la caída del Muro de Berlín y el final de la Guerra Fría habría hecho que viejos adversarios como el comunismo y el sionismo parecieran menos peligrosos que el coloso del Norte.

Por atractiva que resulte, esta interpretación debería ser matizada. Por empezar, el de *Disenso* sería un caso aislado, ya que las investigaciones de Rivanera Carlés sobre el “problema judío” habrían proseguido sin pausa mientras que en su “tercera época” *Cabildo* no tardó en reflotar los *topoi* antisemitas y antisionistas. A esto podría agregarse la matriz antijudía de las iniciativas contemporáneas de Biondini, desde el PNT—descendiente de *Alerta Nacional* a través del Partido Nacionalista de los Trabajadores—hasta la red informativa *Kalki* y el portal web *Ciudad Libre Opinión* (Kollmann, 2001: 187-8). A lo cual podría agregarse la emergencia de agrupaciones aquí no tratadas, como el Partido Nuevo Orden Social Patriótico de Alejandro Franze (Kollmann, 2001). Y si bien las diferencias entre el grupo liderado por Buela y los demás no fueron menores—tal cual lo atestiguan la desconfianza mutua y los esporádicos altercados—, unos y otros habrían coincidiendo también en actos públicos, reuniones y periódicos. De hecho, *Disenso* fue parte de una red trasnacional que reunía a personajes heterogéneos, entre los cuales podían contarse antisemitas, antisionistas y neonazis. Fue el caso de Erwin Robertson, director de la revista chilena *Ciudad de los Césares*; del español José Javier Esparza, con su publicación *Hespérides*; del ensayista croata Tomislav Sunic (1995); de Steuckers (1995), quien envió un artículo y promocionó su hoja *Vouloir*; y también De Benoist, quien hizo lo suyo con *Krisis* y *Éléments*. Asimismo, Marcello Veneziani hizo una defensa apenas velada de los fascismos

y el nazismo al aseverar que sería hipócrita continuar pensando que en 1945 sólo se derrumbó un régimen despótico, totalitario o una constelación de tiránicos y sanguinarios poderes. En el 45 concluyó una gran esperanza que había contado con el consenso del pueblo y de los intelectuales que sería explicable si en lugar de demonología se hiciese sólo historia (1996: 56-7).

Podría sugerirse entonces que en *Disenso* no había antisemitismo, pero sí antisemitas. Difícilmente este desarrollo haya sido aleatorio, pero solamente puede especularse sobre los motivos. Quizás se trató de una decisión editorial orientada a evitar problemas legales como los que afrontó *El Fortín* de Marcos Ghio, incautado en un allanamiento de Huemul. Podría haberse tratado asimismo de un condicionamiento—implícito o explícito—para mantener el financiamiento que recibía la revista. O bien, podría ser el indicio de la búsqueda de nuevos auditorios, abiertos al discurso anti-globalización y antinorteamericano, pero no al anti-judaísmo.

A modo de cierre. Semper idem?

La exploración aquí propuesta de la prensa de las extremas derechas permite sostener que la preponderancia del antisemitismo y el antisionismo durante buena parte del siglo XX se habría mantenido tras el final del “Proceso de Reorganización Nacional”. *Cabildo*, *Alerta Nacional* y *El Ataque* coincidieron en denunciar la omnipresencia del “influjo judaico”, el cual corroería a la Cristiandad a través de la economía, la democracia y la cultura “pornográfica”. Materialización de esa nefasta fuerza histórica sería Israel, el cual operaría al margen del derecho internacional asesinando a sus enemigos y ocupando territorios ilegalmente. Víctima predilecta de “la judería” sería Argentina cuyo declive—medido en décadas o siglos—se debería a unos hebreos

que detentarían un poder desproporcionado respecto de su cantidad. Auto-segregados a causa del mismo racismo que aborrecían en otros, medrarían a costa del resto como parásitos. Paradójicamente, la decadencia habría operado también como una confirmación del glorioso porvenir del país: así como Joseph de Maistre podía afirmar que Dios amaba a Francia porque la castigaba, las extremas derechas veían en los reveses anuncios del resurgimiento nacional.

Con la excepción de *Cabildo*, estas revistas no sobrevivieron a los noventa, aunque el anti-judaísmo se mantuvo presente en las iniciativas de Rivanera Carlés y Biondini. La publicación de *Disenso* entre 1994 y 1999 podría ser vista como una excepción que justificaría la regla, pero un recorrido sucinto de la nómina de colaboradores revela que muchos pasaron por espacios de corte antisemita, si es que ellos mismos no habían expresado opiniones de este tenor. De todas maneras, esta hoja exhibiría la capacidad de franjas de las extremas derechas finiseculares para deshacerse de parte del vetusto bagaje del nacionalismo vernáculo y articular una crítica que pudo prescindir del antisemitismo rabioso y el conspiracionismo antisionista.

La permanencia de este tipo de discursos se habría visto acompañada por su difusión, propiciando así esporádicas explosiones de violencia como las relatadas al comienzo. Una concatenación de fenómenos que, lejos de ser excepcional, encuentra parangones en otras partes de América Latina. Chile muestra en este sentido paralelos insoslayables, con Miguel Serrano editando escritos en los que no sólo reprodujo estereotipos anti-judíos y se hizo eco del Plan Andinia, sino que catalogó al Holocausto de invención pergeñada por los judíos para beneficiarse a costa del resto del mundo. Estos planteos no habrían pasado desapercibidos, alcanzando cierta resonancia en medios masivos e inspirando a organizaciones neonazis en los ochenta (Guzmán, 2010). Otro tanto podría decirse sobre México, en donde Salvador Borrego actuó como decano del “revisionismo” mediante la publicación de decenas de libros y la dirección

de varias revistas. No obstante, uno de los fenómenos más notables de las últimas décadas según Olivia Gall (2016) ha sido la diseminación de este tipo de discursos entre las izquierdas, creando una ambigüedad entre antisemitismo y antisionismo que excede por mucho al escenario latinoamericano. Finalmente, Brasil fue el escenario de importantes iniciativas editoriales negacionistas—como *Revisão*, de Siegfried Ellwanger—junto a una multiplicación de organizaciones neonazis y *skinhead*. Desarrollos que se habrían visto acompañados por un desembarco y rápida expansión en Internet, con una multiplicación de páginas web dedicadas a la difusión y discusión de estas temáticas, a lo que podrían sumarse *threads* en sitios como *Reddit* y *4chan*, perfiles en Twitter, Instagram y Facebook, entre otras alternativas posibles (Caldeira Neto, 2010; Pastor de Carvalho, 2016). En este sentido, el devenir del antisemitismo en la Argentina reciente no sólo revela notables parecidos con los desarrollos en otros países de la región, sino que difícilmente pueda ser entendido si no es pensado junto a ellos.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2011). “¿Qué es un dispositivo?” *Sociológica* 73, 249-64.
- Altamirano, Carlos y Sarlo, Beatriz (1982). *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*. Buenos Aires: CEAL.
- Andriola, Matteo (2014). *La Nuova Destra in Europa. Il populismo e il pensiero di Alain de Benoist*. Milán: PaginaUno.
- (1980). “Hoy-Gran pogrom en la Argentina-Hoy”. *Cabildo (2ª época)* 38, noviembre: 14.
- (1984). “Marshall Meyer y los judíos desaparecidos”. *Cabildo (2ª época)* 75, abril: 11.
- (1984). “Claves de la Argentina y el mundo”. *AN (1ª época)* 8, mayo-junio: 3.

- (1984). “¿Otra Israel en la Argentina”. *AN (1ª época)* 9, julio-agosto: 8-10.
 - (1985). “Revelación sobre los judíos”. *Cabildo (2ª época)* 86, marzo: 10.
 - (1985). “El paraíso demoliberal”. *El Ataque* 2, septiembre: 4-6.
 - (1985). “Burgués: ¡No te acerques a nosotros”. *El Ataque* 2, septiembre: 8.
 - (1985). “¡No al marxismo!”. *El Ataque* 2, septiembre de 1985: 7.
 - (1985). “¡Bandera en alto!”. *El Ataque* 2, septiembre de 1985: 1.
 - (1986). “Cabildeos”. *Cabildo (2ª época)* 106, noviembre: 13.
 - (1987). “El curioso pluralismo judío”. *Cabildo (2ª época)* 108, enero-febrero: 25-6.
 - (1987). “Los héroes dijeron: ¡Basta!”. *AN (2ª época)* 8, mayo: 1.
 - (1988). “Esos insaciables judíos”. *Cabildo (2ª época)* 127, noviembre: 16.
 - (1988). “1º Acto Público de la Lealtad Peronista”. *AN (2ª época)* 11, febrero: 7.
 - (1988). “Peronismo y judaísmo”. *El Ataque* 17, abril: 1.
 - (1988). “Reagan, Finkelstain & Cía”. *El Ataque* 17, abril: 1.
 - (2000). “El Santoral de La Nación”. *Cabildo (3ª época)* 6, abril: 28.
- Baffi, Lucas (Marcos Ghio) (1985). “Una nueva amputación de la República”. *Cabildo (2ª época)* 91, agosto: 7-8.
- Ben-Dror, Graciela (2003). *Católicos, nazis y judíos. La Iglesia argentina en los tiempos del Tercer Reich*. Buenos Aires: Lumiere.
- Besoky, Juan Luis (2010). “La revista El Caudillo de la Tercera Posición: órgano de expresión de la extrema derecha”. *Conflicto Social* 3: 7-28.
- Bilbao, Lucas y Ledesma, Ariel (2016). *Profeta del genocidio. El Vicariato Castrense y los diarios del obispo Bonamín en la última dictadura*. Buenos Aires: Sudamericana.

- Biondini, Alejandro (1987a). "Fundamentos para un nuevo orden: Revolución nacional o comunismo". *AN (2ª época)* 8, mayo: 4-5.
- (1987b). "El despertar argentino frente a la opresión judía". *AN (2ª época)* 10, octubre-noviembre: 4.
- Bobbio, Norberto (2014). *Derecha e izquierda*. Buenos Aires: Taurus.
- Bohoslavsky, Ernesto (2009). *El complot patagónico. Nación, conspiracionismo y violencia en el sur de Argentina y Chile (Siglos XIX y XX)*. Rosario: Prohistoria.
- Buela, Alberto (1995). "Aspectos de un mundo homogéneo". *Disenso* 3, otoño: 35-44.
- Caffarellio, Constanza (2008). *Tribus urbanas. Cazadores de identidad*. Buenos Aires: Lumen.
- Cagni, Horacio (1995). "Singularidad iberoamericana". *Disenso* 4, invierno: 59-62.
- Caldeira Neto, Odilon (2010). "Entre a web, os textos e as ruas: práticas antisemitas no Brasil contemporâneo". *Akrópolis* 1, Vol. 18, ene.-mar.
- Canelo, Paula (2016). *La política secreta de la última dictadura argentina (1976-1983)*. Buenos Aires: Edhasa.
- Caponnetto, Antonio (1984a). "Cuento y realidad". *Cabildo (2ª época)* 72, enero: 10.
- (1984b). "Maestro Genta". *Cabildo (2ª época)* 80, septiembre: 14-6.
- (1987). "Gobierna el ERP". *Cabildo (2ª época)* 116, octubre: 14.
- Carvalho, Bruno Leal Pastor de (2016). "O negacionismo do Holocausto na Internet: o caso do 'Metapédia - a enciclopédia al-ternativa'". *Faces da História* 1, Vol. 3, ene.-jun.
- Cersósimo, Facundo (2015). "El Proceso fue liberal". *Los tradicionalistas católicos argentinos y el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983)*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras-Tesis de doctorado.

- Devoto, Fernando (2005). *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- De Benoist, Alain. (1998). "El gran perdón". *Disenso* 18, verano: 37-9.
- Di Nicola, Gabriel (2005). "Cabezas rapadas: odio y violencia al límite". *La Nación*, 21 de agosto de 2005. Consultado el 20/8/2019.
- Dotti, Jorge (2000). *Carl Schmitt en Argentina*. Rosario: Homo Sapiens.
- Eatwell, Roger y O'Sullivan, Noel (1989). *The nature of the right. American and European politics and political thought since 1789*. Londres: Pinter.
- Echeverría, Alberto (1987). "El gobierno sigue sin dar respuesta al crimen de Guereño". *AN (2ª época)* 10, octubre-noviembre: 7.
- Fernández de la Mora, Gonzalo (1994). "La unidad hispanoamericana". *Disenso* 1, primavera: 11-6.
- Finchelstein, Federico (2010). *Fascismo trasatlántico. Ideología, violencia y sacralidad en Argentina y en Italia, 1919-1945*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2016). *Orígenes ideológicos de la "guerra sucia". Fascismo, populismo y dictadura en la Argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Gall, Olivia (2016). "Discursos de odio antisemita en la historia contemporánea y el presente de México". *Desacatos* 51, may.-ago.
- Galván, Valeria (2013). *El Nacionalismo de derecha en la Argentina posperonista. El semanario Azul y Blanco (1956-1959)*. Rosario: Prohistoria.
- Ghio, Marcos (1987). "Una carta para pensar". *AN (2ª época)* 10, octubre-noviembre: 7.
- Gigena Iburguren, Marcos (1983). "Gustavo Martínez Zuviría". *Cabildo (2ª época)* 70, noviembre: 9.
- Goebel, Michael (2013). *La Argentina partida. Nacionalismos y políticas de la historia*. Buenos Aires: Prometeo.

- Guzmán Castro, Gustavo (2010). "Negación del Holocausto en Chile: Miguel Serrano en los años ochenta". *Cuadernos Judaicos* 27.
- Ibarguren, Carlos (h.) (1969). *Roberto de Laferrère. Periodismo, política, historia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Kahan, Emmanuel (2014). *Recuerdos que mienten un poco. Vida y memoria de la experiencia judía durante la última dictadura militar*. Buenos Aires: Prometeo.
- Kiernan, Sergio (2006). *Delirios argentinos. Las ideas más extrañas de nuestra política*. Buenos Aires: La Marea.
- Klich, Ignacio y Rapoport, Mario (1997) (Eds.). *Discriminación y racismo en América Latina*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Klich, Ignacio (2002) (Comp.). *Sobre nazis y nazismo en la cultura argentina*. Buenos Aires: Hispamérica.
- Kollmann, Raúl (2001). *Sombras de Hitler. La vida secreta de las bandas neonazis argentinas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Kushner, Tony (2002). "Antisemitism". En Goldberg, David Theo y Solomos, John (Eds.). *A companion to racial and ethnic studies*. Malden, MA: Wiley.
- Levy, Richard (2010). "Antisemitism". En Hayes, Peter y Roth, John (Eds.). *The Oxford handbook of Holocaust studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Lvovich, Daniel (2002). *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*. Buenos Aires: Vergara.
- Manfroni, Carlos (1983). "El progresismo es judío". *Cabildo (2ª época)* 70, noviembre: 29-30.
- Maradeo, Julián (2015). *La derecha católica de la contrarrevolución a Francisco: pedofilia, ocultamiento, política*. La Plata: De la Campana.
- McGee Deutsch, Sandra (2005). *Las derechas. La extrema derecha en la Argentina, el Brasil y Chile, 1890-1939*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Metz, Allan (1992). *Leopoldo Lugones y los judíos*. Buenos Aires: Milá.
- Navarro, Marysa (1968). *Los nacionalistas*. Buenos Aires: Jorge Álvarez.

- Padrón, Juan Manuel (2016). “*¡Ni yanquis, ni marxistas! Nacionalistas*”. *Nacionalismo, militancia y violencia política: el caso del Movimiento Nacionalista Tacuara en la Argentina, 1955-1966*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata.
- Palti, Elías (2009). *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Eudeba.
- Posse, Abel (1994). “El desmantelamiento de Occidente”. *Disenso* 1, primavera: 7-10.
- (1996). “Vientos del este”. *Disenso* 7, otoño: 9-12.
- Rein, Raanan (2007). *Argentina, Israel y los judíos. De la partición de Palestina al caso Eichmann (1947-1962)*. Buenos Aires: Lumiere.
- (2011). *¿Judíos-argentinos o argentinos-judíos? Ensayos sobre etnicidad, identidad y diáspora*. Buenos Aires: Lumiere.
- Rivanera Carlés, Federico (1985a). *La naturaleza del judaísmo*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones sobre la Cuestión Judía.
- (1985b). “Exitoso acto del MNS”. *El Ataque* 2, septiembre: 1.
- (1986). *El judaísmo desenmascarado a través del Zohar*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones sobre la Cuestión Judía.
- (1988). “Llamado a los criollos”. *El Ataque* 17, abril: 3.
- (2004). *La judaización del cristianismo y la ruina de la civilización*. 3 vols. Buenos Aires: Instituto de Historia S.S. Paulo IV.
- Rock, David (1993). *La Argentina autoritaria. Los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública*. Buenos Aires: Ariel.
- Rose, E.M. (2015). *The murder of William of Norwich. The origins of the blood libel in Medieval Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Rótula, Tomás (1986). “Un proyecto totalitario”. *Cabildo* (2ª época) 102, julio: 7-11.

- Ruiz, Félix (1988). "Ley Antidiscriminatoria: ¡Sólo pueden hablar los judíos y sus lacayos!". *El Ataque* 17, abril: 4.
- Ruiz de los Llanos, Gabriel (2014). "Carta al periodista Alfredo Lewkowicz (a) Alfredo Leuco". Disponible en cartaaljudioleuco.blogspot.com. Consultado el 20/8/2019.
- Saborido, Jorge (2004). "El antisemitismo en la historia argentina reciente: la revista *Cabildo* y la conspiración judía". *Revista Complutense de Historia de América* 30, 2004.
- (2011). "Por la nación contra el Caos'. La revista *Cabildo* y el 'Proceso de Reorganización Nacional". En Borrelli, Marcelo y Saborido, Jorge (Coords.). *Voces y silencios. La prensa argentina y la dictadura militar (1976-1983)*. Buenos Aires: Eudeba.
- Senkman, Leonardo (1986). *El antisemitismo en la Argentina*. 3 tomos. Buenos Aires: CEAL.
- Steuckers, Robert (1995). "La decisión en la obra de Carl Schmitt". *Disenso* 3, otoño: 15-22.
- Taguieff, Pierre-André (1994). *Sur la Nouvelle droite. Jalons d'une analyse critique*. París: Descartes & Cie.
- Tulián, René (1984). "De Deir Yassim a Sabra y Chatila". *AN (1ª época)* 8, mayo-junio: 16.
- (1989). "El despertar de los pueblos". *AN (2ª época)* 13, marzo: 8.
- Trajtenberg, Gabriel (1990). "La extrema derecha argentina en el proceso de transición democrática". En AA.VV. *Ensayos sobre judaísmo latinoamericano*. Buenos Aires: Milá.
- Veneziani, Marcello (1996). "El mito del hombre nuevo". *Disenso* 8, invierno: 55-61.
- Weber, Mark (1989). "Holocaustomanía". *Cabildo (2ª época)* 129, noviembre: 21-2.
- Zuleta Álvarez, Enrique (1975). *El nacionalismo argentino*. 2 vols. Buenos Aires: La Bastilla.

Experiencia y testimonio de sobrevivientes del Holocausto en Argentina

*El caso de Sara Rus y los marcos sociales
de la memoria*

EMMANUEL KAHAN

El arribo de refugiados del nazismo y sobrevivientes del Holocausto a Argentina presentó una serie de rasgos particulares. En primer lugar, su extensión temporal así como las condiciones de sus ingresos caracterizaron la experiencia de diversos modos: desde aquellos que lo hicieron a través de visados legales, con apoyo de organizaciones de socorro internacionales y quienes debieron sortear restricciones migratorias o recurrir a medios clandestinos. Estas experiencias, en segundo término, convergieron con los modos en que refugiados y sobrevivientes atravesaron su incorporación a la sociedad de acogida. Mientras algunas narrativas advierten las tensiones con los procesos políticos locales otras reparan en los rasgos socioculturales distintivos de unos parajes novedosos y desconocidos en el imaginario de los actores.

Estas narrativas y testimonios de los y las sobrevivientes del Holocausto que llegaron a Argentina son ilustrativas de cómo, a través de un período considerable de tiempo, configuraron una memoria no solo sobre lo que aconteció durante los años del nazismo europeo sino de las experiencias de integración al país receptor. En este sentido, el presente trabajo se propone abordar dos testimonios

realizados por una misma sobreviviente, Sara Rus, en fechas distantes en más de 20 años y situadas en contextos específicos: el atentado a la mutual israelita argentina (1994) y las políticas de memoria del gobierno kirchnerista (2014). El análisis de una misma experiencia testimoniada sostenidamente en el tiempo nos permitirá apreciar cuáles son los “núcleos duros” del relato en torno al pasado que permanecen en el testimonio a la vez que identificar cuáles son las acentuaciones y cambios de las narrativas que se apoyan en los contextos específicos de enunciación de la experiencia de Sara.

En este sentido, el análisis en torno de la memoria del Holocausto y la dictadura militar- puesto que la experiencia de Sara Rus transita ambas dimensiones- nos permitirá comprender cómo, retomando uno de los estudios clásicos sobre el tema, el *encuadramiento social de la memoria* (Pollack, 2006) opera sobre los testimonios dando legitimidad a quién enuncia así como en la configuración el auditorio.

Los sobrevivientes del Holocausto en Argentina

Los trabajos sobre los sobrevivientes del Holocausto en Argentina se concentraron, mayormente, sobre dos tópicos. En primer lugar, la legislación restrictiva que operó imposibilitando el ingreso de refugiados al país desde fines de la década del 30 del siglo pasado (Senkman, 1991) y, en segundo término, el reconocimiento de la voz de los sobrevivientes desde la recuperación democrática, en 1983, acompañando un proceso global de legitimación de la memoria del Holocausto que, en el caso argentino, pudo dialogar con la experiencia concentracionaria perpetrada por el terrorismo de Estado (1976-1983) (Goldstein, 2014).

A diferencia de las olas migratorias de judíos que llegaron entre finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, quienes arribaron durante e inmediatamente *a posteriori* de

la Segunda Guerra Mundial tuvieron una inserción más desordenada: menos operativa y acompañada por organizaciones de recepción y por fuera de una legalidad normativa (Avni, 2005; Raber en este volumen). Esta dimensión- que, por otra parte, no fue excepcional a escala global- otorgó primacía a los estudios sobre la recepción de refugiados judíos que escapaban del nazismo o buscaban un lugar donde rehacer sus vidas tras el final de la experiencia aniquiladora del nazismo.

Como señala Wishnitzer ([1956] citado en Chinski, 2017), de acuerdo a los registros de *Hebrew Immigrant Aid Society* (HIAS), Argentina fue el país de América Latina al que ingresó el mayor contingente de refugiados de la posguerra: de los 24.804 judíos llegados a latinoamérica entre 1946 y 1951, no menos de 10.400 se dirigieron a la Argentina- 8.270 de modo ilegal. Sin embargo, su inserción en la escena local presentó una serie de singularidades. En primer lugar, otorgó credibilidad a las acusaciones de antisemitismo que pesaron sobre el gobierno de Juan Domingo Perón por su política restrictiva en torno a los permisos de ingreso y reunificación de familias de origen judío. Si bien, como evidencian diversos trabajos (Rein, 2001, Lvovich, 2003), las restricciones se establecieron durante 1938- cuando el gobierno estaba en manos de dirigentes conservadores-, la Dirección de Migraciones, conducida desde la década del 40' por Santiago Peralta, tuvo un profundo celo con los pedidos de ingreso tramitados por refugiados judíos. No obstante, éste fue removido hacia 1947- frente a las quejas presentadas por diversas organizaciones representativas de la vida judía en Argentina y el exterior- aunque, como señala Rein (2001: 86), esto no significó un cambio sustancial en la impronta del Departamento de Migraciones. Sin embargo, esta política prescriptiva se matizaría con la amnistía promulgada por el propio Perón, en 1948, que “normalizaba” la situación de aquellos que habían ingresado ilegalmente al país (Rein, op. cit.; Avni, op. cit.).

Ya sea de forma ilegal o a través de las diversas agencias que promovieron el socorro a judíos desplazados, los y las judías que arribaron a estas tierras durante el período debieron, a su vez, experimentar un conflictivo proceso de incorporación a las instituciones de la colectividad judía en Argentina. Como sostiene Senkman, al terminar la Segunda Guerra Mundial, las instituciones de la colectividad judía en Argentina centraron sus esfuerzos en dos grandes proyectos: cómo ayudar a la reconstrucción del judaísmo europeo y el apoyo a la acción sionista en favor de la creación de un hogar nacional judío en Palestina. Esta impronta convivió, sin embargo, con una incipiente política de memoria de algunas instituciones que promovieron el recuerdo de las comunidades desaparecidas en Europa a causa del exterminio perpetrado por los nazis (Senkman, 2009; Chinski, 2017, Goldstein, 2018). En este sentido, afirma Senkman, el tema de la movilización popular para el reasentamiento en la Argentina de sobrevivientes judíos no figuraba en el centro de la agenda comunitaria:

La próspera comunidad judía argentina de la inmediata posguerra tuvo un comportamiento casi esquizofrénico respecto de los sobrevivientes: duelo y un incipiente deber de memoria por la tragedia de la Shoá, pero casi una completa indiferencia hacia los sobrevivientes que pudieron entrar y se aclimataban en Argentina (Senkman, 2009: 76).

Como destacan Bargman (2011) y Chinski (2017), los judíos que llegaron durante el período se agruparon en torno la experiencia concentracionaria que los había tenido como protagonistas. El criterio más habitual para los nucleamientos fue el uso idiomático común- ya sea por el idish, el polaco o el húngaro- y sus reuniones tenían lugar en asociaciones étnicas ya instaladas (*landsmashafn*). Fue en el seno de estas organizaciones que tuvo origen *Sherit Hapleitá*, sustantivo cuyo referente colectivo es “el remanente de la huida” que, en el caso argentino, reunía en sus

orígenes, tanto a ex prisioneros de campos de concentración y exterminio como a exiliados de la Unión Soviética (Chinski, op. cit.).

La incipiente organización no tuvo en el centro de sus actividades un horizonte conmemorativo- antes bien, realizaban bailes, cenas, etc.-; no obstante, se constituyó en la simiente de un grupo social diferenciado al interior de la vida judía en Argentina. Sin embargo, la precariedad de la asociación se materializó en su condición itinerante: los sobrevivientes no eran percibidos como seres consagrados sino, más bien, como gente normal y, potencialmente, “revoltosos” (Chinski, op. cit.). Su primera aparición pública- es decir, por fuera de los marcos institucionales de la colectividad judía- en la que se reivindican como “sobrevivientes del Holocausto” sería durante la Guerra de los Seis Días (1967) (Kahan, 2018).

La memoria del Holocausto en Argentina

El temor acerca del olvido del Holocausto tuvo un origen temprano. Como señala el trabajo de Françoise Azouvi en torno del caso francés, la idea de “un gran silencio” se extendió de tal modo que en 1945 podían leerse en las páginas de la prensa judeofrancesa- Notre Parole y Le Monde Juif- expresiones como “se hizo silencio en el drama judío” (Azouvi, 2012). Sin embargo, como muestra Azouvi, esos pasados no fueron totalmente olvidados por los contemporáneos. En todo caso, existieron diversos modos de tramitar sus secuelas: los posicionamientos de los actores en los albores del fin de la Segunda Guerra Mundial estuvieron ligados a la tramitación de la experiencia de la guerra y el exterminio.

En el mismo sentido se expresa el trabajo de Malena Chinski (2017) sobre la recordación del Holocausto en Buenos Aires entre las décadas del 40 y el 50 del pasado siglo. Si

bien puede apreciarse una temprana recepción y reacción de la prensa y la opinión pública metropolitana frente a los crímenes del nazismo, tras el final de la Segunda Guerra Mundial, la dirigencia y algunos intelectuales de la comunidad judía cuestionaron el “olvido” de la tragedia judía frente a la ponderación de la victoria civilizatoria contra la “barbarie”.

Esta noción del “olvido” abreva en una narrativa que sostiene que la memoria del Holocausto emergió durante los avatares del “caso Eichmann” a comienzos de la década del 60 (Novick, 1999; Finkelstein, 2000). El proceso judicial desarrollado en Jerusalem contra uno de los funcionarios del régimen nazi habilitó la circulación y el reconocimiento de los testimonios de quienes fueron las víctimas de la experiencia concentracionaria. Sin embargo, los primeros relatos de sobrevivientes del Holocausto se produjeron, editaron y circularon cuando el exterminio recién había concluido. Como muestra Chinski (2011) y Dujovne (2014), desde 1946 hasta 1966 se publicó en nuestro país la colección *Dos poylische yidntum*, bajo la dirección de Mark Turkow, con testimonios de judíos polacos describiendo la destrucción perpetrada por los nazis con el primer término que se usó para referir a aquella experiencia: *khurbn*. No obstante, esta memoria del exterminio se desarrolló en ámbitos institucionales de la comunidad judía (Chinski, 2017: 35).

Sin embargo, la idea del “caso Eichmann” como un catalizador de la memoria del Holocausto tiene sustento: hasta entonces (1960-1962) el exterminio de los judíos de Europa no era un acontecimiento que despertara interés público. Fue durante el desarrollo de este *affaire*, por ejemplo, que la comunidad judía argentina quedó en el centro de una ofensiva nacionalista y una ola de terror antisemita aunadas en un intento de cuestionar la lealtad de los judíos hacia la República Argentina. La punta de lanza fue el Movimiento Nacionalista Tacuara que convirtió a los judíos en chivo emisario al que le atribuía toda la responsabilidad por

las miserias contemporáneas. Durante esos días se hicieron comunes las noticias periodísticas sobre altercados antisemitas (Senkman, 1989; Rein, 2001, Kahan, 2003).

Esta escalada antisemita solapaba la narrativa anti-judía programática de las organizaciones nacionalistas con el contexto de enjuiciamiento a Adolf Eichman. Resultaron significativas, en este sentido, las apreciaciones efectuadas por los líderes de Tacuara- Joe Baxter y Alberto Ezcurra Uriburu- en la entrevista realizada por Arie Zafran para *Mundo Israelita*:

A.Z.: ¿Qué opinión le merece Adolf Eichmann?

MNT: Como soldado que cumple su deber, aun venciendo la repugnancia que pudiera haber sentido, merece nuestro respeto. Cómo víctima expiatoria de atrocidades, de las cuales no fue responsable, merece nuestro sentimiento.

A.Z.: ¿Qué piensa de las matanzas de judíos a manos de los nazis?

MNT: Creemos que se ha exagerado mucho al respecto (*Mundo Israelita*, 5/5/1962: 7).

La alusión al “caso Eichmann” y a los crímenes del nazismo son ilustrativas de un incipiente discurso “negacionista” que circuló entre sectores católicos, nacionalistas y de derecha en Argentina. Frente a esta coyuntura la colectividad judía dio lugar a algunas iniciativas y reacciones que serían muy significativas. Por ejemplo, se conformaron grupos de autodefensa donde podía verse agrupaciones espontáneas de jóvenes judíos que comenzaban a entrenarse en artes marciales y diversas técnicas de defensa personal para contrarrestar las provocaciones antisemitas. A su vez, la DAIA promovió una huelga de comercio en todo el territorio nacional contra la agresión antisemita en Argentina que tuvo lugar el 28 de junio de 1962 como respuesta al atentado contra la joven estudiante Graciela Sirota (Senkman, 1989; Rein, 2001).

Este *increscendo* de la escalada antisemita permite reconocer el impacto que tuvo la recepción del “caso Eichmann” en el país. Sin embargo, y a diferencia de lo que ocurrirá en otras latitudes, el secuestro/captura del criminal nazi y su posterior juicio y condena en Israel, no precipitaron una mayor visibilidad de los testigos y sobrevivientes del nazismo en Argentina. Sería recién en 1967, durante la Guerra de los Seis Días, cuando *Sherit Hapleitá* lograría visibilidad pública. Durante el desarrollo de la contienda, la organización que nucleaba a los sobrevivientes se movilizó por las calles de Buenos Aires hacia la embajada de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas para protestar por el apoyo soviético a los países árabes y para proclamar la defensa e identificación de los sobrevivientes con el Estado de Israel (Moskovits, 2008; Kahan, 2018).

La movilización adquirió algunos rasgos singulares. En primer término, algunos de los asistentes se presentaron con distintivos que pudieran reconocerlos en el espacio público como sobrevivientes del Holocausto: estrellas de David amarillas en las solapas de los sacos y trajes a rayas como los que portaban quienes estuvieron en campos de concentración y exterminio. El uso de esta vestimenta cautivó a los cronistas quienes desconocían su origen:

Entre los manifestantes se destacaba notoriamente a un hombre adulto que sobre su traje de calle vestía un saco y pantalón a rayas blancas y negras que según nos informaron era el uniforme que los nazis obligaban a usar a los judíos en los campos de concentración (*La Prensa*, 6 de junio de 1967).

Estas puestas en escena de la condición de víctimas centraron las crónicas periodísticas en las que se destacaba el lugar de los sobrevivientes del Holocausto en la movilización de apoyo a la causa israelí durante la contienda. Sin embargo, la estrategia de visibilizar el reclamo a través de su aparición en el espacio público como “sobrevivientes” no produjo- como vemos en las crónicas citadas- una empatía

con estas víctimas; antes bien, podían desconocer su experiencia, burlarse de sus composturas debido al paso del tiempo (*Gente*, 8 de junio de 1967) o descalificarlos, como lo hizo el cronista de *La Nación*, tratando a los sobrevivientes de “revoltosos” (6 de junio de 1967).

La presencia del Holocausto en el debate público tendría un lugar destacado durante la última dictadura militar. Diversos testimonios promovieron, tempranamente, una identificación de lo que sucedía con los judíos bajo el terrorismo de Estado con las persecuciones que los judíos europeos habían sufrido en la primera mitad de la década del 40 del siglo pasado (Kahan y Schenquer, 2016). Este horizonte de identificación cobraría resonancia como consecuencia del “caso Timerman”. La detención de Jacobo Timerman, director del periódico *La Opinión*, realizada por las fuerzas de seguridad el 15 de abril de 1977, fue el resultado de una crisis que maduró durante varios meses. El problema radicaba en las fuentes de financiamiento del periódico que dirigía: David Graiver era uno de los principales accionistas y las autoridades militares sostenían que éste era quien administraba los fondos de la organización política-militar Montoneros (Mochkofsky, 2003; Kahan, 2016).

El argumento principal del testimonio de Jacobo Timerman, materializado en su libro *Preso sin nombre, celda sin número* ([1981] 2000), enfatizaba el carácter antisemita de la maquinaria de represión dispuesta por el régimen militar argentino. Timerman afirmó que la represión hostigaba y victimizaba a los judíos habilitando sentidos de interpretación que pusieran en diálogo la experiencia argentina con el Holocausto. Sin embargo, el intento de Jacobo Timerman por establecer un consenso que aunaba la experiencia de los judíos en Argentina con la del martirologio de los judíos europeos debería esperar hasta el tramo final de la dictadura.

Hacia 1983 se sentarán las bases de interpretación de la propia experiencia dictatorial a la luz de la memoria del Holocausto. En los albores de la recuperación democrática (1984), la convocatoria del Movimiento Judío por los Derechos Humanos para recordar el 41° Aniversario del Levantamiento del Gueto de Varsovia pretendió darle al acto un cariz que sirviese para reflejar la situación represiva recientemente clausurada en Argentina. Sus miembros querían que el movimiento fuese el portador de un mensaje de comparación entre “ambos genocidios”. El acto fue realizado el 25 abril de 1984 al pie del Obelisco y el lema de la convocatoria mostraba la aceptación de la comparación entre ambas experiencias- “Ni olvido ni perdón. Nunca Más un Holocausto” (*Nueva Presencia*, 1/6/84: 2).

La apelación a la memoria del Holocausto como un modo de cifrar la propia experiencia argentina en torno al terrorismo de Estado se consagró en el espacio público- como veremos en el próximo apartado- desde la recuperación democrática. No obstante, este proceso presentó una serie de jalones que nos permiten advertir las resistencias y estrategias diferenciadas al interior de las instituciones de la comunidad judía en torno a vincular ambas experiencias. Por ejemplo, desde fines de la década del 80’ se promovió un Instituto de Estudios e Investigación sobre el Holocausto que fuera la génesis del Museo del Holocausto en Buenos Aires que, además de relevar los testimonios de los sobrevivientes en el país, desplegaron una serie de actividades que tendieron diálogos con los organismos de derechos humanos nacionales que bregaban, como los sobrevivientes, por el reconocimiento público de su experiencia (Wechsler, 2016).

Estas iniciativas, sin embargo, ponían en tensión las consideraciones de las instituciones centrales de la comunidad judía argentina sobre la unicidad del Holocausto y la imposibilidad de vincular el exterminio de

los judíos con las desapariciones forzadas durante la última dictadura militar (Kahan, 2010). No sin tensiones y con el trabajo de un equipo de profesionales, sería recién en los albores de la nueva centuria cuando la DAIA, a través del Centro de Estudios Sociales, publicaría un informe vinculando ambas experiencias. El *Informe sobre la situación de los detenidos-desaparecidos judíos durante el genocidio perpetrado en Argentina* (2007) materializaba en el discurso de la dirigencia judía una representación de uso extendido en torno a la dictadura militar y su relación con el Holocausto:

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 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 svásticas 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 (CES-DAIA, 2007: 316).

En suma, la memoria del Holocausto en Argentina ha tenido una larga y temprana trayectoria que, como veremos a través del análisis del testimonio de Sara Rus, fue resignificada en cada período según los temas y sensibilidades que ésta despertaba en contextos sociales, políticos e históricos específicos.

El testimonio, los testigos y la recepción en Argentina de una experiencia transnacional

Como se ha manifestado en numerosas oportunidades, Annette Wievorka (2002) caracterizó al siglo pasado como una “era del testimonio”. Sin embargo, su trabajo precisa que fue durante los años 80 cuando la imagen del sobreviviente y el relato de su experiencia ganó legitimidad en el espacio público a escala transnacional. Si bien la revalorización de estas experiencias y regresos al pasado fueron consecuencia de múltiples factores (Huysen, 2002), Wiewiorka señala que la recepción de la serie televisiva Holocausto (Marvin Chomsky, 1978), que cautivó al público de numerosos países, incentivó a muchos sobrevivientes a contar su historia y propició la demanda social de los testimonios.¹ Fue en esos años, por ejemplo, que se desarrolló la recolección de testimonios en el marco del Programa Fortunoff Video Archive de la Universidad de Yale.

La recepción y lectura de la obra de Primo Levi en Argentina puede resultar ilustrativa de cómo se legitimó el testimonio Argentina. Como muestra el trabajo de Lvo-vich, Bohoslavsky y Rubinzal (2008) no se registran hasta la segunda mitad de la década de 1980 referencia alguna a la obra de Primo Levi en las principales revistas culturales nacionales ni en las más relevantes publicaciones de los intelectuales y organizaciones de la comunidad judía argentina. *Si esto es un hombre* se editó hacia 1988 y formó parte de la colección “Raíces” de la Editorial Milá, impulsada por la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA). El libro fue presentado en sociedad como parte de una colección de “cultura judía”. Al igual que los otros libros de esta colección, la tirada superó los diez mil ejemplares y se agotó rápidamente. La cantidad de ejemplares publicados— significativa para el mercado editorial argentino— y la rapidez

¹ Para ver el impacto que tuvo la emisión de la serie en Argentina ver Kahan y Schenquer, 2016.

con que la edición fue comprada por el público se debió más a la colección en que se insertó el libro de Levi que a la popularidad del autor en la Argentina.

Sin embargo, en la obra de Primo Levi hay referencias aisladas a la Argentina, formuladas en relación al horror de la dictadura militar. En una de ellas el autor turinés -en el contexto de una respuesta a las críticas que le había formulado Jean Améry- consideraba a la Argentina como uno de los países en los que se habían cometido crímenes que, por su dimensión y naturaleza, resultaban imposibles de olvidar o perdonar (Levi, 2005: 179). En otra referencia presente en la obra de Levi, los *desaparecidos* de la Argentina aparecen incluidos dentro de una enumeración de horrores del siglo XX (op. cit.: 23). La inclusión de la Argentina en este listado de círculos del infierno estaba plenamente justificada, dadas las características del terrorismo de Estado desplegado por la dictadura militar con su práctica sistemática de secuestro, tortura y asesinato de potenciales, reales e imaginados opositores políticos.

Desde fines de la década de 1980 y al calor de una verdadera explosión de los estudios y prácticas sobre la memoria en torno a la dictadura militar, los escritos de Levi se convirtieron en una fuente muchas veces transitada por militantes, profesionales e intelectuales vinculados a esa problemática (Lvovich, Boshoslavsky y Rubinzal, 2008). Así, historiadores, literatos, psicoanalistas, sociólogos y artistas accedieron en los esos años a la obra de Levi, en ocasiones a través de la mediación de otros autores que lo citan o interpretan, como Todorov o Agamben. En tal trayecto, las obras de Levi ingresaron en la última década del siglo XX a los programas de estudios universitarios vinculados a las distintas dimensiones del estudio de la memoria de los pasados traumáticos.

Sin embargo, y como destaca Chinski (2017), a diferencia de los testimonios consagrados- Levi, Semprum, Wiesel o Bettelheim- los testimonios de sobrevivientes del Holocausto menos conocidos en el espacio público nos permiten

acceder a las experiencias de “vidas corrientes” de personas que se salvaron del exterminio durante el Holocausto. Se tratan de relatos en primera persona que presentan “vidas reales” cuya garantía de “veracidad” está dada por su carácter testimonial.

Sara Laskier de Rus, nacida en Lodz (Polonia) en 1927, es sobreviviente de Auschwitz. En 1948, tras tramitar visas de ingreso a Paraguay, ingresó a la Argentina ilegalmente a través de la provincia de Formosa- zona limítrofe entre ambos países. En 1977 se incorporó a Madres de Plaza de Mayo: su hijo Daniel Rus había sido secuestrado por las fuerzas represivas el 15 de julio de 1977 en la puerta del Consejo Nacional de Energía Atómica, donde trabajaba. Esta trayectoria consagró la figura de Sara como portadora de una doble condición de víctima: como sobreviviente del Holocausto y madre de un detenido-desaparecido durante la última dictadura militar en Argentina (1976-1983).

Su testimonio constituye una pieza central del modo en que se entramaron ambas experiencias sensibles. El primer registro encontrado es en el marco del relevamiento de testimonios sobrevivientes del Holocausto efectuado por la Fundación Spielberg a mediados de la década del 90 del siglo pasado y que hoy forma parte del Visual History Archive de la Shoah Foundation (USC). Desde entonces, Sara ha brindado testimonio en innumerable cantidad de ocasiones- actos públicos, entrevistas escolares, medios periodísticos- y pueden encontrarse sus registros en diversos archivos orales y multimediáticos: Memoria Abierta² (2001), Canal Encuentro³ (2014), el Museo del Holocausto de Buenos Aires (2016).

² Una organización que reúne los archivos de los organismos de derechos humanos de Argentina y que desarrolló y contiene el mayor archivo de historia oral sobre la dictadura militar en el país.

³ Se trata del Canal, originalmente, creado bajo la órbita del Ministerio de Educación de la Nación durante la gestión de gobierno de Cristina Fernández de Kirchner.

El testimonio de VHA a Sara fue tomado el 24 de junio de 1996 por Clara Hamer de Toker. En él cuenta que tras la guerra pensaban ir a Israel pero, a través de Cruz Roja, conectan con un tío en Argentina. Si bien el objetivo era venir al país, deben ir a Paraguay pues en Argentina no los dejaban ingresar. Si bien Sara no lo indica, en el país operaba una serie de restricciones para ingreso de judíos que eran considerados “indeseables” por la legislación sancionada durante la década del 30⁴ (Senkman, 1991). Para poder hacerlo, prosigue Sara, debieron ir a Francia donde cuentan con ayuda del JOINT⁵ que los ubica en hoteles y los asiste en comedores populares. Sara viajará con su esposo y su madre en un vuelo de la aerolínea KLM. La descripción del arribo a Paraguay es ilustrativa de la representación acerca de la vida en Sudamérica:

Bajamos de los aviones y vemos soldados descalzos. Nosotros venimos de un mundo diferente. Vemos- tose y se ríe- indios pintados en el aeropuerto. Dice mi esposo: ‘Yo no bajo de acá. ¿Dónde nos trajeron?’

Sin embargo, el relato cuenta que los llevan a hoteles muy lindos. El tío, hermano de su madre, se dirige a Asunción con indicaciones para facilitar el ingreso ilegal a la Argentina. Para hacerlo debían juntarse 10 personas que pudieran pagar el bote para cruzar el río Paraguay que separa al Paraguay de Clorinda, una localidad de la provincia de Formosa (Argentina). El relato sobre el día del cruce pone en evidencia los miedos y limitaciones del contingente de los sobrevivientes: tenían temor por no saber qué podía pasarles al ingresar al país y reconocían como dificultad el desconocimiento del idioma español. Cuando llegan a

4 No era una legislación dispuesta solo en el país sino una restricción impuesta casi a nivel continental. Ver Gleizer (2013) para el caso de México, por ejemplo.

5 Una organización judía americana que ayudaba al escape y refugio de judíos que sobrevivieron al nazismo.

Clorinda, el botero se marcha sin mediar explicación y quedan solos. Llueve fuerte y a lo lejos divisan una “choza” a la que se acercan y unos niños advierten a la policía. El relato destaca que un policía a caballo sube a su madre y que le da a Sara su arma, una carabina, y los lleva a su casa donde los asiste dándoles ropa y comida. Luego serán llevados a la ciudad de Formosa donde son alojados en una cárcel:

Nos llevan a una cárcel pero esta cárcel era una cosa tan hermosa, mira, tener comida y poder acostarnos, separados, mi esposo en un lado y nosotros en otro.

A continuación, el relato introduce la intervención de la colectividad judía local:

Formosa tenía una colectividad judía extraordinaria que enseguida se organizaron- se ve que no éramos los primeros que llegamos- se organizaron y pagaron fianza y nos sacaron a todos de la cárcel ubicándonos a cada uno.

Sin embargo, el testimonio alterna la percepción de resguardo con el temor frente a las restricciones migratorias que imperaban en el país: la Policía les advierte que el gobierno no los aceptará y que van a tener que mandarlos nuevamente a Paraguay: “una desesperación terrible”. Frente a esta situación, el marido de Sara escribe una carta a Eva Perón, en un idioma que no era el castellano- sin aclarar en el testimonio-, pidiendo clemencia: “pasamos tanta guerra, sufrimos tanto, para llegar a Argentina hicimos tanto sacrificio, que tenga piedad con nosotros”. La carta se envió en nombre del grupo de sobrevivientes que eran casi 100. A los quince días vuelve una respuesta de Eva, escrita en castellano, que les indica “que se queden tranquilos porque ella hace todo lo posible para darles el permiso de ingresar al país”.

Si bien destaca que la experiencia en Formosa fue impresionante, el testimonio advierte que “llegamos a Argentina” cuando arriban a la ciudad de Buenos Aires. Allí

los recibe su familia que les brinda asistencia pues ellos no tenían dinero ni oficio para poder desenvolverse solos. Ellos se dedicaban a la producción textil y le enseñan el oficio a su marido. Sara describe que este trabajó mucho, tenía un buen sueldo que les permitió, en poco tiempo, edificar una casa propia en Villa Lynch a través de un crédito hipotecario- no especifica fecha pero da a entender que fue entre los nacimientos de sus hijos (1950-1955). Se trata de un dato relevante pues, más allá de la situación de ilegalidad que envuelve su arribo al país, pone en evidencia el rápido proceso de incorporación y movilidad ascendente que tuvo vigencia durante los años del peronismo.

Sara advierte que su sueño era tener un hijo y que tras un accidente que había tenido- no lo describe en detalle en ningún momento de su testimonio- los médicos le indicaron que no podría. No obstante, en 1950 nació su primer hijo, Daniel, y en 1955, su hija- no indica el nombre. Respecto de Daniel afirma que su nacimiento le generó una satisfacción increíble: “después de todo el sufrimiento fue volver a tener algo mío”. La descripción sobre Daniel suscribe algunos tópicos destacables: “era el mejor alumno del colegio. Siempre con distinción: mejor alumno, mejor compañero. (...) ¿Qué más podía esperar una madre? No hubo tristeza en mi cara porque se borraron como todo... Lo que yo sufrí no se puede borrar porque adentro queda este dolor horrible, pero lograr lo que yo he logrado me parecía demasiado”.

Esta sensación de felicidad plena introduce en el testimonio de Sara una nueva dimensión trágica: la narración sobre la detención-desaparición de su hijo en el contexto dictatorial. Daniel se recibe de físico nuclear e ingresa a la Comisión Nacional de Energía Atómica (CoNEA) durante la década de 1970. “Un lindo día, viernes”- no se indica fecha precisa- están esperando que el hijo regrese y no llega a la casa. Desde ese día comienzan la búsqueda. El relato, sin embargo, da lugar a dos expresiones que resultan relevantes en el contexto testimonial en el que se encuentra

Sara. En primer término, advierte a la entrevistadora, como a los posibles oyentes, que este hecho tiene lugar durante el régimen dictatorial- “Ya estamos con el gobierno de facto, estamos en el año 77”. En segundo lugar, advierte que “Hago el resumen rápido porque no quiero hacer pasar el tiempo con cosas...”. Toma aire y mira para arriba y, acto seguido detalla las acciones que ella y su esposo desplegaron para averiguar el paradero de Daniel.

Un día me lo desaparecen, como tantos otros de la CoNEA, y comienza la terrible búsqueda. Ya podíamos hacernos una casa, una casa linda. Ya mi esposo trabajó por sus propios medios. Ya era un fabricante en esa época. La vida de él había cambiado, éramos gentes normales (...) Podíamos seguir viviendo siendo felices. Nos truncaron la vida en el año 77. Desde ese momento mi vida quedó bastante truncada. (...) ¿Pero qué podíamos hacer? Viajar por todo el mundo, viajamos con mi esposo buscando ayuda, pidiendo por favor, llegamos hasta la Casa Blanca de EEUU, al Congreso, gente de altos cargos mandaban carta a la Embajada (norteamericana) en Buenos Aires pidiendo que averigüen qué pasó con este chico.

Tras la descripción de las estrategias desplegadas para saber el paradero de su hijo, Sara describe el penar familiar que causó la desaparición de Daniel. Su testimonio concluye con el fallecimiento de su marido y el nacimiento de su nieta en 1984: “después de la desaparición de su hijo y la muerte de su esposo, no perdió las ganas de vivir”. Sin hacer referencias a su filiación en organismos de derechos humanos ni menciones específicas concluye: “pretendo un mundo mejor”. Finalmente, el testimonio de VHA repone algunos documentos que evidencian la condición de sobreviviente de Sara, los trámites para llegar al país y fotos con su familia.

El testimonio registrado para el Canal Encuentro del Ministerio de Educación de la Nación pondera, desde el inicio, la figura de Sara en su doble condición de víctima:

“Soy Sara Rus, sobreviviente del Holocausto y, además, soy madre de un hijo desaparecido”. Realizado en 2014 por Eduardo Feller y Guillermo Lipis, la serie de 4 capítulos se sostiene sobre un entramado temporal como el que componía los relevamientos de testimonios de la Fundación Spielberg: mientras el capítulo primero está dedicado a su infancia en Polonia, el segundo describe su experiencia durante el Holocausto; el tercero su salida de Europa y su inserción en Argentina para finalmente, en el cuarto capítulo, compartir la experiencia en torno a la desaparición de su hijo y su activismo en Madres de Plaza de Mayo.

En la tercera parte de la emisión Sara repone, en gran medida, la misma información que en el testimonio anteriormente analizado. Sin embargo, la edición del video permite introducir algunas dimensiones interesantes: por ejemplo, señala que no podían ingresar legalmente al país porque “lamentablemente entraban los nazis”, reponiendo un imaginario construido tempranamente asociando el régimen peronista al nazismo. Sin embargo, las imágenes que acompañan la *voz en off* de Sara son las del traslado policial de Erich Priebke cuando está siendo deportado para su juzgamiento en Italia (1995).

La descripción sobre las peripecias para la salida de Europa y arribo a Paraguay y Argentina repone los sucesos anteriormente narrados: consiguen visa de ingreso a Paraguay y salen desde París; llegan a Paraguay y ven soldados descalzos, las caras pintadas (como indios) con carabinas; llegan a Clorinda (Formosa) tras cruzar en bote y este los abandona; los habitantes se dieron cuenta y dieron aviso a la Policía que los busca y los reciben de buena manera; sin embargo, se les advierte que cruzaron ilegalmente y los llevan a la cárcel- “Pero los policías eran gente amable, les dieron de comer, los atienden de buena manera”. A su vez, caracteriza del mismo modo el trato dispensado por la colectividad judía de Formosa.

Frente a la posibilidad de ser deportados a Paraguay, Sara repone la iniciativa de su marido de escribirle una carta a Eva Perón. La misiva, esta vez se indica que fue escrita en polaco, es respondida por Eva a la brevedad con la entrega de “pases” para llegar a Buenos Aires. Inmediatamente el video muestra una moderna y ajetreada ciudad de Buenos Aires con un tango de fondo junto a la voz de Sara: “La llegada a Buenos Aires era una llegada de tanta alegría. Encontrarse en un país libre. Encontrarse con una ciudad de luz, de negocios, de cosas que no podías creer. Estábamos tocando el cielo con la mano”.

El relato repone la recepción y ayuda de la familia en Buenos Aires que colaboró con la estadía en Buenos Aires y dio trabajo a su marido en el ámbito textil. Eso se completó con su embarazo en 1950. La idea de la realización de una familia introduce la dimensión trágica sobre la historia de Daniel. A diferencia del registro anterior, el relato repara también en el nacimiento de Natalia, su segunda hija: “Éramos una familia totalmente completa, una familia que comenzaba a desarrollar sus actividades, a vivir una vida normal, y a luchar para mejorar la vida. [El testimonio hace una pausa con imágenes de la vida familiar] Pero desgraciadamente mi felicidad no fue tan, tan completa. Yo vivo con estos recuerdos, con mi Daniel que lo perdí el 15 de julio de 1977 con el gobierno de facto de los militares”.

Tras el relato de Sara unas imágenes la muestran en una movilización, junto a su nieta Paula, con el pañuelo identificatorio de las Madres de Plaza de Mayo. De fondo se escucha un cántico que se consagró desde la recuperación democrática: “como a los nazis les va a pasar// a dónde vayan los iremos a buscar”. Sara afirma “En el tiempo de buscar a mi hijo, las rondas de las Madres se volvieron una religión. Me sentía más segura”. Finalmente, en la misma secuencia indica que “actualmente” los responsables de los crímenes

cometidos durante la dictadura están siendo juzgados y que estos utilizaban “el mismo sistema de matar y de torturas como lo tenían los nazis”- esta idea sería reforzada en la cuarta emisión del documental.

La última parte del documental se centra en la figura de Daniel y la militancia de Sara en Madres de Plaza de Mayo. La descripción sobre la biografía de su hijo se mezcla con imágenes de la dictadura militar, documentos que muestran la búsqueda desarrollada por Sara y su esposo y reflexiones de Sara sobre la *memoria*. Con esto concluye su testimonio:

Nunca escondí la historia de mi vida, contamos siempre a nuestros hijos lo que nos pasó en la guerra, lo que nos pasó en Auschwitz, lo que nos pasó después de la guerra, cómo empezamos a luchar. Pero al desaparecer mi hijo, creo que esto ya me impulsó totalmente a no olvidar, a no olvidar mi historia y seguir recordando lo que pasó con mi vida y con mi hijo. Porque fue un golpe tan terrible, después de sufrir una guerra, sobrevivirla, en situaciones inexplicables que no se puede hablar de ellos porque son demasiado dramáticas y terribles y tener que perder un hijo creyendo que estoy viviendo en un mundo libre, un mundo mejor, y viene a ocupar una vida tan terrible de militares que empezaron a saquear, a matar y a torturar de la misma manera que los nazis. Esto no se podía olvidar más...[Habla de la composición familiar actual- hija, yerno, nietas y bisnieta- manifestando que son lo que más felicidad le da en la vida y que la impulsan a seguir luchando] Así que voy a seguir hablando, voy a seguir contando, voy a seguir manteniendo la memoria. Mientras viva, lo voy a hacer. [Se la muestra colocándose el pañuelo de Madres de Plaza de Mayo] Estoy con ganas de vivir, y ganas de luchar, para que jamás se olvide y nunca se repitan las situaciones que hemos vivido.

El video termina con el acto en el que Sara es premiada con el premio Azucena Villaflor⁶ a los Derechos Humanos (2008) otorgado por el Estado Nacional de manos del ex-presidente de la nación Néstor Kirchner.

El encuadramiento social de la memoria: testimonio, transmisión y contexto (a modo de cierre)

Tras la recuperación democrática en Argentina, hacia fines de 1983, la memoria del Holocausto constituyó un horizonte de identificación de la propia experiencia nacional en relación a los crímenes de la dictadura. Como se advirtió en el tercer apartado de este trabajo, esa narrativa sirvió para acompañar las demandas de las organizaciones de defensa de los derechos humanos y, como advierte el trabajo de Matías Grinschpun en este volumen, para “denunciar el poder de fuego de los judíos” como operadores en la persecución a militares y policías que estaban siendo denunciados por sus implicancias en las torturas, violaciones y desapariciones forzadas de personas.

Sin embargo, ese vínculo no se materializó en una relación mecánica entre sobrevivientes del Holocausto y afectados por la dictadura militar. Antes bien, y como señala el trabajo de Lvovich, Bohoslavsky y Rubinzal (2008) sobre la recepción del testimonio de Primo Levi, la ligazón se fundó en la disposición de una serie de referencias literarias, testimoniales, filmicas y teóricas que sirvieron como matriz interpretativa y articuladoras de la acción colectiva de las organizaciones defensoras de los derechos humanos. En este sentido, la legitimidad extendida de los

⁶ Azucena Villaflor fue una de las mujeres que fundó el movimiento de Madres de Plaza de Mayo y que fue desaparecida por un comando de la Marina en diciembre de 1977. El premio Azucena Villaflor fue instaurado en 2003, por el gobierno de Néstor Kirchner, como un reconocimiento a quienes son considerados activistas por la defensa de los derechos humanos.

sobrevivientes del Holocausto en el espacio público como actores con capacidad para transmitir una experiencia significativa, como señala Wechsler (2016), será posterior: el atentado a la AMIA, sucedido en 1994, propiciará un reconocimiento de la figura del judío como víctima que daría centralidad a una serie de iniciativas que se estaban desarrollando con antelación.

En este contexto debe comprenderse el testimonio de Sara Rus dado en 1994: tras el atentado sucedido en Argentina y el impulso del proyecto de la Fundación Spielberg para relevar los testimonios de sobrevivientes del Holocausto a escala global (Baer, 2005). Si bien la estructura fáctica del testimonio de Sara se reproduce a lo largo de esta veintena de años, algunas modificaciones en cada uno de ellos- algunos silencios como acentuaciones de sus experiencias- pueden resultar ilustrativas de cómo operaron los contextos específicos en los que el testimonio de Sara fue relevado. Retomando a Paul Ricoeur (2003) y Pollack (2006) podemos afirmar que los testimonios de sobrevivientes del Holocausto establecen un caso límite puesto que es difícil contrastarlos con el archivo: resulta complicado – y quizás impropio – ejercer sobre ellos el método historiográfico, dado el carácter extraordinario de las experiencias que los suscitaron.

No obstante, la identificación de algunos de esos movimientos enunciativos permite identificar, tanto en la voz de la testimoniante así como en la preguntas de quien conduce la entrevista, los alcances, posibilidades y límites de la memoria en contextos específicos. Por ejemplo, en el testimonio de 1994 Sara no hace ninguna alusión a su participación en Madres de Plaza de Mayo y cuando comienza a narrar la configuración de la vida familiar en Argentina advierte que no sabe si contar lo de su hijo porque “no quiero hacer pasar el tiempo con cosas...”. La centralidad que tenía entonces la condición de sobreviviente del Holocausto en el relevamiento testimonial del Proyecto Spielberg junto a la representación del judío como víctima tras el atentado

a la mutual judía en Buenos Aires dejan de lado su activismo en los organismos de derechos nacionales e, incluso, pueden hacer potencialmente “inoportuna” la referencia a la desaparición forzada de Daniel, su hijo. Cuando Sara advierte esto a su entrevistadora, la respuesta es el silencio; no obstante, Sara prosigue con la narrativa.

Por el contrario, en 2014, la legitimidad pública que tienen las organizaciones defensoras de derechos humanos y la figura del detenido-desaparecido constituyen la trama central del dispositivo narrativo que cuenta la vida de Sara para un Canal de televisión público y dependiente del Ministerio de Educación de la Nación. En este no solo Sara describe con mayor detalle su participación en Madres de Plaza de Mayo, la historia de Daniel y cómo fue su lucha personal- que incluye el acompañamiento de su hija, Natalia, y su nieta, Paula- sino que los propios realizadores del documental acompañan la construcción de sentidos en torno de la experiencia de Sara con símbolos, imágenes y sonidos que consagran una representación de la víctima por antonomasia: sobreviviente de Auschwitz y madre de un desaparecido durante la dictadura militar argentina.

En este sentido, retomando a Pollack (2006) podríamos advertir dos aspectos centrales que nos permite el trabajo con un mismo testimonio a lo largo de un período significativo de tiempo. En primer lugar, que las condiciones de enunciación de un testimonio atravesado por una experiencia de carácter sensible- el Holocausto, la dictadura militar- depende del contexto social y la legitimidad no solo con la que cuentan los afectados sino la que brindan los auditorios. En este sentido, el caso de Sara Rus es muestra que la transmisión de la experiencia del Holocausto puede silenciar, incorporar y/o resaltar diversos aspectos dependiendo los contextos sociales, políticos e históricos en los que se efectúa. En segundo término, que ese testimonio está mediado por las condiciones materiales de su enunciación: tanto el proyecto en el que se inscribe- el de Spielberg, el de Canal Encuentro-, las y los entrevistadores que realizan

la toma del testimonio y dan sentido- o quitan- al relato de la víctima y, además, el propio formato que toma el soporte audiovisual para la transmisión permite incorporar herramientas que acompañan y resignifican la propia voz del testimoniante.

Finalmente, una mirada global sobre el derrotero de la memoria del Holocausto- incluido el de la propia suerte del testimonio de Sara Rus- nos permitirían advertir que uno de los rasgos característicos de la memoria del Holocausto, al menos en Argentina, es su sentido cambiante de acuerdo a su reinterpretación en contextos nacionales específicos. Quiero decir, se trata de una experiencia, la del exterminio de los judíos de Europa, que tiene un impacto temprano en el espacio público pero que, a su vez, ha servido a diversos actores para enunciar, denunciar y movilizar una mirada sobre problemáticas precisas: el cuestionamiento al peronismo en los 50, el antisemitismo de las derechas en los 60, los crímenes de la dictadura entre los 70 y 80, el antisemitismo global durante los 90 y el reconocimiento de una política pública en torno a la memoria y los derechos humanos desde 2003 y, al menos, hasta 2015. En este sentido, y retomando a Pollack (2006), deberíamos estar advertidos acerca de la imposibilidad de darle un cierre definitivo a la memoria del Holocausto y, claro que también, de la dictadura militar en Argentina: los mismos tienen lugar en contextos y frente a actores que están situados en contextos cambiantes. Quizás sea este estudio de largo aliento sobre la memoria de un mismo acontecimiento el que mejor permite entender el sentido de lo que Elizabeth Jelin denomina como “luchas por (la interpretación) del pasado” (Jelin, 2017).

Bibliografía

- Actis, Munú et al (2001), *Ese infierno. Conversaciones de cinco mujeres sobrevivientes de la ESMA*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Avni, Haim, “The Impact of the Six-Day War on a Zionist Community: The Case of Argentina”, en Lederhendler, Eli (comp.) *The Six-Day War and World Jewry.*, University Press of Maryland, 2000.
- Azouvi, François (2012), *Le Mythe du Grand Silence. Auschwitz, les Français, la memoire.*, París, Fayard.
- Bargman, Daniel, “Judíos oriundos de Polonia en Argentina: construcciones identitarias y asociacionismo étnico en hasta la segunda posguerra”, en Kahan et al, *Marginados y consagrados. Nuevos estudios sobre la vida judía en Argentina*, Buenos Aires, Lumiere, 2011.
- Baer, Alejandro, *El testimonio audiovisual. Imagen y memoria del Holocausto.*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI, 2005.
- CES-DAIA (2007), *Informe sobre la situación de los detenidos-desaparecidos judíos durante el genocidio perpetrado en Argentina*, Buenos Aires, DAIA.
- Chinski, Malena, “Un catálogo en memoria del judaísmo polaco: la colección Dos poylishe yidntum, Buenos Aires, 1946-1966”, en Kahan et al, *Marginados y consagrados. Nuevos estudios sobre la vida judía en Argentina*, Buenos Aires, Lumiere, 2011.
- Dujovne, Alejandro, *Una historia del libro judío. La cultura judía argentina a través de sus editores, libreros, traductores, imprentas y bibliotecas.*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.
- Gleizer, Daniela, *Unwelcome exiles. Mexico and the Jewish Refugees from Nazism, 1933–1945.*, Boston, Brill, 2013.
- Goldstein, Yossi, “Sobrevivientes de la Shoá en Argentina y su contribución a la conformación de la memoria colectiva”, *Revista Nuestra Memoria*, Fundación Museo del Holocausto/Argentina, Agosto de 2014.

- Huyssen Andreas (2002), *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Jelin, Elizabeth, *La lucha por el pasado. Cómo construimos memoria social*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2017.
- Kahan, E. “Esto no es un Holocausto. El testimonio de Jacobo Timerman y la represión a los judíos durante la última dictadura militar” en Aguila, G., Garaño, S. y Sactizza, P., *Represión estatal y violencia paraestatal en la historia reciente argentina : Nuevos abordajes a 40 años del golpe de Estado*, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2016.
- Kahan, E. y Schenquer, L. “The Use of the Past During the Last Military Dictatorship and Post-Dictatorship: The Holocaust as a Horizon of Identification, Alienation and Negotiation for the Jewish community” en *Temas de Nuestra América*, Vol 32, N° 60, Universidad Nacional de Costa Rica, 2016.
- Kahan, E. “Discursos y representaciones en conflicto sobre la actuación de la comunidad judía durante la última dictadura militar. El caso de la Delegación de Asociaciones Israelitas de Argentina”, en *Revista Estudios sobre genocidio*, Vol. 4, Universidad Nacional de Tres de Febrero, 2010.
- Lvovich, D., Bohoslavsky, E. y Rubinzal, M. “La réception de Primo Levi en Argentine ” en *Primo Levi à l'œuvre. La réception de l'œuvre de Primo Levi dans le monde*. París, Kimé, 2008.
- Lvovich, Daniel, *El antisemitismo en Argentina. Una historia moderna.*, Buenos Aires, Vergara, 2003.
- Mochkofsky, G., *Timerman, el periodista que quiso ser parte del poder.*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.
- Novick, Peter (1999), *The Holocaust in American Life*, New York, Houghton Muffin.
- Pollak, Michael, *Memoria, olvido y silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límites.*, La Plata, Al Margen, 2006.

- Rein, Raanan, *Argentina, Israel y los judíos. Encuentros y desencuentros, mitos y realidades.*, Buenos Aires, Lumiere, 2001.
- Senkman, Leonardo (comp.), *El antisemitismo en Argentina.*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1989.
- Senkman, Leonardo, *Argentina, la Segunda Guerra Mundial y los refugiados indeseables, 1933-1945.*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1991.
- Senkman, Leonardo, “Los primeros sobrevivientes de la Shoá en Argentina: su imagen y memoria en la sociedad general y judía, 1945-1950”, *Revista Estudios Sociales Contemporáneos*, N° 3, Universidad Nacional de Cuyo, 2009.
- Wishnitzer, Mark (1956), *Visas to Freedom: The History of HIAS*, Cleveland, The Word Publishing Company.
- Wechsler, Wanda, “¿Todo está guardado en la memoria? La memoria del Holocausto en Argentina a través de un museo (1993-2015), Tesis de Maestría, Universidad de San Andrés, 2016.

La construcción de una memoria

El caso del Museo del Holocausto de Buenos Aires

WANDA WECHSLER

Introducción

La investigación y los estudios sobre temas judíos se han centrado, en gran parte, en el análisis del Holocausto, su memoria y su representación. Concebido muchas veces como una propiedad de los judíos, ha llevado a producciones especializadas, conferencias internacionales y desarrollo en instituciones de la comunidad. Sin embargo, en los últimos treinta años, esta temática fue explorada y reubicada desde los científicos sociales en países en los cuales no sucedió el Holocausto. En Latinoamérica su estudio permitió iluminar aspectos locales para pensar la violencia del pasado reciente. De esta forma los estudios sobre golpes de estado, violaciones a los derechos humanos, genocidios y prácticas de encierro y tortura, han podido analizarse a partir de una mirada transnacional y polisémica.

Este trabajo busca analizar desde un enfoque local, un fenómeno internacional que fue la aparición y expansión de la memoria y representación del Holocausto a través de la creación de museos. Se trabaja en este caso con las prácticas concretas que fueron desarrolladas por un sector de la comunidad judía en la Ciudad de Buenos Aires a fines del siglo XX. Esta experiencia, que forma parte del pasado pero continúa en el presente, fue innovadora y su análisis permite observar aspectos tanto de la comunidad judía local como

de la sociedad en general. Los resultados de esta investigación llevaron a la escritura de una tesis de maestría¹, y sus capítulos fueron debatidos de forma colectiva en el Núcleo de Estudios Judíos, perteneciente al Instituto de Desarrollo Económico y Social. Para todos y todas resulta un desafío poder trabajar e incorporar los temas vinculados a lo judío en la academia y los institutos, abordando la igualdad y la diferencia, lo específico y lo general. En la actualidad, la atención sobre lo judío no es llevada sólo por investigadores e investigadoras que se identifican como judíos, y cada vez más se abre el dialogo con otras temáticas, sin perder la especificidad. Sigue latente el desafío de poner en dialogo los temas ligados con lo judío con tradiciones académicas donde género, clase y etnicidad se combinen de forma más fluida. Sin duda el estudio sobre el diverso y amplio colectivo judío argentino es una puerta de entrada interesante para comprender y reflexionar sobre la sociedad argentina.

Sobre el capítulo

Hacia fines del siglo XX el Holocausto se convirtió en el paradigma del mal por excelencia. Como símbolo del terror en Occidente, los sucesos ocurridos bajo el régimen nazi se volvieron un prisma a través del cual observar no sólo esos hechos históricos, sino también otras masacres y violaciones a los derechos humanos. En el contexto de la “globalización del discurso del Holocausto” (Huysen, 2007), el cierre de un siglo de genocidios y guerras mundiales fue acompañado por la proliferación de espacios de memoria, sitios y museos de la memoria. Sin embargo, la memoria del

¹ Wechsler, W. (2016). *¿Todo está guardado en la memoria? : los usos de la memoria del Holocausto en la Argentina a través de un museo (1993-2013)* (Tesis de maestría). Universidad de San Andrés, Buenos Aires.

Holocausto no comenzó en los últimos años del siglo XX, sino que se intensificó, como un proceso de acumulación y explosión de sentidos.

Los diversos momentos históricos en los cuales se visibilizaron las memorias del Holocausto abarcan un marco temporal que se extiende desde la década de 1950 hasta los años noventa, momento en el cual se institucionalizó a partir de la construcción del Museo del Holocausto de Buenos Aires. De diversas formas, las memorias aparecieron en el espacio público, de manera progresiva, y permitieron un reconocimiento estatal y societal particular. Este trabajo aborda el proceso por el que esas memorias en Argentina se cristalizaron en la creación de una institución específica.

Este capítulo se organiza alrededor de cuatro momentos. En un primer momento se historiza de forma breve el desarrollo de las memorias del Holocausto en Argentina. En un segundo momento se aborda la conformación de un núcleo de personas y un espacio previo a la creación de un museo dedicado al tema. En un tercer momento, se describen las principales actividades de este espacio, y por último se realiza un balance vinculado sobre la forma y contenido de la representación de la memoria del Holocausto en la muestra del museo del período 2000-2017.

El trabajo afirma que de forma progresiva crecieron y se instalaron en la arena pública las memorias del Holocausto y se observan dos grandes generalizaciones iniciales. Por un lado, a medida que avanzó cronológicamente la memoria del Holocausto, se trasladó desde el ámbito privado al público. Por otro lado, y vinculado a lo anterior, estas memorias fueron abriéndose desde el ámbito de la comunidad judía hacia otros sectores de la sociedad argentina, como el Estado u organismos de derechos humanos.

Este proceso de crecimiento incluyó la formación del Museo del Holocausto, lo que dependió del nacimiento y proliferación de varias organizaciones no estatales, pero también del apoyo estatal en varios sentidos. La vinculación entre este Museo y los diferentes gobiernos fue inconstante,

con momentos de mayor o menor acercamiento. Las acciones y declaraciones del ámbito privado estuvieron, en su mayoría, condicionadas o actuaron como respuesta a las diferentes políticas estatales. Fue la relación entre los fundadores del Museo del Holocausto y algunos agentes estatales lo que movilizó y permitió el proceso de expansión de la memoria.

Las memorias en torno al Holocausto formaron parte de un proceso que comenzó a darse a nivel global y se creció de forma paulatina en la Argentina a fines de los años ochenta. Esa memoria se negoció en el seno de las creencias, los valores, los rituales y las instituciones del cuerpo social. Se configuró poco a poco en los llamados “espacios públicos de la memoria” como museos, memoriales, monumentos e instituciones dedicadas a la transmisión y educación. La mayoría de los organismos vinculados a la memoria del Holocausto en Argentina nacieron en un período similar, aunque algunas instituciones como Sherit Hapleitá² son preexistentes. Entre estas instituciones se encuentran el Centro Simón Wiesenthal, la Fundación Memoria del Holocausto, Generaciones de la Shoá y el Centro Ana Frank. El Museo del Holocausto en Argentina fue creado en el contexto de la expansión de la globalización de la memoria, manifiesta a nivel internacional. Esta institución es representativa de la construcción de la memoria del Holocausto por haber sido uno de los primeros proyectos museísticos de Latinoamérica³. Su ejecución implicó la planificación de múltiples estrategias dedicadas a la memoria: la creación de un archivo, una biblioteca, una muestra, espacios de capacitación, entre otras. En la arena pública y

2 Sherit Hapleitá es una institución que reúne a sobrevivientes del Holocausto. En Argentina es una de las primeras que se fundó con el fin de contener a los sobrevivientes y crear un espacio para la realización de actividades referidas a la memoria del Holocausto. También la organización en un primero momento llevó adelante trámites de indemnización de los sobrevivientes.

3 En la ciudad de Montevideo, Uruguay, ya existía un espacio museístico antes de la creación del Museo de Buenos Aires, que data de los años sesenta.

dentro de la comunidad judía existen múltiples memorias y formas de representar el Holocausto. Sin embargo, la creación de un museo hizo oficial una memoria.

Breve historia de la memoria del Holocausto en Argentina

Realizar un resumen del desarrollo de la memoria del Holocausto resulta complejo, dado que en Argentina se despliega al calor de los acontecimientos sucedidos en el continente europeo, y se extiende hasta la actualidad. Como afirma Jelin (2002: 44), el discurso sobre el pasado se inicia con el acontecimiento mismo, pero continúa transformándose por más de sesenta años (y lo sigue haciendo en el presente).

A grandes rasgos, y en un ordenamiento cronológico y local, se evidencian dos grandes etapas de la memoria. Durante la primera (1940-1970), la memoria del Holocausto fue propiedad de la comunidad judía, estuvo vinculada al ámbito privado y se vehiculizó a través de actos e instituciones de la comunidad. En un primer momento, contemporáneo a los hechos, y durante la posguerra, el Holocausto fue objeto de rememoración y homenaje por parte de la comunidad judía argentina, circunscrito principalmente al ámbito privado⁴. Durante la década del sesenta, con el “caso Eichmann” en primera plana, los testimonios tomaron un rol central en el mundo. Sin embargo, en Argentina este juicio se vinculó con la identificación del antisemitismo con el nazismo y las condenas a las organizaciones nacionalistas. Durante esos años, se crearon instituciones que reforzaron la identidad judía y la existencia de sobrevivientes locales.

⁴ Para profundizar, ver Chinski, M. (2018), tesis doctoral, “Memorias olvidadas: los judíos y la recordación de la Shoá en Buenos Aires, 1942-1956”, Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires.

Una segunda etapa (1970- 2015), expresó una apropiación de nuevos sectores sociales de la memoria del Holocausto y una expansión de esta memoria materializada en nuevas instituciones y nuevos usos. Durante la década de 1970, se emprendió una identificación del antisemitismo desplegado en los centros clandestinos de detención, desarrollados por el terrorismo de Estado, con el proceso de exterminio desarrollado por el nazismo. Esta perspectiva se convirtió en una lectura difundida en diversos ámbitos como modo de denunciar la situación en Argentina. Un actor clave en este proceso fue Jacobo Timerman a través de sus denuncias públicas y la edición de “Preso sin nombre, celda sin número” (1981). Sin embargo, la dirigencia de la comunidad judía local, concentrada en la DAIA, no acompañó este proceso y mantuvo buenas relaciones con la última dictadura militar⁵. En el proceso posdictatorial, el Holocausto se constituyó en un tópico para metaforizar y conceptualizar dos procesos: la experiencia judía durante el régimen militar y la de las víctimas en general. También en esta etapa, se institucionalizó la memoria del Holocausto en nuestro país a través de la conformación de un espacio para la toma de testimonios a sobrevivientes y se creó un museo dedicado a la temática. Se evidenció aquí el peso de esta memoria reflejado en el reconocimiento estatal de un sector de la comunidad judía en la entrega de un edificio dependiente de la Nación para la conformación de un espacio de memoria. Por último, en esta segunda etapa florecieron nuevas instituciones, se crearon políticas estatales de la memoria, y se produjeron materiales y cursos a nivel nacional.

En este largo proceso, y tomando las categorías propuestas por Todorov (1998), la recuperación del pasado fue traducida en un primer momento como memoria “literal”,

⁵ Para profundizar, ver “Entre la aceptación y el distanciamiento: Actitudes sociales, posicionamientos y memoria de la experiencia judía durante la última dictadura militar” de Emmanuel Nicolás Kahan, 2012.

en la cual las víctimas y los crímenes son vistos como únicos e irrepetibles. La experiencia en este sentido fue pensada como intransitiva, propia de la comunidad judía, protagonista y encargada de portar, y a la vez expandir, ese recurso. Esta etapa inicial reflejó el lugar central que representa el recuerdo para la comunidad judía, “el terror al olvido” (Yerushalmi, 2006; 17) y también un contexto de indiferencia local y estatal frente al suceso Holocausto. En la segunda etapa, en cambio, se evidencia un progresivo uso “ejemplar”, en el cual la memoria de ese pasado comenzó a ser vista como una categoría más general, o como modelo para comprender una situación nueva, local y con diferentes agentes. Sin embargo, estas dos etapas presentan sus grises. Si bien el uso “ejemplar” de la memoria fue asumido inicialmente por actores vinculados a los organismos de DDHH y a las luchas contra el Terrorismo de Estado, en un segundo momento fue el propio Estado el que ocupó un papel en la construcción de políticas de educación y memoria, principalmente a partir de 2005. Durante este período, los actores de la comunidad judía preservaron una memoria “literal” que defendió la unicidad del Holocausto, la no comparación con otros procesos traumáticos y el temor a la banalización del mismo. Esto se reflejó, por ejemplo, en las primeras negativas del rabino Marshall Meyer en el uso del Holocausto para denunciar las violaciones de DDHH en la última dictadura militar o en la pedagogía elaborada desde el Museo del Holocausto durante los años noventa y comienzos del siglo XXI.

En resumen, en Argentina la construcción de esta memoria fue un proceso que llevó a la experiencia del exterminio de los judíos europeos desde la configuración original del evento hasta la de un prisma para observar el horror del siglo XX. En las puertas del siglo XXI, el Holocausto se erigió como un símbolo de la masacre que permitió, en algunos casos y para algunos actores, la reflexión sobre otros genocidios y matanzas en diversas partes del mundo. Los usos, representaciones y el crecimiento de la temática

fue parte de un fenómeno global pero también influido por aspectos locales, particularidades de la historia argentina, la comunidad judía y las diferentes apropiaciones que se fueron realizando.

Conformación de un núcleo de personas y un espacio previo a la creación de un museo dedicado al tema

La creación del Museo del Holocausto se puede situar en los comienzos de la década de los noventa, aunque recién su inauguración pública será en el año 1999-2000. Para que este museo comience a funcionar, fueron varios los actores y las instituciones que intervinieron en el trabajo de construcción y formalización.

Los promotores del proyecto museo pueden ser denominados “emprendedores”. Este concepto, de acuerdo con Jelin, no tiene por qué estar asociado con el lucro económico privado y se diferencia del rol de empresario (Jelin, 2002). Son emprendedores de carácter social o colectivo y se involucran de forma personal en el proyecto, pero comprometiendo a otros, generando participación y realizando una tarea colectiva. El emprendedor trabaja en grupo y el trabajo puede implicar jerarquías sociales, mecanismos de control, espacios de poder y división del trabajo bajo el mando de estos emprendedores. En su rol y para llevar adelante sus proyectos, emplean gente y pagan sueldos, además de tener voluntarios.

En el caso estudiado quienes movilizaron la causa por la memoria fueron personas que se consideran judíos y algunos eran descendientes de sobrevivientes, denominados “Segunda generación”. Su vínculo con la temática estuvo marcado, en la mayoría de los casos, por una historia familiar personal, como suele ocurrir por lo menos en un comienzo. El protagonismo privilegiado fue de las generaciones posteriores a las víctimas y también de algunas

de ellas. Un primer desafío de este grupo consistió tanto en instalar y expandir la temática entre la sociedad como posibilitar también su reproducción por los no familiares. Los fundadores del Museo interesados en la causa memorial forman parte de la colectividad y participan de otras instituciones judías. Por esta razón, se encontraron con un segundo desafío: la expansión de la memoria a sectores externos a la colectividad. Los emprendedores realizaron un lento y largo trabajo que llevó a la expansión de la temática y a la legitimación de su posición a través de vínculos con ese pasado, afirmando su continuidad.

Para instalar la memoria como una cuestión pública, fue menester un proceso que requirió esfuerzos y perseverancia. Constó de diferentes instancias: primero, la conformación de un núcleo de trabajo y formación; luego, la búsqueda por ganar visibilidad pública y legitimar una versión de esos sucesos a través de múltiples actividades. En este período el grupo fundador del Museo tomó la iniciativa de “salir” de la comunidad y conseguir un espacio propio, dado que en un comienzo funcionaron en oficinas cedidas por la Federación Argentina de Centros Comunitarios Macabeos. La Fundación Memoria del Holocausto (FMH) firmó su escritura y acta fundacional el 8 de mayo del año 1994⁶. Sin embargo, los orígenes de esta organización se sitúan en un tiempo anterior.

En este apartado se realiza un resumen de la investigación realizada en la tesis de maestría por la autora⁷, en la que se indagó en torno a los orígenes de la construcción del Museo. En el año 1987 un grupo de amigos y conocidos, conectados de diferentes maneras con la temática Holocausto, se reunió en la casa de uno de ellos. Allí, según

⁶ Escritura pública conforme al CCCN (Ley 12990). Conforme escritura N° 140, actuación notarial del Colegio de Escribanos B004787632 al B004787638 inclusive

⁷ Wechsler, W. (2016). ¿Todo está guardado en la memoria? : los usos de la memoria del Holocausto en la Argentina a través de un museo (1993-2013) (Tesis de maestría). Universidad de San Andrés, Buenos Aires.

el recuerdo de Susana Rochwerger, el profesor Abraham Huberman dijo “..en la Argentina, la Shoá se recuerda un día, no se estudia, no se analiza..”⁸. A partir de ese encuentro entre familiares de víctimas, la ingeniera Noemí Kaplan de Richter emprendió la idea de crear un centro educativo especializado en el Holocausto.

El 6 de junio de 1988 tuvo lugar el acto fundacional del Instituto Argentino para Estudios del Holocausto (IAEH) en un auditorio cedido por la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA), bajo el lema “¿Por qué recordar?”. Ese acto contó con la colaboración del Secretario de Cultura de AMIA, el Ingeniero David Filc y el Embajador de Israel Ephraim Tari. La exposición en el acto estuvo a cargo de Abraham Huberman por parte del IAEH y el aporte de Yosi Goldstein, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, Moises Kijak, médico psiquiatra, Irene Dab, sobreviviente y psicóloga, y Daniel Fainstein, decano de Estudios del Seminario Rabínico Latinoamericano.

Una de las primeras tareas del IAEH fue la compilación de testimonios de sobrevivientes que vivían en Argentina, para la cual se organizó un departamento de testimonios, con un equipo de voluntarios. Este fue el primer trabajo de recopilación de testimonios de sobrevivientes del Holocausto realizado en el país y formó parte de un movimiento global de registro de testimonios⁹. El primer testimonio relevado fue el de la familia Klich y en esta etapa los testimonios fueron tomados “a mano”. Luego se introdujo la toma mediante un grabador y finalmente, con ayuda de la Universidad de Yale, se firmó un convenio para poder filmar, en contacto con el Video Archivo Fortunoff. Para esto se elaboró un documento, el “Memorándum informativo

⁸ “Breve reseña histórica de F.M.H”, Susana Rochwerger, p. 1. Material enviado por Rochwerger a la autora vía correo electrónico.

⁹ Se puede nombrar como referencia la toma de testimonios organizada por la *Fortunoff Video Archives for Holocaust Testimonies*, con sede en la Universidad de Yale. Comenzó su labor en el año 1979, a partir de la idea del psicoanalista sobreviviente del Holocausto, Dori Laub.

acerca del Proyecto de creación del Centro de documentación y archivo de testimonios”, que afirmó la adhesión al proyecto de algunas instituciones judías como American Jewish Joint Distribution Committee (Joint), la Sociedad Hebrea Argentina, Escuela ORT y Asociación Marcha por la Vida¹⁰. También este documento manifestó la necesidad del nombramiento de un director técnico y dos asistentes rentados, siendo todos los demás voluntarios. Entre los primeros entrevistados estuvieron los sobrevivientes Eugenia Unger, Jacob Fuchs, Gilbert Hirsch, Hela Urstajn, Hanka Jacobowicz, Guita Loffler, Bele Mushkat, Charles Papernik, Victoria y Alexander Zelenay, entre otros.

Este primer espacio organizó diversos tipos de actividades para poner en funcionamiento este grupo como algunos encuentros para hijos de sobrevivientes, programaciones radiales por Radio Municipal, proyección de películas, talleres para niños, jornadas sobre discriminación, actos conmemorativos y un seminario para periodistas y comunicadores que desconocían la temática. Rochwerger, una de las primeras integrantes, aseguró que debieron superar el escepticismo, la indiferencia y el poco eco en la dirigencia comunitaria¹¹.

En el año 1993, un año después del atentado a la Embajada de Israel¹² y con algunos años de trayectoria, este grupo convocó más personas y el IAEH se convirtió en una Fundación (FMH). Entre los primeros integrantes además de profesionales había sobrevivientes e hijos de sobrevivientes, como Mónica Davidovich, Susana Rochwerger, Gilbert Lewi, Jaime Machabanski. Al convertirse en una Fundación este grupo pasó a estar dotado de personalidad jurídica

¹⁰ Estas instituciones se comprometían a proveer infraestructura tecnológica, horas voluntarias, horas profesionales y difusión.

¹¹ “Breve reseña histórica de F. M. H”, Susana Rochwerger, p. 1. Material enviado por Rochwerger a la autora vía correo electrónico.

¹² El ataque efectuado a la Embajada de Israel en Argentina sucedió el día 17 de marzo de 1992 y causó 22 muertos y 242 heridos. Se destruyó la sede de la embajada y del consulado, ambas ubicada en la Ciudad de Buenos Aires.

privada, sin fines de lucro y esto implicó la condición de contar con un patrimonio. Convertirse en fundación también involucró una previa autorización y reconocimiento por parte del Estado para funcionar, hecho que favoreció su visibilidad pública. La Fundación no surgió con los objetivos de materializarse en un museo sino como un espacio para la transmisión y la memoria con un centro de documentación. Sin tener un espacio físico propio comenzó a funcionar en unas pequeñas oficinas de la calle Rivadavia, cedida por FACCMA¹³.

En abril de 1994 en el acta fundacional se determinó que esta organización sin fines de lucro tenía por objeto “promover todo tipo de actividad cultural, técnica, científica, de investigación que tenga por finalidad la promoción y/o difusión de la memoria del holocausto en Argentina”¹⁴. Para estos objetivos pretendieron:

- a) programar y realizar planes de estudio y actividades relativas al análisis, esclarecimiento y evaluación del holocausto,
- b) proveer la difusión, por todos los medios, de las causas que indujeron al desarrollo del HOLOCAUSTO, procurando impedir su repetición en el futuro,
- c) educar e instruir a las generaciones del futuro, esclareciéndolas debidamente para valorar el sacrificio y calidad del pueblo judío,
- d) Promover la creación de Centros Formativos y de Estudios relativos al tema y
- e) Decidir todo otro medio lícito de expresión pública y privada relacionado con los fines de la entidad.

De esta manera los fundadores presentaron los objetivos basados en tres líneas: esclarecer el Holocausto, promover y difundir su memoria por diferentes medios y educar a las próximas generaciones, valorando el sacrificio y calidad

¹³ FACCMA es la Federación Argentina de Centros Comunitarios Macabeos, una organización sin fines de lucro que nuclea a 43 instituciones (centros comunitarios, entidades socio deportivas y clubes). Todas ellas conforman una extensa red nacional comunitaria. FACCMA articula y desarrolla programas culturales, educativos y deportivos en un marco judaico.

¹⁴ Acta fundacional Fundación Memoria del Holocausto (1994).

del pueblo judío. ¿Quiénes fueron estos primeros fundadores, estos emprendedores del proyecto de Memoria? Sobrevivientes del Holocausto y familiares buscaron un proyecto unificador, de la mano de un grupo de personas dedicadas a los derechos humanos. Entre ellos se encontraban Abraham Huberman, Gilbert Lewi, Susana Rochwerger, Jaime Kattan, Mónica Dawidowicz, Eugenia Unger, León Gzmot, Sergio Miodownik entre otros. Para trabajar y crecer hacia afuera de la comunidad judía, comenzaron con la búsqueda de un espacio propio. Con ambición y entusiasmo, Lewi fue el principal emprendedor en términos monetarios y motivacionales. Él movilizó sus energías en función de la causa memorial y pedagógica, buscando reconocimiento social y legitimación de la temática en el país.

En ese contexto, en el año 1994 el diputado de la provincia de Chaco del Partido Justicialista Claudio Mendoza se comunicó con Lewi para realizar un monumento sobre el Holocausto en la Plaza de las estatuas en el centro de Resistencia, Provincia de Chaco. Mendoza fue uno de los movilizadores de las causas de derechos humanos durante la década de los noventa, vinculado también con Abuelas de Plaza de Mayo. Este fue el primer monumento sobre el tema construido en un espacio público. La inauguración del este monumento fue una oportunidad para que representantes de la FMH, como Graciela Jinich y Eugenia Unger, sobreviviente del Holocausto, difundieran el proyecto a través de unas carpetas tituladas "Proyecto". Esta ocasión vinculó a la FMH con diferentes personas claves para el gobierno y para los derechos humanos, como Estela de Carlotto y Rosa Tarlovsky de Roisinblit, presidenta y vice de Abuelas de Plaza de Mayo, León Grzmot (sobreviviente de los campos de concentración) Graciela Fernández Meijide, diputada por el Frente Grande y ministros del gobierno de Menem, como Carlos Corach y Jorge Alberto Rodríguez (Ministro de Educación). Esta fue una de las primeras ocasiones en las

que aparecieron en la escena pública representantes de la memoria del Terrorismo de Estado y del Holocausto convocados por “La Memoria”.

Luego de este acto los integrantes de la FMH fueron convocados a la Casa Rosada por el Ministro del Interior Corach para conversar sobre la donación de un espacio físico de trabajo. El Estado, lejos de aparecer como un gran aparato despersonalizado y monolítico, se presentó a través de los lazos y relaciones personales preexistentes y Corach fue promotor de la entrega de un edificio¹⁵. A partir de ese encuentro la FMH comenzó con la búsqueda de un espacio físico visitando los edificios ofrecidos por el gobierno nacional y a fines del año 1994 la Inspección General de Justicia emitió la resolución por la cual se autorizaba el funcionamiento de la FMH.

El edificio elegido se encuentra situado en la calle Montevideo 919 en la Ciudad de Buenos Aires y fue entregado en el aniversario de los cincuenta años de la finalización de la Segunda Guerra Mundial, el 8 de mayo de 1995, lo que coincidió con el cierre de campaña para la reelección presidencial de Menem. Según afirmó Lewi, y fue retomado por la Revista Nuestra Memoria en la Editorial del mes de mayo de 1995, “este acto de aporte del Estado Nacional (...) marca un hito histórico en la posición asumida, por nuestro gobierno frente a las actividades de la sociedad civil en materia de lucha antidiscriminatoria”. Por otro lado, también destacó la relación entre el nazismo y los sucesos argentinos de la dictadura y los atentados:

¹⁵ Aunque excede a este trabajo, debe tenerse en cuenta la influencia que tuvieron los dos atentados sufridos por la sociedad, el primero a la Embajada de Israel y el segundo a la AMIA en el reforzamiento de los lazos entre el gobierno y un sector de la comunidad judía. Por otro lado, también se podría indagar en torno a las relaciones internacionales, y el vínculo entre el gobierno, los Estados Unidos e Israel durante la década de los noventa.

Una matanza masiva, como la que ocurrió en menos proporción en nuestro país durante la dictadura militar, o el doble atentado contra la comunidad judía, que aún hoy nos mantiene atónitos y sin saber por qué realmente sucedió, y quiénes son los culpables, tiene que ser recuperado desde la memoria para que nunca más vuelva a suceder. Si así lo comprendemos, comprendemos que somos todos sobrevivientes, judíos y no judíos, porque esta perspectiva del nunca más, nos ubica claramente en el camino de la vida.

La entrega del inmueble significó un hecho histórico para la Ciudad de Buenos Aires ya que se concedió por primera vez un edificio propiedad del Estado para un fin vinculado a la memoria del Holocausto. Cincuenta años después del fin de la Segunda Guerra Mundial y en un territorio que no participó activamente en ella, se decidió otorgar un espacio físico para sostener una memoria que, *a priori*, no es nacional.

Algunos años pasaron entre la entrega del edificio y su puesta en valor. En el año 1997 se aprobó un Proyecto de declaración de Interés Nacional de la construcción del Museo del Holocausto en Buenos Aires. El proyecto, presentado en abril de 1996 por el diputado Darío Alessandro, fue aprobado por unanimidad por la Cámara de Diputados de la Nación el 18 de junio de 1997 e impregnó de fuerza a los fundadores. Esta iniciativa fue acompañada por los diputados Carlos “Chacho” Álvarez, Patricia Bullrich, Alfredo Bravo, Marcelo Sturbin y Ana Kessler representantes de diferentes espacios políticos. La construcción y refacción del edificio llevó más de tres años y el acto fundacional del Museo fue celebrado el 5 de agosto de 1999. Desde este año hasta el 2017, el Museo se instaló en el edificio, desarrollando diferentes actividades. En este último año debieron cerrar sus puertas por problemas edilicios vinculados a la falta de mantenimiento y deterioro. Por ese motivo, la FMH pasó a instalarse de forma provisional en el Seminario Rabínico Latinoamericano, Marshall T. Meyer, también en la Ciudad de Buenos Aires, en el barrio de

Belgrano. El proyecto de reforma del edificio se acompañó de una reforma integral de la muestra, que tuvo su apertura a fines del 2019.

La organización y administración del museo se conformó con una estructura que, si bien sufrió modificaciones, se sostuvo en los aspectos generales. El consejo administrativo se constituyó con un presidente, vicepresidentes, un secretario general, prosecretarios, un tesorero, vocales, vocales suplentes, un revisor de cuentas y un director ejecutivo. Además el trabajo se dividió en comisiones, las cuales fueron variando a lo largo del tiempo. Entre las comisiones existieron: el grupo de jóvenes, la de sobrevivientes, la de segunda generación, la de testimonio, la de edificio y la de cultura.

Desde 1999 hasta la actualidad se sucedieron varios presidentes que cumplieron un rol central en la administración, cada uno con sus particularidades: Lewi (1994- 1998 y 2002-2003) y Fleischer (1999-2001), fueron presidentes Rubén Beraja (1998), Daniel Vernik (2003-2005), Mario Feferbaum (2005-2011), Alejandro Dosoretz (2011-2013), Claudio Avruj (2013-2015), Gustavo Sakkal (2015-2017) y Marcelo Mindlin (2017-actualidad). Todos los presidentes forman parte de la comunidad judía, han tenido diversos cargos en las principales instituciones y varios de ellos además son empresarios locales reconocidos.

Principales actividades de este espacio

A partir del año 1999 el Museo abrió sus puertas y desarrolló diferentes actividades, entre las que se incluyeron un ciclo de cine vinculado a la temática, cursos para docentes de la Ciudad de Buenos Aires y de diversas provincias del país, y la edición de una revista propia denominada *Nuestra Memoria*.

En referencia a la revista *Nuestra Memoria*, entre diciembre de 1994, fecha de la primera edición, hasta la actualidad (2019) ha editado 39 números. Previo a la entrega del edificio fue una de sus primeras actividades como Fundación. Quienes comenzaron a gestar la publicación fueron Sima Weingarten, Diana Wang y Ana Kahan. Según Sima, “cuando se hace *Nuestra Memoria* pensamos que una institución requiere de un material que pueda llegar a escuelas e instituciones no judías que no tenían acceso a una institución o museo”¹⁶.

El formato del objeto ha ido cambiando a lo largo de los años. Lo que comenzó como una revista pequeña, tipo *fanzine*, con pocas páginas en sus comienzos, en la actualidad es una publicación que llega las 300 páginas, con una tirada de mil ejemplares a lo que se suma una versión digital, que puede leerse en la página web del Museo. Las últimas revistas se asemejan más al formato de un libro que contiene numerosos artículos sobre el Holocausto, escritos algunos por integrantes de la FMH, otros por sobrevivientes o por expertos académicos. La mayoría de las ediciones se encuentra disponible en el Museo y algunas han sido digitalizadas y se localizan en la página web¹⁷.

Esta publicación fue y es uno de los dispositivos centrales en la construcción de la memoria del Holocausto de esta institución. En un comienzo fue una revista de divulgación de las actividades del museo aunque siempre se debatió su funcionalidad. Con el paso del tiempo se convirtió en un vehículo de la memoria a través de sus artículos, en el cual se construyó y difundió una memoria del Holocausto. Como afirma Dujovne, la comunidad judía deposita una fe en el libro y las publicaciones “como transmisor de valores, imágenes y creencias necesarias para afirmar los sentimientos de

¹⁶ Entrevista a Sima Weingarten realizada por la autora en noviembre de 2014 en la Ciudad de Buenos Aires.

¹⁷ <https://bit.ly/2ZsYwED>.

comunidad, como portador o recreador último de la cultura judía” (Dujovne, 2014: 281). Allí se difunden formas de concebir ese pasado, pero también el presente.

Esta publicación, que a veces sale una en el año o más de una dependiendo del presupuesto, fue uno de los elementos que se sostuvo desde los inicios de la fundación. Se distribuyó de forma gratuita para algunas organizaciones, escuelas, visitantes, docentes e instituciones en general, pero de forma selectiva, es decir a quienes decidía la FMH. En un comienzo quienes impulsaron la revista como Milmaniene, se encargaban de llevarlo personalmente a los colegios e instituciones. A lo largo de sus veinte años de publicación la revista modificó el formato, el contenido y los autores. A lo largo de sus publicaciones algunos tópicos fueron constantes: las palabras de los sobrevivientes, de sus familiares, las canciones que se volvieron “himnos oficiales” (como el Canto de los Partisanos), los hechos históricos que se seleccionaron para crear aniversarios de la memoria (como la liberación de Auschwitz). Estos conforman los “hitos” del Holocausto, como la canción de los partisanos o el homenaje a Oskar Schindler, uno de los salvadores o Justos entre las Naciones más conocidos. También la revista realizó una constante referencia a Yad Vashem, centro mundial de documentación, investigación y conmemoración creado en 1953 en Jerusalén que marca hasta la actualidad las políticas de la memoria del Holocausto. Otra aparición constante es la mención y el recuerdo de la *Kristallnacht*¹⁸. También se hizo referencia a diversos aniversarios signifi-

¹⁸ La *Kristallnacht* o Noche de los Cristales Rotos fue un hecho histórico que marcó el avance en la persecución y privación de derechos en Alemania contra los judíos. Sucedió en la noche del 9 de noviembre de 1938 e implicó el ataque a judíos, locales judíos y sinagogas por parte de las tropas de asalto nazis con colaboración de civiles. Los diversos ataques dejaron como consecuencia la muerte de al menos 91 judíos y las calles cubiertas de vidrios rotos a consecuencia de la destrucción de locales.

cativos como el aniversario del Levantamiento del Ghetto de Varsovia, una de las conmemoraciones centrales, muestra de lucha y resistencia y palabras de los sobrevivientes.

La revista también se volvió central como medio de comunicación para difundir la recopilación, el acopio de información, objetos, testimonios y datos sobre sobrevivientes en Argentina. Al principio fue un medio para solicitar objetos a los sobrevivientes o familiares para poder exponer en el Museo cuando esté abierto. Otra campaña que se realizó a través la revista antes de la inauguración del museo fue la campaña que se denominó “Done un nombre”, en la cual se solicitaban datos de sobrevivientes que hubieran llegado a la Argentina o de sus hijos.

La revista que comenzó siendo un órgano para difundir actividades con el paso del tiempo se convirtió en un órgano de difusión de escritos, principalmente de algunos integrantes de la FMH, como Zylberman o Milmaniene, y de autores extranjeros. En este sentido finalizó siendo un espacio de reproducción de artículos o partes de libros ya publicados. La mayoría casi totalizante de los artículos publicados son en referencia al Holocausto, es decir que no hay presencia de notas referidas a otros genocidios.

La principal actividad del Museo se encuentra desde el inicio en las visitas guiadas y los recorridos por la muestra central. A partir del año 2000 el objetivo primordial del museo se logró a través de la inauguración del Museo como institución de la memoria, la que contó con la presencia de las autoridades nacionales y provinciales, como Fernando De la Rúa, presidente de la Nación.

Desde el comienzo la muestra y la visita estuvo orientada a niños, niñas y jóvenes en edad escolar, principales destinatarios para quienes se pensó el espacio. Con una orientación pedagógica y educativa, la muestra se construyó con el fin de enseñar el horror del pasado para que no vuelva a suceder en el presente, y prevenirlo en el futuro.

La apertura del Museo se realizó primero sin una muestra constituida. La primera muestra que se presentó fue sobre Ana Frank y luego se estableció una muestra que iba a ser transitoria, “Imágenes de la Shoá- El Holocausto y sus resonancias en la Argentina”¹⁹. El objetivo de la muestra fue inaugurar el Museo con una exposición general que recorra el antes, el durante y el después del Holocausto. Como toda muestra, la selección de lo expuesto expresó por sí misma qué memoria se quería recordar y qué aspectos eran los importantes. El objetivo según los creadores fue “transmitir los aspectos fundamentales de los trágicos acontecimientos de la persecución y el exterminio de seis millones de judíos en el contexto histórico del ascenso del nazismo y de la Segunda Guerra Mundial”²⁰. La muestra se iniciaba con la vida judía de preguerra seleccionando principalmente la vida en las ciudades, los oficios y las escuelas. Esto fue representado a través de fotografías, objetos y mapas. A la par, desplegaba aspectos de la vida judía previa a la guerra en Europa y en Argentina. Luego desarrollaba los años previos al nazismo y la gestación del mismo, para llegar al ascenso de Hitler al poder y algunos “hitos” o quiebres como las leyes de Nuremberg, la Noche de los Cristales Rotos y el comienzo de la Segunda Guerra Mundial. A partir de allí comenzaba la planificación del exterminio y la persecución violenta, a través de los *Einsatzgruppen*, la construcción de *guetos* y los campos de exterminio. En los últimos paneles se destacaban los heroicos actos de resistencia judía contra el nazismo y concluía con la liberación y el destino de los sobrevivientes y los juicios a los criminales nazis contra la humanidad- destacando en cada uno de

¹⁹ La dirección de la muestra estuvo a cargo de Daniel Bargman y Regina Steiner; el montaje a cargo de Irene Jaievsky y con asesoramiento de Sima Weigarten. El trabajo histórico fue realizado por Abraham Huberman y Abraham Zylberman, la producción audiovisual por Lior Zylberman y contó con la colaboración de Mónica Dawidowicz, Liora Duchossoy y Eva Rosenthal.

²⁰ <https://bit.ly/3iX3MYN>.

estos hitos, las repercusiones de los hechos Argentina. “Imágenes de la Shoá” tenía referencias en paralelo a hechos de persecución y discriminación que sucedieron en Argentina, como en la Semana Trágica²¹. Hace referencia a la Argentina pero no en su presente o pasado reciente, sino en algunos momentos de la primera mitad del siglo XX.

Esta muestra fue inaugurada entre el año 1999-2000 y pasó de ser una exposición temporaria a convertirse en la muestra permanente del museo. Si bien en los diecisiete años que duró no tuvo casi cambios importantes, sí recibió mínimas modificaciones como la incorporación de algunos objetos. La muestra fue transformada en el año 2017, cuando el Museo debió cambiar de sede al Seminario Rabínico. Entre el año 2017 y 2019 se reformó el edificio y la muestra en forma integral.

Además de la muestra central, el museo ha realizado otras muestras itinerantes, algunas que visitaron escuelas y otras que viajaron a lo largo del país. Entre ellas podemos nombrar la primera dedicada a Ana Frank, realizada entre los años 2000 y 2002, que se presentó en provincias como Ushuaia, Mendoza, La Pampa, San Luis, Rosario y Tucumán. También una dedicada a Eichmann, “Él vivió entre nosotros”, guionada por Zylberman, otra denominada “Mentiras y Verdades” con objetos vinculados al Holocausto o la última denominada “Resistencia”, realizada por el mismo autor.

A continuación, realizaremos un pequeño balance de la primera muestra central. Fue un gran esfuerzo por parte de los colaboradores y la comisión directiva hacer esa muestra

²¹ La Semana Trágica se denomina a la represión obrera que sucedió en el año 1919 durante el gobierno de Hipólito Yrigoyen, en la cual fueron asesinados cientos de obreros. El conflicto fue consecuencia de una huelga obrera realizada en los talleres metalúrgicos Vasena, en reclamo por mejoras salariales. Un alto porcentaje de los obreros presentes eran de la comunidad judía. La represión no solo estuvo a cargo de las fuerzas policiales, sino que incluyó grupos parapoliciales como La Liga Patriótica, que sostenía una ideología antisemita.

con pocos recursos económicos. Pudo en pocos paneles reconstruir una historia del Holocausto haciendo hincapié en la cronología histórica y los principales protagonistas. Incorporó diversos recursos como objetos, imágenes y en algunos momentos audiovisuales.

La cantidad de información presentada en esa muestra tiene algunos aspectos que merecen ser resaltados. Un paseo por esa primera muestra mostraba que la información era numerosa y se encontraba organizada de forma ensimismada. El visitante transitaba los paneles observando un “bombardeo” de información sobre cada momento: fechas, datos, propagandas, fotografías, objetos, todo distribuido en igual medida, ocupando la totalidad de los paneles. La elección de la exhibición de fotografías, objetos y propagandas fue dispuesta en cuadrados, en una misma línea sin jerarquizar los diferentes recursos presentes, lo cual hizo que ningún elemento se destaque en los paneles.

La muestra como toda selección presentó algunos silencios y recortes. La importancia de ciertos aspectos de la cultura judía, como el Idish, la vida rural y la militancia de izquierda aparecían tímidamente, en comparación a su peso previo al Holocausto. Por ejemplo el primer panel no hay representación rural de las pueblos judíos de Europa Central u Oriental. Estos sectores de Europa oriental fueron los más pobres y contenían a la mayor parte de la población judía europea previa a la guerra. El museo privilegió en esa primera muestra la selección de imágenes de las ciudades, las fábricas, la modernización y vida cotidiana de algunos judíos, sin incorporar la vida rural ni las tradiciones, ni la escritura o el idioma. Este es otro aspecto que no apareció: la relevancia de la lengua Idish. A diferencia de los judíos que vivían en la Europa Occidental, como Alemania, Bélgica, Italia, Francia, los de Europa Oriental en su mayoría hablaban como primera lengua el Idish. La muestra contenía una mención al Idish pequeña en el segmento referente a Argentina y los judíos, pero no como parte de la cultura judía anterior al Holocausto de los judíos de Europa.

Otro aspecto que se encontró disminuido fue el rol de algunos actores. El relato privilegió el binomio de actores sociales basado en la lógica perpetrador-víctima, dejando de lado los denominados observadores pasivos y los cómplices civiles al nazismo, como las grandes empresas o algunos intelectuales contemporáneos. Esto hubiese complejizado el análisis de los actores sociales en la experiencia del nazismo.

Un aspecto a destacar en el análisis de la muestra es la no referencia a otros genocidios, como el armenio, el de Ruanda, el de Camboya, entre otros. Si bien en algunas exposiciones temporales han aparecido algunas referencias, como en el aporte que realizó la escuela ORT en el 2014 para la noche de los Museos, el Museo del Holocausto en su muestra central no presentó casos paralelos. Tampoco hizo referencia en ningún momento al Terrorismo de Estado en Argentina, país donde se encuentra ubicado. De esta manera, se observó una resistencia a la relación con otras experiencias, tanto locales como internacionales. Este delicado ejercicio comparativo podría enriquecer el estudio y análisis del Holocausto como hecho histórico. La unicidad del Holocausto, es decir su dimensión como suceso único e incomparable, ha sido uno de los debates que se llevaron a cabo dentro del museo y generaron disrupciones²².

Otro aspecto relevante de aquella muestra fue la construcción de discurso de sobriedad, empleando un género serio, discreto, vinculado a la noción de verdad. Frente a los peligros que implican la estatización y el lenguaje figurativo se prefirió uno de fotografía, documentos y objetos, que presuponen una relación con lo real directa, inmediata y transparente.

²² Para ampliar, ver Wechsler, W. ¿Todo está guardado en la memoria? : los usos de la memoria del Holocausto en la Argentina a través de un museo (1993-2013) (Tesis de maestría). Universidad de San Andrés, Buenos Aires.

Conclusiones y balance

A lo largo del capítulo se desarrolló el contexto de formación y la historia de la FMH, devenida en Museo del Holocausto de Buenos Aires. Para ello se historizó el contexto de su aparición, situado en la última década del siglo XX, como marco que permitió comprender su nacimiento. Algunos de los sucesos ocurridos a nivel internacional y nacional dieron lugar a la aparición de la FMH en Argentina. Esta Fundación se creó por interés de algunos sobrevivientes del Holocausto y sus familiares, la generación posterior, que se comprometió en hacer un espacio dedicado a la memoria y educación. Fueron aquí descritas la organización y actividades llevadas a cabo por la FMH.

Mientras se logró concretar la construcción del museo para la memoria del Holocausto, en el país los organismos de derechos humanos se enfrentaban a un gobierno que imponía el indulto a los responsables de los crímenes y la violación de los derechos durante el Terrorismo de Estado. De esta manera una memoria triunfaba mientras otra permanecía subterránea, en las calles y luchando por ser reconocida. Podríamos pensar que esta memoria actuó como una “memoria de sustitución”, como recuerdo encubridor en la cual el Holocausto como trauma vendría a ocupar el lugar del trauma inhallable (Robin, 2014). La obra de la memoria del Holocausto parecía no presentar el riesgo de concitar a algún sector de la población contra la autoridad. Aquí se evidencia que los usos de las memorias traumáticas son diversos y a veces exceden a los intereses de sus promotores. Una hipótesis al respecto es que para los gobiernos de los años noventa, reconocer los crímenes de lesa humanidad ocurridos durante el Terrorismo de Estado (1976-1983) significaba reconocer que el mal se encontraba aquí, y que la violencia no había sucedido solo lejos. Permitir y posibilitar la aparición pública de una memoria global, internacional y apolítica en cierto sentido, resultó menos riesgoso que dar lugar a la memoria local, aún viva y en lucha.

La creación de este espacio no dependió solo de la voluntad de los sobrevivientes y las generaciones posteriores. También como se observó su aparición fue posible en parte por la participación de algunos actores representantes del Estado, como Mendoza, quien fomentó la creación del primer monumento dedicado al Holocausto y permitió el encuentro de algunos integrantes de la Fundación con otros políticos y luchadores por los derechos humanos; Corach, quien facilitó la donación de un espacio para construir el museo; integrantes de la Alianza, como Álvarez y Aníbal Ibarra, que declararon al museo de interés nacional.

Además de estos vínculos con actores políticos, también construyeron vínculos con instituciones de la comunidad judía preexistentes. En este sentido FACCMA prestó sus instalaciones, AMIA patrocinó la refacción del museo, la DAIA, la Sociedad Hebraica Argentina, Macabi y Sherit Hapleitá coordinaron en conjunto congresos, conferencias y seminarios.

Este trabajo además buscó relevar el relato construido durante la primera muestra, y la más duradera, dentro del museo (2000-2017). Esta muestra del museo del Holocausto de Buenos Aires ha mutado en los últimos años y se presentó renovada a fines del 2019, en el mismo edificio. Como aporte, y cierre de este capítulo, realizaremos un balance de la muestra anterior, presente por casi veinte años.

Un primer aspecto de la muestra relevada es la construcción de un relato basado en la unicidad del Holocausto. Esta pedagogía se instaló desde los años sesenta y fue un mensaje reproducido por algunos sobrevivientes como Elie Wiesel. La unicidad implica que al ser único en la historia, este hecho es incomprensible e incomparable. Esta forma de recordar el hecho se acerca a lo que Todorov reconoce como una recuperación literal del pasado: “el suceso es preservado en su literalidad (lo que no significa su verdad), permaneciendo intransitivo, y no conduciendo más allá del mismo” (Todorov, 2013: 50). Esta forma de recordar se diferencia de la manera ejemplar en la cual el suceso, una vez

recuperado, se utiliza como una manifestación entre otras de una categoría más general y se posiciona como un modelo para comprender otras situaciones. De este ejemplo, se extrae una lección que posibilita pensar situaciones más actuales y es un principio de acción para el presente.

Frente a esta pedagogía nos preguntamos, ¿no existió después del Holocausto un Ruanda, un genocidio guatemalteco?, ¿no existió un terrorismo de estado desaparecedor en Argentina, Brasil, Uruguay o Chile? Es interesante recuperar que la principal razón por las cuales los niños, niñas y jóvenes visitaron el museo es a través de sus escuelas, que asistieron en parte por la incorporación a la currícula del tema Holocausto en el marco del trabajo sobre genocidios, impulsado por la propia experiencia local y regional²³. Comparar genocidios tan diversos conlleva a problemas y riesgos que implican pero no deberían reprimir el ejercicio comparativo, ya que de allí quizás se pueden extraer algunas preguntas y enseñanzas interesantes. Queda pendiente profundizar sobre este aspecto en una próxima investigación.

En referencia a los visitantes de la muestra, principalmente jóvenes entre 11 y 17 años y en edad escolar, la época nazi puede parecer algo muy lejano y ajeno. En la muestra observaron imágenes que son lejanas en tiempo, en espacio, aparecían trajes militares, grandes campos de concentración, ciudadanos obligados a vivir encerrados, todo lo cual puede parecer una película. Quizás el desafío es pensar el cómo acercar ese hecho histórico al presente y

²³ Desde el año 2005, el Ministerio de Educación de la Nación llevó adelante una política educativa de memoria que promovió la enseñanza de la historia reciente desde el Programa de Educación y Memoria y formó parte de un proceso más amplio que incluyó una serie de políticas públicas de memoria y derechos humanos. En el año 2009, el Consejo Federal de Educación aprobó la Resolución N° 80/09 titulada Plan de Enseñanza del Holocausto, que comprometió a nivel nacional y provincial, a la realización de acciones concretas para incluir en la currícula la enseñanza de la temática. Por último, en el año 2012, el Consejo Federal de Educación aprobó la resolución 180/12 para la promoción de la enseñanza del Holocausto y otros genocidios del siglo XX en la educación secundaria.

establecer diálogos con lo cercano en tiempo y en espacio. Así se pueden pensar estrategias que permitan “utilizar ese pasado con vistas al presente, aprovechar las lecciones de las injusticias sufridas para luchar contra las que se producen hoy en día y separarse del yo para ir hacia el otro” (Todorov, 2013: 53).

En la muestra se expuso una relación concreta con lo local, al aparecer referencias a la historia argentina como “la Semana Trágica” o primeras planas locales durante el nazismo. En la selección del pasado local se hizo referencia a los hechos más lejanos, pero se evidenció una distancia con los hechos más cercanos como el Terrorismo de Estado y los desaparecidos.

Sin embargo, la muestra contuvo una referencia a lo local, que dejaba entrever aspectos de nuestra historia, aunque quizás no de forma intencional. Al respecto la muestra central priorizó el lugar de los campos de concentración y exterminio (CCD), exhibiendo el reconocido traje a rallas, frente a otras formas de asesinatos, como el denominado “Holocausto por balas”. Otro museos latinoamericanos dedicados al tema, como el de Guatemala, hace su eje en este último proceso. Probablemente para la sociedad argentina sea mucho más significativa la imagen o el concepto de CCD por nuestra historia reciente. ¿No debería entonces potenciar este museo reflexiones sobre la violencia local estatal de la historia reciente?

Otro aspecto que destacó la muestra fue la complejidad de observar y sentir empatía ante el horror, apartándonos de los políticamente correctos. Frente a esto nos preguntamos ¿cómo interpelaba esa muestra al espectador? ¿Cómo lo hacía formar parte de esa historia, sin importar su pasado, sus raíces, sino por el simple hecho de ser humano? Si aquello que se expuso sucedió hace mucho y muy lejos de Argentina, ¿cómo se los acercaba a pensar el presente? Además una gran mayoría de los que visitaban el museo no

pertenecen a la comunidad judía, por lo que no solo fue hace mucho y muy lejos, sino que le sucedió a “otros”. Entonces, ¿cómo se los convocó?

Sobre este aspecto, una opción podría haber sido construir una pedagogía crítica, es decir realizar una muestra que permita reflexionar sobre ese pasado a partir de preguntas. Esto implicaría entender al visitante como un sujeto pensante y reflexivo. Quizás en vez de entregar todas las respuestas, con datos, nombres, fechas, el museo podía plantear algunas preguntas complejas sin respuestas, dejar abiertos interrogantes y hacer de la pregunta una práctica. Sontag afirmaba que “quizás se le atribuye demasiado valor a la memoria y no el suficiente a la reflexión” (Sontag, 2010, p. 98): ¿puede un museo provocar incomodidades, preguntas y problemas? Es quizás desde la incomodidad y la diferencia que se puede pensar, tejer lazos y construir la prevención de nuevos genocidios.

Como afirman González de Oleaga y Di Liscia, “Si pensamos la democracia como un sistema político y como una ideología (una forma de concebir lo político y la política), que pretende canalizar las múltiples demandas de sus ciudadanos de forma pacífica, aparecen dos palabras clave: diferencia y conflicto” (2018: 6). En este sentido, si un museo logra presentar estas ideas, puede favorecer a un entendimiento del pasado y del presente.

Tras “la memoria saturada” (Robin, 2014), el exceso de información y la construcción memorial desde el discurso simplificado y serio, resta seguir pensando formas alternativas de transmitir, reflexionar y llegar a una posible apropiación de los visitantes, observando lo diferente y lo conflictivo. Queda abierto entonces este desafío para esta institución que sigue creciendo y que se ha transformado de forma significativa en los últimos años.

Entrevistas realizadas por la autora

Davidowicz, Mónica, integrante de la FMH. Entrevista realizada en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Febrero de 2015.

Jinich, Graciela, ex integrante de la FMH. Entrevista realizada en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Noviembre de 2014.

Juhsz, Julia, secretaria de la FMH. Entrevista realizada en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Junio de 2016.

Pierri, Serafina, museóloga de la FMH. Entrevista realizada en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires Julio de 2015.

Milmaniere, Sima, integrante de la FMH. Entrevista realizada en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Noviembre de 2014.

Rochwerger, Susana, integrante de la FMH. Entrevista realizada en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Febrero de 2015.

Shalom, Héctor, director del Centro Ana Frank. Entrevista realizada en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Junio de 2016.

Widder, Sergio, director del El Centro Wiesenthal. Entrevista realizada en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Mayo de 2014.

Zylberman, Abraham, integrante de la FMH. Entrevista realizada en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Febrero de 2015.

Zylberman, Lior, ex trabajador de la FMH. Entrevista realizada en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Diciembre de 2015.

Bibliografía

Baer, Alejandro, (2006) Holocausto. Recuerdo y representación. Buenos Aires: Editorial Losada.

- Carnovale, V. (2006). *Memorias, espacio público y Estado: la construcción del Museo de la Memoria*. Estudios AHILA de Historia Latinoamericana, n° 2 (nueva serie), Berlín, Verveurt Verlag.
- Dujovne, A. (2014). *Una historia del libro judío. La cultura judía argentina a través de sus editores, libreros, traductores, imprentas y bibliotecas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Durán, V., Messina, L y Salvi, V. (2014). *Espacios de memoria: una apuesta al debate*. Clepsidra, revista interdisciplinaria de estudios sobre memoria, 1(2), 5-11.
- González de Oleaga, M., Di Liscia M.S., *Museos y ciudadanía. The odd couple. A Contracorriente: una revista de estudios latinoamericanos*, Vol. 15, n°2, 1-10.
- Huyssen, Andreas, (2007) *En busca del futuro perdido: cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jelin, Elizabeth, (2002) *Los Trabajos de la Memoria*. España: Editorial Siglo XXI.
- Robin, Régine (2014). *Sitos de memoria e intercambios de lugares*. Clepsidra, revista interdisciplinaria de estudios sobre memoria, 1(2), 122-145.
- Sontag, Susan (2010). *Ante el dolor de los demás*. Madrid: DEBOLSILLO
- Todrov, Tzvetan, (2013) *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Traverso, Enzo, (2014) *El final de la modernidad judía: historia de un giro conservador*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Traverso, Enzo, (2011) *El pasado, instrucciones de uso*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Traverso, Enzo, (2012) *La historia como campo de batalla*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Wechsler, Wanda, (2017) *¿Todo está guardado en la memoria? Los usos de la memoria del Holocausto en la Argentina a través de un museo (1993-2013)* (Tesis de maestría). UdeSA, Buenos Aires.

Representaciones sobre el Estado de Israel en jóvenes del movimiento conservador o masortí de la Ciudad de Buenos Aires

VANESA CYNTHIA LERNER

Introducción

Este capítulo tiene como objetivo analizar las representaciones sociales que tienen las y los jóvenes que participan en el movimiento conservador o masortí en la Ciudad de Buenos Aires siendo educadores y educadoras no formales, sobre su vínculo con el Estado de Israel y sobre el tratamiento del conflicto de Medio Oriente en sus actividades hacia sus educandos y educandas. En ellas se evidenciaron modos centralizados y descentralizados de habitar el movimiento.

Las representaciones sociales pueden ser entendidas como un “corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios” (Moscovici, 1979: 18). A partir de las entrevistas semi-estructuradas realizadas a esta juventud sobre determinados tópicos como Israel y el conflicto de Medio Oriente -y otros como el tratamiento sobre la *Shoá*, las fiestas patrias y temas de actualidad en Argentina que no serán abordados en este trabajo-, se pueden rastrear representaciones que dan cuenta de los modos en que habitan el mundo masortí y construyen su identidad en él. En esas representaciones, aparecen formas de sentir, de pensar y de actuar. Puede notarse que tanto los

temas en sí como la pedagogía utilizada para transmitirlos están en mayor medida institucionalizados en las y los jóvenes. Es decir, que independientemente de la “comunidad”¹ en la que se esté, puede verse la existencia de convenciones (Douglas, 1996) o marcos ordenadores de la experiencia² respecto del sentido por el cual se dan esos temas y qué tipo de mensaje se quiere transmitir.

Las y los jóvenes más allá de sentir una pertenencia con su “comunidad” y notar diferencias con otras, perciben que forman parte de algo más amplio. Son conscientes de que adhieren a un mismo movimiento y que hay discursos y prácticas compartidos. Esta doble percepción se vio plasmada en el tratamiento de los tópicos nombrados. A partir de ellos, las y los jóvenes construyen en sus relatos identificaciones y distanciamientos con las “comunidades” en particular, entre las “comunidades” y con el movimiento en general. En términos de Rogers Brubaker (2002; 2004), es en lo procesal donde las y los actores se identifican o no en circunstancias determinadas. Las y los jóvenes veían marcos de pertenencia comunes pero también diferencias. En sus discursos levantaron fronteras y límites (Douglas, 1996; Tilly, 2010) entre los que participan dentro del movimiento conservador o masortí y los que no y a la vez entre las y los jóvenes de acuerdo con su “comunidad” de pertenencia.

Distintos autores y autoras plantean que la identidad judía incluye una multiplicidad de dimensiones (ideológicas, religiosas, culturales, étnicas, nacionales, políticas, lingüísticas, idiomáticas y geográficas), que redefinidas

-
- ¹ El movimiento conservador o masortí está compuesto por organizaciones que pueden ser sinagogas o sinagogas-escuelas que los actores las llaman “comunidades”. El uso de las comillas dobles se utilizará para hacer alusión a las categorías nativas mientras que las comillas simples para dar cuenta de categorías teóricas.
 - ² Barth (1976: 8) plantea que existe un conjunto sistemático de reglas que regula los encuentros sociales donde “está prescrito aquello que puede ser pertinente para la interacción en cualquier situación social particular”. Si bien el autor lo aplica a las relaciones interétnicas también puede hacerse presente al interior de un mismo grupo.

desde la significación particular de cada sujeto, otorgan al judaísmo una representación multifacética (Baumann, 2001; Caro, 2006; Erdei, 2011). Este trabajo contribuye al desarrollo de un campo sobre los Estudios Judíos ya que evidencia empíricamente desde una perspectiva sociológica la constitución y reproducción del lazo social de un grupo específico religioso e institucionalizado inmerso dentro de un colectivo heterogéneo. Muestra los modos en que este o estos grupos comunitarios se reproducen en tiempo y espacio frente a los desafíos que proponen las formas de individuación contemporánea. Por su parte permite dialogar con otras investigaciones dentro de este campo que abordaron procesos identitarios religiosos (Aviad, 1983; Topel, 2005; Brauner, 2009; Setton, 2010), nacionales (Rein, 2011; Setton, 2017), seculares y culturales (Jmelnizky y Erdei, 2005; Hartman y Kaufman, 2006; Hupert, 2014) en el presente.

Quién es esta juventud

Tratándose de una investigación cualitativa, entre febrero de 2016 y septiembre de 2017 entrevisté a 32 jóvenes que participan como educadores y educadoras no formales en los distintos Departamentos de Juventud de las “comunidades” que adhieren al movimiento conservador o masortí y están asociadas a la organización Noam Argentina³ ubicados en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. A esta juventud la llamé emprendedora de una moral masortí, concepto tomado de Howard Becker (2014). A partir de sus actividades, de su hacer, pone en práctica ‘iniciativas morales’ mostrando qué es lo correcto y lo incorrecto de acuerdo

³ Noam Argentina forma parte de Noam Olami. Ésta es una de las organizaciones mundiales que conforma al nodo “juventud” dentro del movimiento. Se encarga de promover la educación no formal a nivel mundial a niños y adolescentes entre 8 y 18 años. Su sede central está en los Estados Unidos, con filiales en diferentes países.

con el código masortí. Esta categoría incluye a los secretarios y secretarías o en hebreo *mazkirim/mazkirot* a cargo de la dirección de Noam así como a los diferentes escalafones que conforman los Departamentos de Juventud: los directores y directoras, las y los representantes del “Área de Juventud” ante las Comisiones Directivas, las y los coordinadores a cargo de las áreas divididas en Jardín de Infantes, Primaria y Secundaria, el coordinador o coordinadora educativo/a o en hebreo *rosh jinuuj*, el director o directora y el profesor o profesora del “curso de *madrijim*” y los *madrijim* y *madrijot* o los líderes y lideresas encargados de desarrollar las actividades para sus *janijim/janijot* o educandos y educandas (Freire, 2005) los días sábados. Tanto las y los educandos como los voluntarios, voluntarias, los rabinos, las rabinas, los cantores, cantoras y seminaristas quedaron por fuera de la categoría de emprendedores. Solo se contó a aquellos voluntarios que trabajan dentro de los Departamentos de Juventud. La decisión no solo tuvo que ver con su rol específico sino también con una cuestión generacional que los diferencia de los más pequeños y de las y los adultos (Mannheim, 1990).

El rango de edad de este grupo es entre 17 a 32 años. De los *madrijim* y *madrijot* entrevistados (21 mujeres y 11 varones), 20 egresaron o están cursando su último año en escuelas secundarias privadas judías mientras que 5 fueron a escuelas secundarias públicas y 5 a escuelas privadas laicas (hay dos casos perdidos). No obstante, 25 estudian, iban a estudiar o estudiaron alguna carrera de grado o terciario en entidades públicas. Salvo 3 casos, el resto vive con sus padres que en su mayoría son profesionales y comerciantes. La mitad participa en forma activa en su “comunidad”, ya sea a partir de prácticas voluntarias y cursos de estudio mientras que el resto solo asiste a los servicios religiosos durante las fiestas de *Rosh Ha Shaná* (Año Nuevo Judío) y *Iom Kipur* (Día del Perdón). Mas no se trató de una muestra probabilística, se notó que la decisión de las y los jóvenes en participar en un ámbito “comunitario” no estaba vinculada

con el actual involucramiento de sus padres. Incluso, algunos líderes y lideresas comentan que fueron ellos quienes estando sus padres alejados de la vida judía incorporaron prácticas religiosas en sus casas. Por ejemplo, el encendido de velas y las bendiciones del vino y de la *jalá* (pan trenzado) antes que comience el *Shabat* (el Sábado) los viernes por la tarde, el encendido de velas durante la fiesta de *Jánuca*⁴, ayunar en *Iom Kipur*, etc. Cabe aclarar que la feligresía masortí de Buenos Aires tiene naturalizado que lo religioso se recrea en lo público y no necesariamente en lo privado. Esto se hace más evidente cuando se les preguntó si llevaban a cabo algún precepto en sus hogares. 3 casos que respondieron que hacen el rezo de *Shajarit* todas las mañanas (2 en sus hogares y 1 en su lugar de trabajo); 2 que respetan la dieta *kosher*⁵ y 2 se definieron como vegetarianos coincidiendo con las pautas de dicha dieta. El resto inmediatamente explicó que todos los preceptos religiosos los llevaban a cabo en su “comunidad”. A menos que trabajen o tengan que cursar alguna materia en la universidad, asisten al servicio religioso del viernes para celebrar el *Shabat*. El hecho de decidir ir a la sinagoga lo reconocían como una decisión resuelta en el ámbito privado para ejecutarla en lo público.

Explican que en el ámbito privado no cumplen con preceptos religiosos salvo algunas prácticas en las festividades. Aclaran que más que preceptos, se trata de costumbres: hacer las cenas familiares para *Pesaj* (Pascua Judía), *Rosh Ha Shaná* y *Iom Kipur*, ingerir las comidas típicas de cada festividad (no comer harinas durante la semana de *Pesaj* o

4 Es también llamada la “Fiestas de las luces” o “Luminarias”. Se celebra durante ocho días conmemorando la derrota de los helenos y la recuperación de la independencia judía liderada por los macabeos sobre los griegos seléucidas en el siglo II A. C. La costumbre principal de esta festividad es encender en forma progresiva ocho velas colocadas en un candelabro de nueve brazos llamado *janukíá*.

5 Conjunto de leyes alimenticias judías que consta en el Levítico. La palabra *kosher* o *kasher* significa “apto” o “adecuado”. Éstas distinguen los alimentos aptos de los no aptos.

la manzana con miel para el Año Nuevo), ayunar en *Iom Kipur*, prender las velas de *Jánuca* y la colocación de la *mezuza*⁶. 4 entrevistados cuentan que sus familias hacen cenas sabáticas los viernes que incluyen el encendido de velas, la bendición de vino y de la *jalá* (pan trenzado) y la cena propiamente dicha.

Las decisiones de los padres aparecen en los relatos de las y los jóvenes cuando se les preguntó por qué eligieron una determinada educación para ellos y ellas. Para las y los adultos, la educación judía, la ejecución de rituales de pasaje (Turner, 1988) (la circuncisión a los varones, la ceremonia del *Simjat Bat* en las niñas, el *Bat y Bar Mitzvá*⁷) y el marco de pertenencia tienen un valor en la construcción identitaria de sus hijos e hijas. Fueron sus padres los que los acercaron al judaísmo y fueron dichos jóvenes los que decidieron asumir el rol de *madrij* o *madrijá*.

Se trata de una juventud específica (Bourdieu, 1990; Reguillo Cruz, 2000) que participa allí a partir de un trabajo voluntario escasamente remunerado. La educación no formal resulta ser la forma institucionalizada que encuentran las “comunidades” para hacer partícipe al joven. En su mayoría, las y los jóvenes atraviesan un proceso de transición hacia la vida adulta. De hecho, según sus testimonios, las razones por las cuales se abandona esta labor se deben a que en la medida en que van asumiendo más responsabilidades (estudio, trabajo, etc.) disponen de menos tiempo. Es un momento en el que están terminando su escuela secundaria o iniciando sus carreras universitarias.

6 Significa viga o poste. Se trata de una caja pequeña que contiene un pergamino con fragmentos del Deuteronomio que se coloca sobre el poste derecho de las puertas.

7 La circuncisión en los varones se realiza a partir del octavo día de haber nacido mientras que la ceremonia del *Simjat Bat* para las niñas puede ejecutarse en cualquier momento después de haber nacido. En ambos rituales, las familias anuncian sus nombres en hebreo y les dan la bienvenida al pueblo judío. La ceremonia de *Bat o Bar Mitzvá* la hacen las mujeres a partir de los 12 años y los varones a partir de los 13 años. En ella se celebra que han alcanzado la adultez debiendo cumplir con los preceptos religiosos.

Son jóvenes que estudian, que trabajan pocas horas, tienen sus pasatiempos, viven con sus padres y no tienen hijos. Por lo tanto, en términos de Margulis y Urresti (2008) esta juventud responde a un sector social particular (sectores medios, medios-altos), permitiéndoles gozar de un período de menor exigencia antes de ingresar a la adultez.

Insertarse siendo joven en la “comunidad” por fuera del Departamento de Juventud resulta dificultoso ya que ésta no ofrece espacios para ese nicho. Si bien varias organizaciones están tratando de generarlos, el proceso es muy incipiente. De este modo, las y los jóvenes saben que ejercerán esa labor por un tiempo determinado.

Trayectoria y motivaciones

Dan cuenta de la existencia de una trayectoria o una carrera que los lleva a ejercer este rol de educador o educadora no formal. Primero se empieza como educando o educanda (*janij* o *janijá*). Se asiste a las actividades y se participa de las propuestas pedagógicas que ofrece el *madrij* o *madrijá* encargados de transmitir a sus educandos y educandas valores de convivencia, respeto, contenidos judaicos, costumbres, valores patrios.

Para poder ser educadores o educadoras es necesario hacer un curso de formación. Al igual que los rabinos y rabinas, los *madrijim* y *madrijot*, una vez egresados de estos cursos, pasan a ser considerados especialistas dentro del mundo masortí ya que adquieren capitales simbólicos y religiosos (Bourdieu, 2006). Al mismo tiempo que van incorporando experiencia como educadores, pueden ser convocados por la “comunidad” para realizar el “curso de *Nofim*” en el Seminario Rabínico Latinoamericano que los habilita a coordinar o dirigir algunas de las áreas (Jardín, Primaria, Secundaria) y por lo tanto tener a cargo a un grupo de *madrijim* y *madrijot*. Luego de ejercer en la Coordinación

en los Departamentos de Juventud de sus “comunidades” podrán aplicar a la Dirección. Como vemos, la formación para ser educador no formal, del mismo modo que la formal, se encuentra pautada por instancias que certifican la adquisición de habilidades para ocupar cargos organizados jerárquicamente dentro de una estructura institucional.

En la definición que estos emprendedores y emprendedoras hacen de sí mismos explican que se trata de personas que por medio de la educación no formal, son los encargados de transmitir saberes del judaísmo a partir de diferentes recursos, entre ellos los lúdicos. En dichos saberes pueden encontrarse diferentes tipos de normas que en términos de Howard Becker (2014) pueden clasificarse como valores, reglas y leyes. El autor los diferencia de acuerdo con el grado de ambigüedad. Los valores son una guía vaga para la acción general pero que para los individuos no resultan útiles para decidir acciones concretas. En ese caso, los mismos elaboran reglas específicas más cercanas a la realidad de la vida cotidiana. Se trata de costumbres de un grupo que son más precisas que los valores, pero no tanto como las leyes pues dichas reglas comprenden vastas zonas que habilitan a un amplio espectro de interpretaciones. No obstante, los valores son las premisas fundamentales de las que se deducen normas específicas, siendo su tipo ideal la ley. Esta última se diferencia de las anteriores por su precisión. Se sabe con bastante grado de certeza qué se puede y que no se puede hacer.

Las y los jóvenes son expertos dentro del mundo masortí por haberse formado y por tener una trayectoria “comunitaria” que comenzó en su niñez o en su adolescencia. Este recorrido por la educación no formal pudo haberse dado en una sola “comunidad” o como se dio en la mayoría de los casos, se trató de una circulación sucesiva por diferentes “comunidades” o clubes hasta dar con ese espacio. Las motivaciones para convertirse en *madrij* o *madrijá* son múltiples. Las respuestas más nombradas fueron aquellas relacionadas con un mandato comunitario. Existe una

empresa a largo plazo que los trasciende y los involucra (Tilly, 2010). A la vez está presente en los relatos de los entrevistados y entrevistadas la idea de un sistema de prestaciones totales⁸. Una frase muy común en ellos y ellas es “devolver lo que me dieron a mí”. Remarcan que allí conocieron a sus amigos y amigas, tuvieron un marco de pertenencia y de contención de la organización y que por eso sienten un fuerte compromiso y una necesidad de retribuir. En este intercambio de prestaciones y contraprestaciones entre jóvenes y “comunidad”, los primeros para seguir dentro de ella deciden participar voluntariamente aunque en el fondo sea obligatorio, pues si no es de esa manera quedan fuera de la misma.

Asimismo, otra razón para ejercer este trabajo voluntario es el poder transmitir los valores, las enseñanzas y las costumbres judías a través de la educación no formal. Esta última resulta constitutiva al definir lo qué son y lo qué hacen y es eso lo que más los vincula con lo masortí. Encuentran en la educación no formal un medio para ayudar al otro. Tuvieron experiencias solidarias previas que los motivaron a tomar esa decisión. Pero también resulta ser una instancia de sociabilidad dentro de un repertorio de ofertas para esta juventud judía. Hacen hincapié en el hecho de conservar las amistades o incluso en la posibilidad de hacer nuevas y de tener un espacio recreativo los fines de semana.

En otros casos, deciden participar de este modo porque una figura los marcó ya sea un referente comunitario o un *madrij* o *madrijá*, cuando ellos eran educandos o

⁸ Si bien Marcel Mauss (2009: 75) utiliza este concepto para hablar del intercambio de bienes entre clanes, familias y tribus, también puede aplicarse a nuestro objeto de estudio. El sistema de prestaciones totales es un tipo de institución que incluye prestaciones y contraprestaciones de riqueza de diferente tipo (fiestas, ritos, danzas, colaboración militar, etc.) que sostienen un contrato general y permanente entre las partes. “Estas prestaciones y contraprestaciones se realizan de forma más bien voluntaria, a través de presentes o regalos, aunque en el fondo sean rigurosamente obligatorias, a riesgo de desatarse una guerra privada o pública”.

educandas. Hubo una figura carismática, que resultó ser un modelo a seguir, que los incentivó y confió en ellos y ellas. Destacan que ese vínculo de cariño y contención incidió en esa decisión.

También recalcan que les gusta el trato con los niños, niñas y adolescentes. Esto se ve implicado en su vocación profesional. 16 casos estudian una carrera de grado o terciara relacionada con la educación y/o docencia o están estudiando una carrera y en forma paralela están haciendo el “curso de *morim* (maestros)” en el Seminario Rabínico Latinoamericano.

Representaciones sobre Israel y el conflicto de Medio Oriente

Se les preguntó si en primer lugar trabajaban con esta temática y en caso de hacerlo cómo la llevaban a cabo y qué era lo que se quería transmitir con eso. En la mayoría de los casos, las y los jóvenes hacen actividades en las que se busca que el educando o educanda estableciera un contacto con Israel, que incorpore un sentimiento de pertenencia o un lazo emocional pues éste conforma uno de los pilares del movimiento masortí⁹. Se hace a partir del festejo de *Iom Haatzmaut* (Día de la Independencia), pero también tratando temas de actualidad como ser los “inventos israelíes”, es decir, sobre la capacidad que su población tiene para

⁹ Otros según las y los actores son: el estudio de la *Torá* (Biblia) junto con espacios de lectura en los servicios religiosos y en los rezos diarios (mañana, tarde y noche). La observancia de *Shabat* (Sábado) entendiendo que su apropiación variará de acuerdo a cómo cada “comunidad” resuelva implementarla. El cumplimiento de la dieta *kosher*. Y, el precepto de *Tikún Olam*, que en hebreo significa “corregir al mundo”. Se busca “mejorarlo” a través de las buenas acciones. La *tzedaká*, la justicia social, forma parte de esta “corrección del mundo”; no está asociada a la caridad sino a darle al necesitado lo que precisa que no siempre está vinculado con las urgencias económicas. Puede ser: visitar a algún enfermo, acompañar al prójimo en un proceso de duelo, ayudar a alguien a que se case o consiga una casa, etc.

construir bienes de capital. También cuestiones vinculadas a la cultura, la convivencia de diferentes pueblos y religiones, los paisajes, los símbolos religiosos, las ciudades, o algún hito histórico.

Las y los jóvenes entrevistados explican que a quien decide migrar a Israel, se lo alienta pero no es algo que esté instalado. Por el contrario, migrar o promover la *aliá* se presenta como un conflicto, como un valor no deseado por las familias que mandan a sus hijos a organizaciones masortí. En este sentido, podrían encontrarse continuidades con lo que ocurría con el movimiento en las décadas de 1970 y 1980. Si bien el sionismo aparecía en sus rituales religiosos y en su liturgia, éste siempre ha tenido una fuerte impronta diaspórica (Kahan, 2010; Schenquer, 2012).

G:- Nosotros tenemos un fuerte sentimiento sionista. Igual, todas las comunidades de Noam lo tienen.

E:- Sí, sí. Igual me parece que en tu comunidad es más fuerte el sentimiento. Ustedes lo tienen bien definido, ¿no?

G:- Sí, bastante. Entonces bueno, queremos que los *janijim* tengan un cierto sentimiento sionista.

E:- Pero Comunidad Tefilá no es que promueve la *aliá*, ¿o sí?

G:- No. No del todo, a ver, si bien propone proyectos para que uno vaya un año a vivir a Israel junto con Noam, no es que promueve que vos te vayas a vivir a Israel. Está en uno mismo decidir eso. Vos sentís que tenés que ir a vivir allá, bueno vas. Perfecto y muy contentos todos. Pero no, las comunidades de Noam generalmente no fomentan eso sino más bien las *tnuot*, los movimientos sionistas: Hashomer por ejemplo (Entrevista a Guido, *madrij* de Comunidad Tefilá, 20 años, 13 de julio de 2017)¹⁰.

E:- ¿Y se hacen actividades y propuestas vinculadas con Israel, hacer *aliá* y esas cosas?

¹⁰ Todos los nombres de las “comunidades” y de las personas entrevistadas son ficticios para preservar su anonimato de modo que cualquier similitud con la realidad es pura coincidencia.

M:- No con hacer *aliá*, sí con viajar a Israel. “Taglit”¹¹ lo promocionamos de antes. Le decimos “chicos viajen, anótese”. La mayoría va, no sé si más que eso.

E:- ¿Pero para los *janijim* está presente Israel?

M:- Está presente para un montón de cosas, no para que se vayan porque si incentivo a un nene para que haga *aliá* los padres me matan (Entrevista a Magali, directora del Departamento de Juventud de Comunidad Menorá, 25 años, 16 de septiembre de 2016).

Es decir, que entienden que a diferencia de las organizaciones sionistas, ejercen un sionismo no realizador o en términos de Damián Setton un israelismo¹² en el que se establecen lazos de pertenencia con Israel y se definen de las políticas que dicho Estado toma pero sin que esto implique abandonar la diáspora. Este israelismo es tratado por las y los emprendedores a partir de actividades vinculadas con el conflicto árabe-israelí. La mayoría de las y los entrevistados coincide en que se busca dar un “abordaje crítico”. Se explican las dos posturas de los contendientes en el conflicto para que luego el educando o educanda forme su opinión. A la vez reconocen que aunque hagan este ejercicio la postura que ellos y ellas toman es proisraelí. Lo hacen a partir del ejercicio de *hasbará* que en hebreo significa explicación, pero ellos y ellas lo definen como “defender”. Las y los emprendedores plantean situaciones, que pueden ser hipotéticas o reales, sobre políticas que toman el gobierno

11 Programa educativo de diez días dirigido a jóvenes judíos entre 18 y 26 años para visitar y recorrer Israel. Deben tener ascendencia judía ya sea de padre o madre. Está la opción que permite que aquellos que son *madrijim* o *madrijot* viajen en un grupo que se llama “*Taglit* Noam” que agrupa a todos los líderes de las “comunidades” masorti.

12 “El israelismo constituye un universo de significado, un conjunto de temas y motivos articulados en el proceso de construcción de una determinada definición de la realidad. A la vez, apunta a la institucionalización de la vinculación de las personas con el judaísmo, definiendo a la identidad judía como una identidad que se constituye en la centralización del referente Israel. Una identidad que se recrea cuando el actor se identifica con el Estado y asume la tarea de reivindicar sus políticas” (Setton, 2016: 268).

israelí u otros países. Las y los educandos deben defender o dar explicaciones de por qué Israel obra de esa manera. La defensa a dicho Estado conforma a la moral masortí.

Hasbará es la idea de defender a Israel. Por ejemplo, si estás en una discusión con una persona, tener los argumentos para poder defender a Israel, que eso fue una clase de curso que me dieron. Y también por ejemplo teníamos diferentes puntos de vista. Por ejemplo, me acuerdo que en una *peulá* (actividad) fue de todo el tema de los árabes, que te enseñaba cómo era el mundo de los árabes. No solo el punto de vista de los judíos sino de los árabes (Entrevista a Karen, egresada del “curso de *madrijim*” de Comunidad Shalom, 19 años, 26 de diciembre de 2016).

Era que a Israel lo estaban a punto de echar de la ONU porque pide muchas cosas por conflictos bélicos y que se yo y no son suficientes y ellos [los educandos] tenían que por competencia defender a Israel. O sea no se trató directamente *Iom Haatzmaut*, El Día de la Independencia, porque los chicos más grandes ya lo tuvieron absolutamente todo el tiempo pero se trató *Iom hazicaron*¹³ y todo lo que es el sentimiento de Israel hacia ellos (Entrevista a Irina, *madrijá* de Comunidad Nefesh, 19 años, 1 de mayo de 2017).

No obstante, puede encontrarse diferencias entre las y los jóvenes respecto de la ideología que ellos y ellas perciben en su “comunidad” en comparación con otras. En algunos casos, plantean que su relación con Israel es más periférica y en otros más nuclear¹⁴.

¹³ Su traducción del hebreo al español es: Día del Recuerdo. El día anterior al Día de la Independencia del Estado de Israel se conmemora a todos los caídos y caídas en las guerras en el conflicto árabe-israelí y a las víctimas por acciones terroristas.

¹⁴ Siguiendo a Joaquín Algranti y a Damián Setton (2009), el espacio religioso está conformado por una sucesión de niveles de pertenencia que van desde el núcleo duro hasta la periferia, pasando por instancias intermedias que delinean diferentes modalidades de sujeto.

Las y los jóvenes, por un lado, reconocen que existen diferencias entre “comunidades” respecto de la apropiación de la Ley Judía o con el tipo de cercanía que se tiene con el sionismo, y por el otro notan diferencias entre su “comunidad” y la ideología de Noam. Noam y el Seminario Rabínico Latinoamericano funcionan como los agentes centralizados del movimiento juvenil masortí. Se hacen presentes a partir de la provisión de los “cursos de *madrijim*”, los “cursos de coordinadores”, las capacitaciones, actividades recreativas y campamentos. A la vez son los guardianes de la ‘carta’ ideológica masortí (Lourau, 1970). No obstante, lo masortí es vivido de forma descentralizada. Las y los jóvenes perciben al movimiento a partir de su “comunidad”, no hay presencia de monopolios religiosos sino momentos donde Noam y el Seminario Rabínico Latinoamericano logran imponerse como tales. Pero, para que se den esos momentos, se debe dar la interacción entre Noam y las “comunidades” que dependerá de las voluntades particulares de las y los actores. Podría decirse que dentro del movimiento masortí también existen ‘comunitarismos’ (Carozzi, 1999; Giménez Béliveau, 2016). El *Committee on Jewish Law and Standards* ubicado en los Estados Unidos es el que centraliza y ejerce el régimen institucional de la validación del creer (Hervieu-Léger, 2004), es decir que legitiman su poder a partir de un sistema normativo definido por autoridades que resulta estable para los fieles. Sin embargo, esto no implica que cada organización que adhiere al movimiento desarrolle una autonomía relativa aplicando regímenes de validación comunitaria del creer (Hervieu-Léger, 2004). El movimiento avala esta descentralización entendiendo que la figura del rabino o rabina detenta la autoridad máxima del lugar. No obstante en la práctica, la aplicación de la *halajá* (Ley Judía) es producto de una negociación entre esta figura que detenta el poder religioso con las Comisiones Directivas que detentan el poder económico. A la vez, existe una historia institucional en cuanto a la aplicación de la Ley que trasciende a la figura religiosa. De este modo,

si el rabino o rabina quisiera incorporar cambios debería tener en cuenta estas cuestiones. Las y los emprendedores son conscientes de estos procesos. Aplican y hacen aplicar leyes y reglas teniendo en cuenta a la autoridad rabínica y la tradición institucional.

En el siguiente caso una joven cuenta que durante una clase en el Seminario Rabínico, recibió un listado con los pilares de Noam y reflexionó lo siguiente:

Había una que decía que todos educamos para la *aliá*. Educar para la *aliá* es impensable en Comunidad Menorá, no existe. No conozco a ninguno que eduque para la *aliá*, por ahí Maga (la directora), no conozco. Después decía cosas sobre tipos de sionismos que había, que no creo que todas las comunidades tengan el mismo tipo de sionismo. No sé cuál tiene Comunidad Menorá. También en eso Comunidad Menorá falla. No sabemos bien cuál es la misión y cuál es la visión, quién decide esto, son cosas que son muy complicadas pero están buenas saber (Entrevista a Malena, *madrijá* de Comunidad Menorá, 20 años, 1 de diciembre de 2016).

La emprendedora percibe que existen diferencias ideológicas respecto del sionismo. De hecho plantea no tener clara cuál es la posición que toma su “comunidad”. Esto se diferencia del siguiente testimonio:

G:- Por ejemplo vimos el año pasado cuál es la ideología de Comunidad Tefilá, que es una ideología un poco más de derecha y vimos no tratando de transmitirles y que ellos [los *janijim*] se queden con eso, sino que conozcan esa parte y digan si están de acuerdo o no.

(...)

E:- ¿A qué llamas de derecha? ¿Qué posición estarían tomando?

G:- O sea de izquierda es un poco más de tratar de hacer la paz con los países enemigos y buscar mucho el diálogo, pero bueno, de derecha sí, es un poco más, como buscar nosotros nuestra paz y por más que a veces termine siendo por medio de las armas la verdad es que hubo algunos representantes políticos que se murieron por tratar de negociar

y no consiguieron nada. Entonces bueno, esa es la ideología de Comunidad Tefilá. Más sobre Zhabotinsky, Begin, Bejaru, son nuestros referentes (Gabriela, *madrijá* de Comunidad Tefilá, 18 años, 22 de marzo de 2017).

Sin embargo todos y todas coinciden, incluso el secretario de Noam, que desde el movimiento masortí en su conjunto se busca transmitir un sionismo entendiéndolo como una postura a favor de la creación del Estado de Israel sin una promoción abierta de la *aliá*.

Tanto desde la 'carta' (Lourau, 1970) de Noam Argentina como desde sus secretarios y secretarias el sionismo es tomado de múltiples maneras incluyendo el no realizador:

consideramos que el sionismo es parte fundamental de la identidad judía tanto para los judíos que viven en Israel como para los que viven en el resto del mundo. En este sentido, Noam educa hacia la centralidad del Estado de Israel, el activismo y la participación en las diversas instancias del Movimiento Sionista, la *Aliá* y la resignificación del concepto de sionismo de acuerdo el siglo XXI (Página web oficial de Masortí Olami, Noam Argentina¹⁵).

[El sionismo no está tan activo] porque en su momento hubo una necesidad puntual de la creación del Estado. Había un llamado a Israel para que uno lo apoye y lo pueble, y ayude en la creación y en la construcción. Después, bueno, con el tema de la dictadura había una necesidad puntual de irse porque no gustaba o porque te perseguían o por alguna situación. En 2000, 2001 por un tema económico. Fueron como grandes momentos donde Israel se pobló de una población argentina muy grande y hoy en día está como un poco dormido. Eso siempre, uno sabe, o lo que nosotros tratamos de inculcar en nuestros chicos y de transmitir es que Israel es la casa del pueblo judío. Uno no necesita invitación para ir. Todos sabemos que cuando hay algún tema se puede ir ahí pero

¹⁵ Ver en: <https://bit.ly/3j275xN>.

la *aliá* ideológica no existe tanto como hasta los setenta y pico, ochenta y pico (Entrevista a Andrés, secretario de Noam Argentina, 28 años, 7 de octubre de 2016).

Por el contrario, como se mostró con el testimonio de la joven de Comunidad Menorá, las y los emprendedores de las “comunidades” perciben en Noam una posición nuclear respecto de la *aliá*, en la que la *aliá* realizadora cobra una mayor preponderancia por sobre las otras.

Identificación con Israel a partir de las emociones

Más allá del carácter diaspórico del movimiento masortí, con la globalización se hizo presente un cambio en la relación entre Israel tradicionalmente considerado el “centro” de la diáspora incidiendo en la construcción de la identidad judía (Bokser Liwerant, 2011). Israel ha dejado de ser el principal referente de identificación como lo fue entre las décadas de 1970 y 1990 (Kacowicz, 2011). Se ha perdido esa hegemonía de identidad nacional tornándose obsoleto el esquema centro-diáspora. Al desdibujarse las fronteras entre el adentro nacional local y el afuera extranjero global, sobreviven identidades fragmentadas e híbridas (Senkman, 2007). Las nuevas concepciones de “multiculturalismo” propias de la globalización complejizan esa relación con Israel (Dellapergola, 2011; Rubel, 2011).

Siguiendo a Hall (1999) el concepto de diáspora es entendido como una experiencia e identidad cultural. Prevalecía la cuestión de la esencia y de la autenticidad rodeada de mitos y de imaginarios, donde estaba presente la idea de “volver”. Sin embargo, tras los procesos de transculturación se rompe con esa construcción binaria adentro-afuera produciéndose espacios de paso o a *traveling term*¹⁶

¹⁶ Concepto que toma Tambiah (2000) de James Clifford.

construyendo significados relacionales y de posición. Las sociedades se hacen cada vez más porosas y las diásporas encuentran su centro en cualquier lugar. Se produce una desterritorialización de las diásporas y a la vez una territorialización y localización dual a partir de redes de relaciones verticales, laterales y globales.¹⁷

Las y los emprendedores dan cuenta de estar a gusto e integrados en la sociedad argentina –son segunda o tercera generación de hijos de inmigrantes- y aun así se identifican o reconocen como parte de una diáspora. Ésta, en tanto cultura, es entendida como proceso de formación y no como ontología. La población judía ya no se organiza en guetos (Hall, 1999), forma parte de la cultura dominante y a la vez se considera parte de movimientos transnacionales. Las comunidades diaspóricas están integradas económica y culturalmente pero a la vez buscan mantener sus costumbres sociales y religiosas, lógica que se hace explícita desde sus orígenes en la concepción del judío masortí.

Para las y los entrevistados, su identificación con Israel, reivindicado como Estado judío, es desde la diáspora. Aparece una forma nueva de habitar al sionismo en tanto institución. Lo viven a partir de la experiencia (vivir allí un año, hacer un viaje) y las emociones (Beck, 1997). No es que en décadas anteriores no existieran planes de estas características, lo novedoso de este contexto es su masividad (de hecho, no resulta casual que de 32 entrevistados, 21 viajaron y 11 tienen intenciones de hacerlo). Y, si bien en sus relatos, estos viajes aparecen como oportunidades por su bajo costo, también se observan lazos emocionales que los

¹⁷ Las redes verticales consisten en los negocios que los inmigrantes generan para asegurar su existencia en los países de destino mientras que las laterales consisten por un lado en mantener y reforzar las relaciones con las comunidades diaspóricas y luego con su centro (ejemplo de ello, la relación que se da entre las diásporas judías de América Latina y Estados Unidos con Israel) y por el otro las redes globales transnacionales que trascienden las fronteras entre centro-diáspora (Tambiah, 2000).

une con dicho destino y los hace elegirlo como un viaje de placer, de turismo y a la vez, como un viaje de reconocimiento de sitios y símbolos vinculados a su identidad.

El año pasado me fui con “Taglit” diez días. Entré llorando al aeropuerto de Tel Aviv porque me emocioné. Fui sin expectativas, no me las hago normalmente. Pero lo disfruté un montón. La verdad es que es una experiencia muy linda. Como que todo lo que te dicen del país es cierto y hay más (Entrevista a Natalia, *madrijá* de Comunidad Tefilá, 18 años, 10 de abril de 2017).

Cinco jóvenes (3 varones y 2 mujeres) que habían viajado por medio de un plan educativo cuentan que conocieron a Israel de un modo muy intenso. Paseando, apreciando sus paisajes y vinculándose con personas con diversas realidades: jóvenes que viven el judaísmo desde una lógica sionista, estilos de vida urbanos, rurales bajo lógicas capitalistas o mixtas (capitalistas y socialistas), los que están integrados y los marginados, la vida universitaria, etc. También conectarse con los sitios, símbolos y políticas de memoria. Por ejemplo, en *Ha Iom hazicarón*, el día anterior al Día de la Independencia del Estado de Israel las y los jóvenes recuerdan haber escuchado una bocina en las calles. La población dejaba de hacer lo que estaba haciendo, se paraba y hacía un minuto de silencio. Es un día triste que contrasta con el día siguiente, el Día de la Independencia “vivido a pura fiesta”. Fueron al Muro de los Lamentos, bailaron y cantaron en hebreo con delegaciones juveniles de diferentes partes del mundo y luego a la noche en un estadio comieron comida típica israelí y bailaron.

Diego (22 años, *madrij* de Comunidad Le Olam)¹⁸ expresa que él al estar allí sintió libertad y tranquilidad, “viví como ciudadano israelí” y disfrutó de las comidas típicas como el shawarma o el falafel. Kevin (21 años, *madrij* de

¹⁸ Entrevista realizada el 28-09-2017.

Comunidad Shalom)¹⁹, usó el dinero que le habían otorgado para viáticos para comprarse una bicicleta usada para salir a pasear en los momentos de ocio. En ese viaje decidió “hacerse” vegetariano. En Israel vivió de manera cotidiana el llevar una dieta *kosher*. Está de acuerdo con que el *kashrut* avalara el respeto por los animales aunque estaba en contra de su matanza. Por eso eligió esa opción pues llevar a cabo una dieta vegetariana implicaba respetar las pautas del *kashrut* sintiendo que así era más coherente con su decir y su hacer masortí.

Conclusiones

Esta juventud en tanto encargada de enseñar valores, leyes y reglas, comprende que debe transmitir a sus educandos y educandas un sentido de pertenencia hacia el Estado de Israel utilizando una pedagogía institucionalizada dentro del movimiento (actividades lúdicas con situaciones hipotéticas en las que se den instancias de defensa a dicho país, o actividades que conecten con el mismo a partir de símbolos, paisajes, fechas históricas, etc.). Aclara que si bien puede variar la posición ideológica de cada “comunidad” (posiciones más de derecha o de izquierda), la *aliá*, el migrar a Israel no resulta ser una convención como sí observa que sucede con los movimientos sionistas. El vínculo con éste puede darse a partir de su evocación en las distintas actividades dirigidas a sus educandos o educandas o por medio de viajes donde puedan vivir experiencias y emociones, teniendo en cuenta que dicha juventud se siente a gusto en la diáspora y no percibe que el migrar o fomentar la migración sea una obligación o forme parte del mandato masortí.

¹⁹ Entrevista realizada el 19-06-2017.

Esta juventud percibe que Noam tiene una posición más nuclear respecto de esta cuestión aunque en el discurso de sus secretarios y secretarias se explicita las diferentes formas de conexión con el Estado de Israel. Lo masortí es vivido de forma descentralizada. Esto resulta más evidente cuando se compara los modos de apropiación de Ley Judía, por ejemplo en el *Shabat*. Cada “comunidad” incorpora más o menos prácticas para evidenciar esta separación entre lo sagrado y lo profano (prender fuego, tocar dinero, escribir, pintar, dibujar, escuchar música en las actividades con las y los educandos, etc.). No obstante, en cuanto a las representaciones sobre el Estado de Israel esta juventud reconoce que existen acuerdos que trascienden las particularidades de cada organización, reconociendo que forman parte de algo más amplio.

Bibliografía

- Algranti, Joaquín y Setton, Damián (2009) “Habitar las instituciones religiosas: corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires”. En: *Alteridades*, Vol. 19, N° 38, Jul./Dic., México, p. 77-94.
- Aviad, Janet (1983) *Return to Judaism. Religious renewal in Israel*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Barth, Frederik (1976) “Introducción”. En: Barth, Frederik (comp.) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México D.F.: FEC, p. 9-49.
- Baumann, Gerd (2001) *El enigma multicultural: un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós.

- Beck, Ulrich (1997) “La reinención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva”. En: Beck Ulrich, Giddens Anthony y Lash Scott (comps.) *Modernización. política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Editorial, p. 13-74.
- Becker, Howard (2014) *Outsiders: Hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Bokser Liwerant, Judit (2011) “Los judíos de América Latina. Los signos de las tendencias: Juegos y contrafuegos”. En Bokser Liwerant Judit, Avni Haim, Della Pergola Sergio, Bejarano Margalit, Senkman Leonardo (comps.) *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: Cuarenta años de cambios*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 115-164.
- Bourdieu, Pierre (1990) *Sociología y Cultura*. Grijalbo: México.
- Bourdieu, Pierre (2006) “Génesis y estructura del campo religioso”. En: *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Vol. 27, N° 108. El Colegio de Michoacán, A. C., Zamora, México, p. 29-83.
- Brauner, Susana (2009) *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político. Los judíos de origen sirio*. Buenos Aires: Lumiere.
- Brubaker Rogers, Loveman Mara y Stamatov Peter (2004) “Ethnicity as cognition”. En: *Theory and Society*, N° 33. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, p. 31-64.
- Brubaker, Rogers (2002) “Ethnicity without groups”. En: *Arch. Europ. Sociol.*, Vol. XLIII, N° 2, p. 163-189.
- Caro, Isaac (2006) “Comunidades judías y surgimiento de nuevas identidades: el caso argentino”. En: *Persona y Sociedad*, Vol. 20, N° 3, Universidad Alberto Hurtado, p. 43-72.
- Carozzi, María Julia (1999) “La autonomía como religión: la nueva era”. En: *Alteridades*, Vol. 9, N° 18, p. 19-38. Recuperado el 22 de agosto de 2016, de <https://bit.ly/3gZN6Oi>.

- DellaPergola, Sergio (2011): “¿Cuántos somos hoy? Investigación y narrativa sobre población judía en América Latina”. En Bokser Liwerant Judit, Avni Haim, DellaPergola Sergio, Bejarano Margalit, Senkman Leonardo (comps.) *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: Cuarenta años de cambios*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, p. 305-340.
- Douglas, Mary (1996) *Cómo piensan las instituciones*. Madrid: Alianza Universidad.
- Erdei, Ezequiel (2011) “Demografía e identidad: a propósito del estudio de población judía en Buenos Aires”. En Avni, Haim (et. al) *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: Cuarenta años de cambios*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Freire, Paulo (2005) *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI Editores.
- Giménez Béliveau, Verónica (2016) *Católicos Militantes. Sujeto, comunidad e institución en la Argentina*. Buenos Aires: Eudeba.
- Hall, Stuart (1999) “Thinking the Diaspora: Home-Thoughts From Abroad”. En: *Small Axe*, Vol. N° 3, Issue 6, Page Number 1.
- Hartman, Harriet y Kaufman, Debra (2006) “Descentering the Study of Jewish Identity: Opening The Dialogue With Other Religious Groups”. En: *Sociology of Religion*, Vol. 67, N° 4, winter, p. 365-385.
- Hervieu Léger, Danièle (2004) « Las comunidades bajo el reinado del individualismo religioso ». En: *El peregrino y el convertido*. México: Ediciones del Helénico.
- Hupert, Pablo (2014) *Judaísmo Líquido. Multiculturalismo y judíos solitarios*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Jmelniczky, Adrián y Erdei, Ezequiel (2005) *La población judía en Buenos Aires: estudio sociodemográfico*. Buenos Aires: AMIA.
- Kacowicz, Arie (2011) “Israel, las comunidades judías y América Latina en un escenario internacional cambiante”. En Bokser Liwerant Judit, Avni Haim, Della-

- Pergola Sergio, Bejarano Margalit, Senkman Leonardo (comps.) *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: Cuarenta años de cambios*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, p. 251-270.
- Kahan, Emmanuel (2010) *Entre la aceptación y el distanciamiento: actitudes sociales, posicionamientos y memoria de la experiencia judía durante la última dictadura militar (1973-2007)*. Tesis doctoral en Historia, Universidad Nacional de La Plata. Ver en: <https://bit.ly/2Or3TgY>.
- Lourau, René (1970) *El análisis institucional*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Mannheim, Karl (1990) *Le problème des générations*. Nathan: Paris.
- Margulis, Mario y Urresti Marcelo (2008) “La juventud es más que una palabra”. En: Margulis, Mario (ed). *La juventud es más que una palabra*. Buenos Aires: Biblos, p. 13-30.
- Mauss, Marcel (2009) *Ensayos sobre el don*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Moscovici, Serge (1979) *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires: Huemul.
- Reguillo Cruz, Rossana (2000) *Emergencia de las culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Buenos Aires: Norma.
- Rein, Raanan (2011) “El año próximo... ¿en Jerusalén o en Buenos Aires?: Judíos en Argentina y argentinos en Israel”. En: *¿Judíos- argentinos o argentinos-judíos? Identidad, etnicidad y diáspora*. Buenos Aires: Lumiere, p. 49-77.
- Rubel, Yaacov (2011) “La red educativa judía de la Argentina (1967-2007)”. En Avni Haim Bokser Liwerant Judit, Avni Haim, DellaPergola Sergio, Bejarano Margalit, Senkman Leonardo (comps.) *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: Cuarenta años de cambios*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, p. 529-562.

- Schenquer, Laura (2012) *Actitudes sociales en dictadura: Estudio sobre las dirigencias de DAIA y de las instituciones religiosas liberales durante el último régimen militar (1976-1983)*, Tesis doctoral inédita, Buenos Aires.
- Senkman, Leonardo (2007) "Ser judío en Argentina: las transformaciones de la identidad nacional". En Mendes-Flohr Paul, Assis, Yom Tov y Senkman Leonardo (eds.), *Identidades judías, modernidad y globalización*. Universidad Hebrea de Jerusalén: Lilmod.
- Setton, Damián (2010) *Judíos ortodoxos y judíos no afiliados en procesos de interacción: El caso de Jabad Lubavitch en la Argentina*. Tesis doctoral en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Inédita.
- Setton, Damián (2016): "Más allá de sionismo y antisionismo: el israelismo como matriz de lectura posible del conflicto de Medio Oriente. Análisis del discurso de Jabad Lubavitch sobre el conflicto árabe-israelí". En: Kahan, Emmanuel (comp.) *Israel-Palestina: una pasión argentina. Estudios sobre la recepción del conflicto árabe-israelí en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Setton, Damián (2017) "Nacionalismo y religión en los procesos contemporáneos de revitalización de la ortodoxia judía". En: Donatello Luis, Mallimaci Fortunato y Pinto Julio (coord.) *Nacionalismos, religiones y globalización*. Buenos Aires: Biblos, p. 97-111.
- Tambiah, Stanley (2000) "Transnational Movements, Diasporas and Multiples Modernities". En: *Daedalus*, Vol. N° 129, Issue 1, p. 163-194.
- Tilly, Charles (2010) *Confianza y gobierno*. 1ed. Buenos Aires: Amorrortu.
- Topel, Marta (2005) *Jerusalém e São Paulo: A nova ortodoxia judaica em cena*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Turner, Víctor (1988) *El proceso ritual*. Madrid: Taurus Alfaguara S.A.

El jasidismo expandido y la interpenetración entre lo judío y el rock

DAMIÁN SETTON

Introducción

El presente trabajo se propone analizar las interrelaciones entre lo judío y el rock colocando el foco en la propuesta artística del grupo Aztmus y en los discursos y performances que se producen alrededor de la misma, tanto por parte de los integrantes de dicha banda de rock como por parte de los actores sociales que funcionan como mediadores entre esa propuesta y el circuito artístico, en especial los periodistas. A diferencia de trabajos previos, el nuestro no se concentra en las biografías de músicos judíos (Glocer, 2010, Weinstein, Nasatsky y Gover de Nasatsky, 1988) o en cómo los judíos han participado del desarrollo de determinados estilos musicales (Czackis, 2004), ya que no toma a la identidad judía, en tanto supuesto atributo de algunos individuos, como eje de construcción de un objeto de estudio, sino a *lo judío* como un universo heterogéneo de referencias cuyo significado se negocia en procesos de interacción. Trabajos como el de Fabro Jasiner (2015), donde se analiza el uso de la plegaria judía dentro de la música contemporánea, o el de Huss (2005) sobre la presencia de referentes cabalísticos en la performance de Madonna, se distancian de la perspectiva identitaria para centrarse en el modo en que circulan los objetos y referentes que constituyen la religiosidad judía por fuera de sus marcos tradicionales. Si bien nuestro estudio se enmarca en perspectivas similares, no

desconoce la cuestión identitaria sino que indaga sobre ella a través de los procesos de categorización y las disputas que en ellos se suceden.

Podemos resumir el artículo en una serie de objetivos. Por un lado, analizar la interpenetración de lo judío y el rock en el contexto de la difusión de marcos de espiritualidad que abarcan a amplios actores sociales y que parecen conformar una especie de código de época bajo el lenguaje del holismo (Viotti, 2018). Aquí, nos posicionamos en un debate actual dentro de la sociología de la religión concerniente a la difusión de prácticas espirituales y de discursos referidos a la categoría de “espiritualidad”¹. Por otro lado, nos proponemos indagar en cómo esta interpenetración entre lo judío y el rock produce disputas de sentido acerca de la marca judía. En este sentido, veremos cómo lo judío y el rock no se conectan desde sus identidades establecidas, sino que se redefinen en ese proceso de conexión.

Posicionando nuestro trabajo dentro de las investigaciones sobre el rock nacional en la Argentina² y su relación con lo religioso³, analizamos cómo Atzmus se inserta en el espacio social del rock proyectando un discurso que se ancla en el universo de significados que constituyen dicho espacio, dando cuenta de cómo lo judío dialoga con ese marco de referencias.

Finalmente, en lo que concierne a los estudios judíos, el artículo constituye un aporte a las relaciones entre lo judío y el arte a través de un objeto de estudio que es comprendido dentro de los marcos de la sociología de la religión. Dentro

¹ La bibliografía sobre espiritualidad y religión es sumamente amplia. Con el fin de ofrecer un panorama incompleto, podemos mencionar el estado del arte producido por Frigerio (2016) y los debates resumidos en Ellingson (2001) y Bender y McRoberts (2012).

² También aquí el estado del arte es amplio y sólo podemos dar cuenta de un panorama incompleto en el cual caben señalar los trabajos pioneros de Vila (1985), Varela y Alabarces (1988), Alabarces (1993) y trabajos más actuales de Semán (2006), Semán y Vila (1999) y Boix (2018, 2019).

³ Sobre las interpenetraciones entre rock, religión y espiritualidad ver Semán y Gallo (2008, 2009) y Mosqueira (2017).

de los estudios judíos, la religión aparece como un subtema, comprendido dentro de un campo disciplinar que ha priorizado estudios sobre los judaísmo seculares. Sin embargo, se han realizado estudios profundos sobre el judaísmo *masoréti* (Schenquer, 2016, Lerner, 2018), estudios históricos y antropológicos sobre la ortodoxia sefaradí (Brauner, 2009; Jacobson, 2006) y trabajos sobre la producción del libro judío religioso en el marco de una investigación más amplia sobre religión y cultura material (Baredes y Tribisi, 2013). La revitalización de la ortodoxia religiosa ha generado un interés por parte de la academia que, en general, se ha centrado en los estudios dentro de comunidades específicas, en especial *Jabad Lubavitch*. Los primeros estudios específicos sobre *Jabad* fueron tesinas de grado como la de Harari (2002) y la de Libertela (2004). En general, en estos y otros trabajos, el proceso de revitalización de la ortodoxia ha sido estudiado en clave institucional, centrándose en las instituciones y organizaciones que modelan este proceso y en las interacciones entre individuos y estas organizaciones. En esta clave encontramos la ya citada tesis de Libertela sobre la conversión a la ortodoxia, trabajos más recientes sobre procesos de conversión como los de Siebzeher y Senkman (2019a, 2019b), trabajos que indagan en las visiones del mundo del movimiento *lubavitch* y sus concepciones sobre la persona judía y los límites respecto al no judío (Yablonska, 2014), sobre la feminidad (Grinfeld y Mertenoff, 2019) y sobre los significados de la vestimenta religiosa (Sánchez, 2012). Se han realizado estudios sobre las estrategias de las organizaciones para producir vínculos con judíos no religiosos (Fidel y Weiss, 2009) y sobre las interacciones negociadas entre organización e individuo que no conllevan el ingreso del individuo a la comunidad (Setton, 2009)⁴.

Este trabajo propone abordar el fenómeno de la revitalización de la ortodoxia desde una perspectiva que, como se encuentra trabajando Marta Topel, viene pensando la

⁴ Para el caso de Brasil, ver Gruman (2002).

posibilidad de un judaísmo sin judíos, es decir, la proyección de lo judío por fuera de las organizaciones étnico religiosas y más allá de la relación entre lo cultural y lo biográfico. Nuestro punto de focalización no será la comunidad ni los marcos de pertenencia, sino un conjunto de discursos y materialidades cuyos significados son renegociados por fuera de esos espacios.

Atzmus es una banda de rock formada por cuatro músicos. En el momento en que realizamos la investigación, en el año 2012, sus integrantes eran Eliezer Barletta (voz), Emanuel Cohenca (guitarra), Javier Portillo (bajo) y Josué Arrúa (batería). En su página web, consultada el 21 de agosto de 2019, se definían dentro del género de rock industrial melódico. No obstante, las categorizaciones han venido cambiando. En una entrevista que les realizamos en 2012, los músicos utilizaron las categorías de *nu metal fusión* y rock fusión⁵ para definir el género musical de la banda.

En lo referente a las identidades religiosas, Barletta y Cohenca son judíos identificados con el jasidismo de *Jabad Lubavitch*. Barletta se convirtió al judaísmo en el seno de dicho movimiento mientras que Cohenca realizó un proceso de “retorno” (*teshuvá*) o conversión interna también dentro de *Jabad*. Portillo y Arrúa se definen como cristianos, si bien Arrúa afirmaba tener relaciones con lo judío a través de la realización de ciertos rituales, aunque no había pasado por un proceso institucionalizado de conversión.

Hay algunos elementos que hacen de Atzmus un objeto de investigación dentro de los estudios judíos. En efecto, la identidad judía de algunos de sus miembros no se reduce a un aspecto que carece de relación con lo artístico. Por el contrario, las letras de Atzmus, escritas en su mayor parte por Barletta, abundan en conceptos tomados de la

⁵ El *Nu Metal* surge en la década del 90 del siglo pasado a través de bandas californianas como *Korn* y *Deftones*. Se trata de un estilo que fusiona elementos del *Heavy Metal* con elementos provenientes de otros estilos musicales. El listado de bandas que pueden ser clasificadas dentro de este estilo es sumamente amplio: <https://bit.ly/393xHtO>.

cábala y del discurso *jabadiano* (Setton, 2016). Sin embargo, veremos cómo sus significados son concebidos dentro del marco de espiritualidad, lo que conlleva un movimiento de desetnización y desreligiosización. A la vez – y esto es quizás lo que ha llamado más la atención entre los mediadores e incluso nosotros mismos- Barletta se presentaba en el escenario, videos y sesiones fotográficas con su cuerpo cubierto por el atuendo de los miembros de la comunidad *Jabad Lubavitch*. Como él mismo explicaba, se trataba de la vestimenta que usaba cotidianamente. No obstante, dentro del espacio social del rock, como podemos observar a través de las intervenciones de diversos mediadores, esta corporeidad resultaba llamativa y disruptiva respecto a ciertos códigos esperados. De este modo, la marca judía era revestida de diversos significados negociados en procesos de interacción. La corporeidad que dentro de la comunidad *jabadiana* no tenía nada de llamativa era identificada, dentro del espacio social de producción del rock, a través de las categorizaciones producidas por los mediadores y que llevaban a “confundir” a Barletta con un rabino. Esa judaización de la marca y de la corporeidad producía una tensión con el proyecto de la banda de presentarse y dar sentido a su obra a través del marco de espiritualidad, el cual suponía trascender las fronteras del judaísmo así como de cualquier religión. No obstante, en función de una lógica pragmática, sus miembros supieron aprovechar esos desvíos con el fin de promocionarse.

Religión y espiritualidad. Las tensiones entre los puntos de vista

En la medida en que el concepto de “espiritualidad” ha venido ocupando un lugar central en el debate académico entre los científicos sociales de la religión, se han planteado diversas maneras de encarar la problemática que este

concepto conlleva. En este caso, creemos importante colocar el foco en las potencialidades heurísticas que comporta la desubstancialización del concepto, potencialidades señaladas por Brubaker en lo relativo a otros conceptos como identidad (Brubaker y Cooper, 2000), etnicidad (Brubaker, 2002; Brubaker, Loveman y Stamatov, 2004) y diáspora (2005), entre otros. En efecto, trabajos previos han mostrado cómo la desustancialización de los conceptos resulta una operación que permite aproximarnos a un conjunto de problemáticas de manera fructífera, es decir, produciendo preguntas de investigación pertinentes. Operaciones similares pueden llevarse a cabo en torno a los conceptos de religión y espiritualidad.

Este camino nos permite eludir la pregunta acerca de qué es la religión, qué es la espiritualidad y qué diferencias hay entre ellas. No se trata de negar los aportes que la teoría de lo religioso ha venido realizando ni de arrojar por la borda el trabajo de construcción de definiciones en los que se han embarcado nuestros predecesores en la teoría sociológica. No obstante, otros aportes nos permiten poner entre paréntesis estas definiciones. En este sentido, la noción de campo religioso (Bourdieu, 1971) habilita a pensar en cómo las distinciones no responden a las cualidades substantivas de las prácticas a las que refieren, sino al estado de los conflictos dentro del campo religioso⁶. En sintonía con esta propuesta desubstancialista es que algunos antropólogos de la religión se han inclinado a concebir a lo religioso y lo espiritual como categorías de la práctica (Ceriani Cernadas, 2013), etiquetas que los actores sociales colocan sobre sus prácticas y creencias al habitar espacios sociales de producción de lo sagrado. En este sentido, los significados que

⁶ En este sentido, cuando Bourdieu da cuenta de las diferencias entre religión y magia, evita remitirse a las características substantivas que estas orientaciones comportan, tomando así distancia de Durkheim y dando cuenta de cómo estos términos se constituyen en etiquetas que se disputan dentro del campo religioso. La magia, entonces, sería una religiosidad dominada. Los estudios sobre Nuevos Movimientos Religiosos retoman esta perspectiva.

estos conceptos reciben están sujetos a transformaciones. Los estudios sobre las genealogías de lo espiritual aportan, en este sentido, a la comprensión de cómo un término puede adquirir diferentes significados de acuerdo a los contextos espacio temporales en los cuales es producido y puesto en circulación (Bender y McRoberts, 2012). Lo que hoy día entendemos como espiritual no necesariamente replica lo que se entendía por ese mismo concepto en otros momentos históricos.

Nuestra perspectiva consiste en analizar la tensión religión- espiritualidad como un recurso cognitivo disponible, para los actores sociales, dentro de espacios sociales de producción de lo sagrado. En este sentido, nuestra enumeración de las tensiones entre religión y espiritualidad no apunta a clarificar la diferencia taxonómica y substantiva entre los conceptos, sino a la indagación del sistema de representación de los actores sociales, a la pregunta acerca de cómo estos construyen el mundo simbólico que habitan.

Muchas personas tienden a definirse como espirituales pero no religiosas. En estos casos, lo religioso se vuelve una categoría que para los actores sociales (lo que no significa que tenga que serlo para los científicos) condensa un conjunto de significados negativos. Se vuelve el espejo invertido de la espiritualidad. La religión es concebida como la otredad que, por un mecanismo de oposición, habilita construir una definición del hecho espiritual. Religión y espiritual designan entonces una tensión entre modos de relacionarse a lo sagrado.

Por un lado, esta dicotomía expresa una tensión entre lo objetivo y lo subjetivo, donde lo objetivo remitiría al conjunto, institucionalizado y resguardado por una instancia de autoridad organizacional y por la tradición, rituales, mitos, creencias, prácticas y códigos morales. En contraposición a esto, para los actores sociales existiría un ámbito subjetivo que remitiría a la “vida interior”, la transformación del *self* y la expansión del “potencial interior”. Es decir, una dimensión que, para los actores, resulta más “auténtica”

a la hora de producir una conexión con lo sagrado. Una dimensión irreductible a las categorías que gobiernan el ámbito de lo religioso. En este sentido, las categorías que definen espacios supuestamente delimitados como los del judaísmo, cristianismo, islam, budismo, etc., se verían cuestionadas desde el punto de vista de la espiritualidad.

Otra de las tensiones concierne a la diferencia entre lo establecido y el movimiento. Lo espiritual se asocia a la búsqueda, a la figura del *seeker*, mientras que lo religioso es identificado con el hecho de habitar un espacio delimitado y organizado en función de una instancia de autoridad. Aquí, el creyente se encontraría sujeto a una tradición y un conjunto de dogmas que le anteceden. Desde el punto de vista de la espiritualidad, por el contrario, se valora la circulación por diversos espacios donde el sujeto se sumerge en diversas tradiciones, pudiendo tomar elementos de una o de otra y combinarlos de acuerdo a sus propias necesidades e inquietudes. ¿Ocurre esto verdaderamente? Por ahora no importa. Lo que importa es que los axiomas del *bricolage* religioso y la “religión a la carta” traducen el punto de vista de la espiritualidad (propio a la dimensión de las categorías de la práctica) en un marco teórico servido en bandeja para los científicos sociales. Esta complementariedad de los puntos de vista resulta, cuanto menos, curiosa.

Otras investigaciones han cuestionado la dicotomía religión- espiritualidad aplicada a través de la distinción entre la individualización y la comunitarización. En este sentido, Ammerman destaca que

Cuando nos preguntamos sobre los sitios donde lo espiritual es producido, las congregaciones y otros grupos espirituales organizados resultan lugares obvios para observar, sorprendentemente minimizados en una cultura y una disciplina que ha glorificado la vida del buscador espiritual. Cuando las personas no poseen sitios regulares de interacción donde el discurso espiritual es la principal lengua franca, simplemente es improbable que adopten elementos de espiritualidad en sus relatos acerca de quiénes son y qué hacen consigo

mismos. Si no aprenden el lenguaje, el mismo no puede dar forma a su manera de ver el mundo (Ammerman, 2014:200, traducción propia).

Esta perspectiva, que toma a lo espiritual como un lenguaje antes que como un atributo, recupera la noción de estructura de plausibilidad (Berger, 1971), lo que le permite analizar cómo cierta visión del mundo que incluye a la misma noción de espiritualidad no refleja la espiritualidad de los individuos sino que es un producto de las interacciones sociales.

Si entendemos a lo religioso y lo espiritual como marcos cognitivos, racionalidades o puntos de vista, podemos afirmar que no hay sistemas de creencias religiosos y sistemas espirituales claramente diferenciados entre sí. Tampoco, desde esta perspectiva de investigación, importa identificar los mayores o menores grados de religiosidad o espiritualidad de las personas. De hecho, podemos asumir como un axioma epistemológico la inexistencia de personas más espirituales que otras, la inexistencia de la espiritualidad como una propiedad que algunas personas poseerían en mayor grado que otras⁷. En definitiva, lo religioso y lo espiritual se reducen, aquí, a grillas de lectura que se aplican a prácticas y creencias, independientemente del contenido sustantivo de las mismas.

Lo espiritual como categoría de la presentación de sí de Atzmus y su interpenetración con el espacio social del rock

En el caso de Atzmus, lo espiritual funciona como una categoría central en la definición que sus miembros hacen de su propia práctica artística. En una entrevista que les

⁷ Lo que nos distancia de la psicología de lo religioso.

realizamos⁸, estos definían a Atzmus como “una banda de rock” con “un contenido espiritual”. El concepto de espiritualidad no es introducido, en el rock, por Atzmus, sino que forma parte del lenguaje del rock desde los años de su fundación en la Argentina. La espiritualidad es uno de los referentes que contribuyen a delinear la propuesta rockera y, en antítesis al materialismo, integra una de las dicotomías constitutivas del rock nacional (Vila, 1985: 124). De este modo, el marco de espiritualidad no sólo ubica a Atzmus dentro del código holístico (Viotti, 2018) que atraviesa el espacio de producción de lo sagrado sino que funciona como un modo de inserción dentro de la narrativa y mitología del rock.

Cuando los miembros de Atzmus hacen referencia a la espiritualidad, apelan a una de las dicotomías fundantes del rock, aquella que se establece entre “la diversión” y “el contenido”. Es decir, esta dicotomía, en el discurso de Atzmus, es recreada sobre la base del concepto de espiritualidad, donde la espiritualidad aparece como condición para encarnar lo que se espera que sea un rockero. Los músicos afirmaban: “creemos que hay que dar algo más que diversión”, y ese plus era algo “que me ayude a evolucionar como ser humano”, concepto amplio que en determinados momentos de la entrevista se concretaba en frases como “estar más conectado con Dios”.

Como muestra Vila, la dicotomía que se establece entre lo divertido y frívolo (lo superfluo) y el contenido (lo profundo), funcionó como un modo de construir taxonomías dentro del espacio social del rock en la Argentina. Historizando esta categoría, se observa cómo, con el regreso de la

⁸ La entrevista fue realizada el 7 de junio de 2012 en el marco del proyecto PICT 2010-0524, dirigido por Joaquín Algranti. La entrevista fue realizada en conjunto con Algranti en el departamento de Eliezer Barletta en el barrio de Balvanera. Los miembros de la banda estuvieron presentes y la entrevista tuvo dos horas de duración. Todas las citas de entrevistas corresponden a esta entrevista, salvo las que fueron realizadas por periodistas y que aquí son retomadas como fuentes.

democracia en 1983, el rock asumió una vertiente “divertista” que se expresó en el éxito de bandas como *Los abuelos de la nada*, pero que también generó suspicacias entre algunos miembros del movimiento del rock nacional⁹.

A la vez, lo espiritual era identificado, por los miembros de Atzmus, con el concepto de autenticidad. Si las letras de Atzmus tenían el contenido espiritual que sus miembros les adjudicaban, se debía a que estas brotaban de la interioridad del artista, que reflejaban lo que el artista era, su esencia. En ese sentido, las letras de Atzmus no funcionaban como parte de una estrategia de una organización religiosa. No se trataba de un discurso armado para producir conversiones o acercar a las personas a la religión. Los músicos destacaron esta diferencia de manera directa, sosteniendo que lo que ellos hacían no tenía nada que ver con el “bajar línea” que caracterizaba a las organizaciones religiosas. “Cuando alguien quiere bajar línea, usa otro lenguaje”, sostenían en relación a la diferencia entre el discurso de una organización religiosa y las letras de sus canciones. En este sentido, la creencia en la existencia de una interioridad que se proyecta hacia afuera a través de la obra de arte, es constitutiva de la narrativa del rock. Incluso Barletta ilustraba esta ética de la autenticidad recurriendo a una frase del tema “Barro tal vez”, de Luis Alberto Spinetta: “si no canto lo que siento, me voy a morir por dentro”.

Más que ruptura, Atzmus expresa, en este sentido, una línea de continuidad respecto al rock. Por un lado, los contenidos religiosos o espirituales han estado presentes en el rock desde sus inicios, con obras como “La Biblia”, de *Vox Dei*, “Cristo Rock”, de Raúl Porchetto y, ya en la década del 80, “El fin de los inicuos” de V8, por nombrar algunos ejemplos. Estos casos no se enmarcaron dentro de las categorías de rock cristiano o evangélico, no formaron parte del circuito del rock religioso construido en torno a

⁹ Este tipo de dicotomías no son exclusivas del rock. Por ejemplo, Karush (2019) da cuenta de cómo las mismas se expresaban en el jazz.

productoras discográficas cristianas, medios de comunicación confesionales y actuaciones en iglesias y eventos evangélicos. Como sostiene Mosqueira (2017), estos circuitos se vinculaban a la producción de bienes para ser consumidos por una feligresía establecida, a las estrategias de evangelización y a las disputas dentro de las organizaciones religiosas. No sólo Atzmus no pretende integrar un circuito judío o cristiano, sino que, entre las razones que Barletta ofreció cuando explicó por qué había dejado de usar el atuendo jasídico como imagen de la banda, estaba la de evitar ser confundido con un grupo de música para eventos religiosos (Spinelli, 25 de octubre de 2017). En este sentido, Atzmus se enmarca en una tradición de fusión entre el rock y lo espiritual que le antecede y lo diferencia del circuito propiamente religioso.

Por otro lado, Atzmus rechaza ser categorizada como una banda de rock vinculado a alguna etiqueta religiosa. En una entrevista realizada para el programa de televisión de *Jabad Lubavitch*, Barletta afirmaba:

No soy rockero, esa es la verdad, ni soy un rabino rockero. La gente, por lo general tiende a encasillarte y encasillarse, preconceptos. Yo soy músico, y vivo la música, y entiendo a la música como el clamor de lo divino dentro de nosotros. Para mí, la música no tiene nombres, estilos, como nos pasó hace poco de que nos estructuraban de que somos una banda de música de rock judío, así como hay rock cristiano, ahora también dicen “surge el rock judío”. El rock es música, y la música no tiene religión¹⁰.

Emerge, en el relato que Atzmus hace sobre sí mismo, un cuestionamiento a las clasificaciones, a las grillas que habilitan determinadas interpretaciones del mundo. Este

¹⁰ Entrevista en Jabad TV disponible en <https://bit.ly/3eu8VnN> y en <https://bit.ly/3095Y6N>.

relato se enmarca en una apología de lo inclasificable donde el encasillamiento es concebido como un defecto, tanto en lo religioso como en lo musical¹¹.

Una de las cosas que queremos hacer es romper las casillas. Vamos rompiendo la estructura de las personas, ¿viste? Humildemente, ¿no? No es porque seamos los *mashiaj* de la música. Pero no puede ser que te prives de algo positivo para vos, algo que te potencia, simplemente porque te pareció que es judío, cristiana, musulmán. Tenés que evolucionar (Josué Arrúa en entrevista realizada a Atzmus por el autor).

Este corrimiento respecto a las categorías es un componente central del marco de espiritualidad que, como hemos visto, rechaza las etiquetas que remiten a lo religioso¹². A la vez, se expresa en el modo en que los miembros de Atzmus definen el género musical como fusión. El modo de definir el género es tributario de un lenguaje que abreva en el marco de espiritualidad.

Alma y cuerpo. Alma es un ente espiritual de otro mundo y el cuerpo es una cosa material de acá abajo. Se fusionan. Todo lo que mires está construido en base a opuestos. Y en ese armonizar, en esa fusión de esos opuestos, es un poco... Atzmus cuando nace, nace con esa mentalidad, con esa filosofía... Somos diferentes, un rockero con todas letras, un tipo que es jazzero, folklore, música negra. Yo que me estaba metiendo mucho con la música jasídica y con los *nigunim* [cantos jasídicos] (Eliezer Barletta en entrevista realizada a Atzmus por el autor).

Finalmente, la idea de autenticidad, que en este caso se vincula a la ruptura de estructuras, es dotada de significado en relación a las narrativas del rock nacional. Lo espiritual,

¹¹ Nos encontramos trabajando sobre el tema de la desclasificación junto a Joaquín Algranti.

¹² Lo que no significa que el discurso espiritual reniegue de todo tipo de etiquetas o clasificaciones, pero este es otro tema.

como señalan los miembros de Atzmus en la entrevista que les realizamos, se vuelve un modo de acceso al rock: “La esencia del rock fue romper estructura, siempre. Y ahora [te dicen], “No, tenés que ser así”. ¿Por qué? El rock vino a romper estructuras.” Este comentario fue expresado en un momento de la entrevista en el cual estábamos hablando acerca de la corporeidad de Eliezer. En este sentido, la idea de romper estructuras se vinculaba a esa corporeidad, la cual era resignificada como una postura rockera.

La noción de autenticidad es central en el rock, forma parte del núcleo de su universo de significado, donde el respeto a la propia creatividad independientemente del rédito económico aparece como un valor innegociable (Vila, 1985: 129). Dentro de ese universo de significado, al músico auténtico se le contraponen el músico que “transa”, que se ha vendido al sistema. Esta dicotomía permite construir sentido acerca de procesos históricos relativos al rock así como a las trayectorias de determinados músicos.

En el proceso de construcción de sentido acerca del rock, se han delineado dos posiciones opuestas respecto a la tensión entre autenticidad y comercialización. Por un lado, una tendencia que rechaza toda negociación con el “sistema” y se refugia en el *underground*. Vila ejemplifica esta tendencia con el siguiente testimonio de Pajarito Zaguri:

Entrás en una maquinaria y te ponés a pensar si le vas a gustar a la gente, o no; si vas a vender o no. ¡Dios me libre de eso!... Ya lo conozco al asunto, alguna vez estuve adentro. Y no quiero nada más con esa mierda... Yo no pienso en mi carrera, yo pienso en mi música. Así mi música se conserva más pura... No quiero vivir de la música. No quiero llenar grandes teatros (citado en Vila, 1985: 131).

La tendencia opuesta es la del músico que, conscientemente, coloca a un costado sus inclinaciones musicales en pos del éxito comercial. Podemos graficar este polo de

la dicotomía a través del relato de Richard Rosales, guitarrista del grupo de cumbia Ráfaga, tal como es citado por Lunardelli:

En un principio, prefería andar sin un mango en el bolsillo y defendiendo mis gustos, antes que hacerle al caldo gordo a los demás. Pero al final me convencieron: yo estaba sin laburo [...] Por eso encaré Ráfaga. Hay guitarristas virtuosos que tienen la posibilidad de no venderse como me vendí yo y por eso están en el anonimato. Lo mismo les pasa a esos poetas increíbles que tienen que vivir al día, mientras nosotros, con letritas de amor y un poco de ritmo, tenemos mucho éxito. Son consciente de eso y me da bastante bronca. Pero yo no puedo arreglar el mundo (Lunardelli, 2002: 67)

Entre estos extremos, Atzmus reclama la búsqueda de masividad sin renunciar a la autenticidad. Como consecuencia de su devenir histórico, el mundo del rock ha generado discursos que se colocan en el medio de los polos mencionados arriba. Las posibilidades de negociar la autenticidad con la inmersión en el sistema no son ajenas al rock. En este sentido, Atzmus expresa una tendencia a la búsqueda de un equilibrio que, ella también, designa estrategias aceptadas dentro del espacio social del rock¹³.

Esta manera de concebir la legitimidad del mercado siempre y cuando -siguiendo siempre el relato que hace Atzmus sobre sí mismo- no afecte la “esencia” de la propuesta artística, se correlaciona no sólo con los modos en que el rock ha ido construyendo el sentido acerca de lo comercial, sino con el modo en que lo comercial es resignificado dentro de los espacios de construcción de lo sagrado. No pretendemos aquí formular ninguna denuncia sobre ningún tipo de iglesia, ni insinuar una postura normativa respecto a cómo deberían establecerse las relaciones entre

¹³ En este sentido, Vila cita el siguiente testimonio de Charly García: “Ahora que estoy en el sistema... bueno, no es muy grato. Hay que cuidarse todo el tiempo de que el sistema no te devore” (Vila, 1985: 135)

la religiosidad, la espiritualidad y el mundo económico. Lo que pretendemos sostener es que los movimientos religiosos no son, actualmente, ajenos al mundo de los negocios. Ni el pentecostalismo ni el judaísmo exigen sacrificios en términos económicos. No piden a los fieles que vivan en la pobreza. Por un lado, el pentecostalismo ha desarrollado una teodicea de la felicidad que legitima el éxito económico, al cual ve como el resultado del compromiso religioso de los fieles. Por otro lado, la búsqueda de popularidad que expresa Atzmus entra en perfecta sintonía con el gigantismo *jabadiano*. En efecto, uno de los modos que encuentra *Jabad* para legitimarse dentro del espacio social judío consiste en resaltar el hecho de ser una organización con sedes en todo el mundo, así como en convocar amplia cantidad de público a sus actividades, incluyendo entre ese público a figuras de las elites políticas y económicas. Como un movimiento que apunta a transformar el mundo, *Jabad Lubavitch* apela a la masividad. La masividad es la garantía de difusión de su mensaje a gran escala. En este sentido, la masividad de Atzmus no sólo no sería incompatible con el universo religioso que en parte integra sino que garantizaría una mayor difusión de su mensaje, transformando la práctica de Atzmus en un *shlijut* [práctica de difusión del judaísmo] por fuera de las estructuras organizacionales¹⁴.

El jasidismo expandido

Como mencionábamos, la categoría “espiritual” es articulada por la banda dentro de la estructura dicotómica que la diferencia de lo “religioso”. Una primera lectura apresurada podría dar cuenta de una contradicción. Por ejemplo, los miembros judíos de Atzmus pertenecen a una comunidad específica dentro del mundo judío y reproducen los

¹⁴ Sobre este concepto ver Setton (2011).

diacríticos que identifican a los miembros de esa comunidad. Sin embargo, esta afiliación a un espacio concreto con sus propios rituales, un espacio que podría ser definido como “religioso”, resulta más compleja de lo que a simple vista puede parecer.

Esta complejidad está expresada en la misma figura del líder de *Jabad*, Menajem Mendel Schneerson. Por un lado, Schneerson es el *rebe* de una comunidad jasídica específica. Es sabido que cada comunidad jasídica tiene su propio guía, su propio líder. La figura del *rebe* se asocia, así, a la especificidad, a la producción de contornos que rodean a una comunidad y la diferencian de las otras. Pero, por otro lado, Schneerson es retratado, por sus seguidores, como un líder mundial, como el líder de toda una generación, cuya influencia no sólo trasciende los límites de la comunidad *Jabad* sino incluso los del judaísmo, expandiéndose hacia el mundo no judío.

El jasidismo, por su parte, es un sistema de relacionamiento con lo sagrado que posee especificidades (Bauer, 1994; Gutwirth, 2004; Baumgartem, 2006). Ha producido comunidades localizadas, que poseen códigos que les son propios, que escenifican su particularismo. Pero, como podemos ver en el caso de Atzmus, posee una potencialidad de expansión más allá de lo judío. La noción de jasidismo expandido nos ha resultado bastante fructífera a la hora de producir la comprensión de nuestro objeto de estudio. Esta noción se asocia a la de espiritualidad, ya que el jasidismo es posible de ser expandido en la medida en que los actores recurran al marco de espiritualidad en contraposición al de religión.

El concepto el jasidismo expandido da cuenta de cómo, al ser introducido dentro del marco de espiritualidad, el jasidismo pierde o relativiza sus contenidos judaizantes o etnicizantes. De este modo, el jasidismo expandido puede contribuir a configurar relatos de conversión. Si bien resulta importante distinguir a Atzmus, en tanto proyecto artístico- espiritual, de las existencias de los individuos que

lo componen, un recorrido por el relato de conversión de su cantante puede también arrojar luz sobre la propuesta de la banda, siendo Barletta el principal letrista y, por lo tanto, productor del mensaje que Atzmus apunta a difundir.

Barletta no es judío de nacimiento, pero ha llegado al judaísmo como resultado de una búsqueda que define en términos de espiritualidad.

Siempre me gustó investigar, como estudioso de la música, estudiar las diferentes etnias de los grupos musicales, es decir, conocer la cultura del folklore de los distintos matices musicales que existen. La música de todo el mundo. [...] Me gustaba ver cómo los pueblos, por medio de la música, se conectaban con lo que llamamos Dios (Entrevista en Jabad TV).

Decimos que esta búsqueda adquiere su significado dentro del marco de espiritualidad, ya que el alcance de la misma es universal, su territorio es el mundo. Esa búsqueda no se restringe a una tradición ni a una categoría de identificación específica. Por el contrario, pone en cuestión la existencia de fronteras religiosas o étnicas preestablecidas.

Comparemos este relato con el siguiente, extraído de una entrevista realizada a un rabino de *Jabad Lubavitch* en el marco de nuestra investigación doctoral:

Yo me cuestionaba mi propio judaísmo. Hasta qué punto hay que casarse con una judía, o una *goya* [persona no judía], qué diferencia hay. A pesar de que en mi familia siempre se habló de eso, mi *zeide* [abuelo] a mi hermano, y a mí, nos bombardeó la cabeza con que “no te podés casar con una *goya* porque me muero”, y te morías vos, y qué se yo, todas esas cosas que ya muchos conocen. Uno se cuestiona. No alcanzan las palabras del *zeide*, uno se cuestiona igual. O sea, él lo vivió porque a él le mataron toda la familia, y sufrió mucho, entonces en la cabeza de él estaba claro. Pero no necesariamente en la cabeza de sus nietos. Entonces, cuando yo me empecé a cuestionar, ahí surgió la cuestión, de salir a buscar. Fue una búsqueda de entender por qué, para qué, qué utilidad tiene.

Aquí también el relato se estructura sobre el tema de la búsqueda, pero esta búsqueda se inicia a raíz de una pregunta por la propia identidad judía. La búsqueda es narrada en función de categorías de identificación, de fronteras, de una diferencia entre el *ellos* y el *nosotros*, los judíos y los *goyim*. Estas identidades son asumidas desde el primer momento. La búsqueda apunta a clarificar y dar sentido a diferencias que el actor social reconoce como reales. Se trata de un relato que reafirma la etnicidad, que muestra cómo lo religioso viene a responder a los interrogantes que despierta la identificación étnica en un contexto de debilitamiento de las estructuras objetivas y objetivantes de reproducción de las fronteras étnicas (Gans, 1979), un contexto donde la etnicidad se reproduce dentro de formaciones con bajo grado de objetivación (Jenkins, 2008).

Regresando al relato de Barletta, encontramos cómo a través del mismo es narrado un punto de inflexión. El punto de inflexión está dado por un descubrimiento relevante, un encuentro que establece un antes y un después: “cuando en esa búsqueda me encuentro con la música jasídica, me encontré conmigo”.

En ese relato queda claro que la búsqueda no sólo ponía en cuestión las fronteras entre religiosidades sino entre los dominios de la actividad humana. Las investigaciones de cómo los pueblos se relacionaban con lo divino a través de la música se enmarcaban en la actividad profesional del músico Eliezer, pero esa actividad no estaba escindida de una búsqueda espiritual que, en definitiva, es la búsqueda de sí mismo.

Muchos relatos de conversión tienden a poner en primer plano las actividades “intelectuales” que redundan en la conversión, las prácticas de estudio, las preguntas y deducciones que se realizan en el plano de la lógica. Tiende a afirmarse que esta dimensión intelectual predomina en los relatos sobre conversiones internas en el seno del judaísmo, mientras que el pentecostalismo sería el territorio de reproducción de relatos que apuntan a las emociones y saltos

de fe (Danzger, 1989). Más allá de esto, lo que podemos observar en el relato de Eliezer es, por un lado, una menor apelación a lo intelectual y, por el otro, el uso de metáforas que dan cuenta de una dimensión afectiva.

Fue una entrega a los *rebeim*, a sus *nigunim* [cantos jasídicos], y entrar en una dimensión totalmente nueva, que era como bajar a bucear a un mar, encontrar secretos y tesoros y ver maravillas que buceando en la superficie nunca veías, pero con un equipo especial bajabas diez metros y ves otra vida, y con otro equipo, veinte metros y así, cada *nigun* [canto jasídico] que aprendía era bajar diez metros más, y diez metros más, y diez metros más. Y descubrir el *atzmus*, la esencia de la divinidad (Entrevista en Jabad TV).

No es ni la Torá, ni una tradición específica, lo que es colocado en primer plano, sino la esencia de la divinidad, concepto que supone la puesta entre paréntesis de las pertenencias religiosas y las fronteras que estas establecen. En efecto, la idea de esencia de la divinidad contiene una potencialidad de universalización mayor a, por ejemplo, la pregunta acerca de por qué casarse con una persona judía. No podemos decir que la conversión de Eliezer no esté atravesada por el plano intelectual, ya que no podemos tener acceso a este proceso, sino sólo a su puesta en relato en el momento y contexto en el que este relato es proyectado, siendo este contexto un relato sobre Atzmus. Siendo el relato nuestro objeto empírico, lo que podemos afirmar es que a través del mismo se ponen de manifiesto ciertos temas constitutivos del proceso de conversión que remiten al punto de vista de la espiritualidad antes que de la religión y la etnicidad. Podríamos sostener que este relato es posible en la medida en que Barletta proviene del mundo evangélico. Sin embargo, lo cierto es que los relatos sobre cómo el jasidismo ofrece a los conversos o retornados un sentido sobre la existencia, abunda entre aquellos judíos “étnicos” que se han volcado al mundo *jabadiano* (Setton, 2011).

En este sentido, observamos en Atzmus a una banda de rock que, a la vez que pone en escena ciertas marcas que socialmente reenvían a lo judío, pone en cuestión su identificación con lo judío. La propuesta artística de Atzmus está atravesada por lo *jabadiano* sin que se pueda decir que se trata de una banda *de Jabad*. Las letras de Atzmus no pretenden incentivar a los judíos a contraer matrimonio con judíos y evitar la asimilación, tema central del proyecto de la organización *Jabad Lubavitch*. Tampoco apuntan a que los judíos se coloquen los *tefilín*¹⁵ y enciendan las velas de *shabat*¹⁶, ejes sobre los cuales se proyecta el activismo *jabadiano*. Lo que pone de manifiesto Atzmus es cómo lo *jabadiano* puede ser proyectado en su dimensión universalizante y por fuera de las apelaciones a la etnicidad. Cómo lo jasídico puede ser expandido más allá de sus referencias religiosas y étnicas.

Nociones jasídicas como la de *ein sof*¹⁷ son, a través de Atzmus, resignificadas desde el marco de espiritualidad produciendo un movimiento descomunitarizante e incluso desetnicizante. En la entrevista que le realizamos a la banda, sus miembros hicieron referencia a una canción compuesta por el bajista Javier Portillo¹⁸. Emanuel Cohenca sostuvo que:

Javi tiene una canción que se llama “Estar en vos”. A mí me encantan [...] los sentidos duales, porque puede ser que le estés cantando a una chica, a un amor y también puede ser

15 Los *tefilín* consisten en cajas cuyo interior conserva pergaminos con fragmentos de la Torá. Estas cajas, consideradas sagradas, se colocan a través de cintas sobre el brazo y alrededor de la cabeza. Para los judíos ortodoxos, todo hombre mayor de trece años tiene la obligación de colocarse los *tefilín*, lo que suele hacerse en el transcurso de la plegaria matutina. Parte del judaísmo *masorti* y el reformismo han extendido esta práctica hacia las mujeres.

16 Entre las prácticas destinadas a celebrar el día sagrado de *Shabat*, se encuentra el encendido de velas, lo cual es considerado un deber religioso destinado a las mujeres.

17 Traducción de “Sin fin”, concepto que designa el nivel supremo de la divinidad.

18 Puede escucharse el tema en <https://bit.ly/2DHBvVY>.

que le estés cantando a Dios, a la esencia, a la espiritualidad, a tu propia alma... Y él no lo escribió desde una música jasídica. [Pero] la llegada final que pudiste tener es re jasídico.

Eiezer Barletta agregó: “Pero su esencia se conectó con el infinito, con el *ein sof*, ahí, en lo más alto de lo más alto.”

Javier Portillo no es judío. Su canción no tiene relación, en términos musicales formales, con lo jasídico. A diferencia de otras letras de la banda, no hay aquí conceptos o palabras en hebreo. Sin embargo, para los miembros de Atzmus, la canción posee una esencia jasídica. En este sentido, el jasidismo es resignificado desde el marco de espiritualidad. Se trata de un jasidismo expandido, que se sale de la etnicidad y la religiosidad, se sale de lo judío, y se extiende universalizándose.

Sin embargo, la universalización choca con un conjunto de producciones discursivas acerca de Atzmus que colocan el énfasis en lo judío, lo religioso, lo particular. Analizaremos esto en el siguiente apartado.

Las negociaciones acerca de la marca judía

Las marcas pueden ser interpretadas tanto desde el punto de vista espiritual como del religioso. El actor que las porta puede pretender darles un contenido derivado del marco de espiritualidad, pero al habitar determinados espacios de producción de sentido, debe negociar ese significado con otros actores, cuya lectura está imbuida de los contenidos propios al marco de religiosidad. Al pretender proyectarse dentro del espacio social del rock, Atzmus transita por radios y programas de televisión y sus miembros son entrevistados por diversos periodistas. Es aquí cuando se ponen en escena situaciones de negociación del significado de la marca judía portada por la banda, ya que en estas situaciones dichas marcas

son leídas por los periodistas a través de sus lentes específicos. De este modo, durante una entrevista, un periodista los presenta como

[...] una banda atípica, porque tienen un rabino al frente cantando. La verdad que suenan muy bien, la rockean muy bien. Acá tengo un mensaje que dice 'la verdad, cuando me dijeron que había un rabino rockeando, no lo creí, lo busqué y sí, existe'. Está, está acá, tienen un disco. La verdad que suena bárbaro¹⁹.

Se produce aquí el equívoco de identificar a Eliezer con un rabino, cosa que no es, mientras se coloca en un primer plano su imagen y corporeidad. No es un rabino porque en términos estrictamente formales, carece de ordenación rabínica. Tampoco Barletta se identifica con ese rol. Pero los periodistas de rock no están obligados a conocer estas cuestiones. Simplemente ven a una persona vestida de negro, con sombrero y barba larga, y la categorizan como rabino. Los criterios de diferenciación que operan dentro del espacio social religioso no tienen por qué funcionar en otros espacios. El tema es que, al salir del resguardo que supone el espacio de los significados compartidos, las marcas se sumergen en situaciones de negociación y tensión. A través de las lecturas de los mediadores, las cuales son ineludibles ya que constituyen el canal que habilita la realización de Atzmus como banda de rock profesional, se produce un efecto de judaización de Atzmus. Incluso podemos decir que se trata de hiper-judaización, de la escenificación (ficcional, como veremos a continuación en el caso de la película de Daniel Burman) de lo que Atzmus afirma no ser. Y esto ocurre a pesar de las intenciones de sus miembros. Pero también con su beneplácito.

¹⁹ Entrevista en la Rock & Pop realizada el 13/07/2011, disponible en <https://bit.ly/30bpa3W>.

En 2012, el director de cine Daniel Burmam filma la película “La suerte en tus manos”. En ella, Barletta protagoniza el papel de un rabino y Atzmus, que aparece ensayando en una sinagoga, cambia su nombre por “Los rabinos de la nada”. Potencialización de la marca judía que termina colonizando la totalidad de Atzmus, donde los miembros que no son judíos en la vida real (el baterista y el bajista), aparecen como judíos en la película. Donde una banda que ha evitado el circuito del arte hecho por y para judíos, es colocada en el interior de una sinagoga. Donde su nombre original, que remite a una espiritualización de lo judío, termina siendo trastocado por un nombre que, al incorporar el término “rabinos”, hace referencia al elemento constitutivo del campo judaico en tanto espacio de monopolización de las competencias propiamente religiosas.

La aparición en “La suerte en tus manos” produce una pregunta acerca de la identidad de la banda. Porque si bien, en un sentido, “Los rabinos de la nada” no es Atzmus, en otro sentido sí lo es. Por ejemplo, el tema que interpretan “Los rabinos de la nada” es un tema de Atzmus. En ese momento de la película, es Atzmus quien está tocando, con un pequeño desplazamiento. La inclusión sobre el escenario de un chico tocando la guitarra (se trata del hijo del personaje principal), produce una distancia entre lo sonoro y lo visual (en el sonido, se trata de Atzmus, en la imagen, se trata de una variación de Atzmus). La imagen desafía la certeza de que se trata de Atzmus. En un punto, la imagen se distancia del sonido. Lo que suena no es lo que se ve. Por otro lado, hay un desplazamiento respecto al orden de lo posible ya que, en el transcurso del film, el chico nunca es mostrado como un músico, por lo que la performance musical que se le atribuye es absolutamente imposible.

“Los rabinos de la nada” no es una banda completamente ficticia, y Atzmus es, en un punto, “Los rabinos de la nada”. Mediante una operación de judaización de la marca judía, de un desplazamiento desde la espiritualidad hacia la religión, Atzmus proyecta hacia el exterior a los “rabinos”

que moran dentro de ella. El modo de deshabitar a esos rabinos lo llevó a cabo Barletta tiempo después, cuando suprimió la marca judía de la performance de la banda.

La aparición en la película es narrada por los integrantes de Atzmus como uno de los hitos centrales de su carrera. Ciertamente, se trata de personas pragmáticas. No les gusta ser identificados como banda judía, pero no por ello desperdiciarán la oportunidad de aparecer en la pantalla grande. Claramente hay límites, como ellos mismos sugieren, dando cuenta del equilibrio entre la lógica pragmática y los valores:

En un momento (un productor) nos dijo: -“Che, parémoslo (a Barletta) ahí adelante y nada más... Con eso alcanza”. De hecho un día fuimos a cenar y tuvimos una discusión dura, pero bien, en buenos términos, como diciendo: -“Che, loco, esto no es “disfracemos a un judío, te trajimos un monito que hace malabares”. Él es un músico, un cantante, un escritor increíble, es judío ortodoxo y vive así. Pero no queremos mostrar eso como: -“Che, mirá, a ver si te engancho por este lado” (...) Hemos discutido eso con... -“Bueno, está bien, explotémoslos, si te sirve”. Obviamente, porque en cierta forma es una novedad. Pero no queremos basar la banda en eso (Arrúa en entrevista a Atzmus realizada por el autor).

La marca judía transita tanto por el marco de espiritualidad en el que los miembros de Atzmus la colocan como por el marco de religiosidad en el que es colocada por quienes contribuyen con la proyección de la banda en el mercado artístico y la legitiman en tanto banda de rock. El modo pragmático que tiene Atzmus de manejarse en el circuito musical, vinculado al objetivo de profesionalización de sus miembros (es decir, el objetivo de poder convertir la actividad musical en el modo principal de ganarse la vida), implica la inmersión de la banda en esos espacios de producción de un sentido anclado en el marco religioso cuando, precisamente, la banda apunta a trascender los “encasillamientos” propios de esas producciones.

La marca judía contiene la potencialidad de un encajillamiento, no tanto por las propiedades intrínsecas a esa marca, sino por el lugar que ocupa en los imaginarios sociales. De hecho, la marca puede decir muchas cosas distintas, dependiendo de desde donde sea leída. Dentro de la comunidad *Jabad*, Eliezer nunca sería confundido por un rabino. La vestimenta abre la posibilidad del equívoco y actualiza la distinción entre lo interior y lo exterior, propio a la filosofía jasídica:

Si me pongo un short o un equipo de gimnasia o una gorra de lana porque el sombrero se me cae al piso y no puedo moverme... bailar como me gustaría, creo que la esencia no cambia, sigue siendo la misma. Y si me pongo un poncho y una gorrita de estas que vienen ahora para que no te entre frío en las orejas y te agarre otitis, y está buenísimo también. Y la esencia no cambia (Entrevista a Atzmus realizada por el autor).

Para la época en la que editan “Ser humano”, la vestimenta jasídica ha dejado de ser un elemento de la imagen de Atzmus. A la vez que Atzmus adopta un sonido más crudo y los roles de bajista y baterista son ocupados, respectivamente, por Gonzalo Benas y Damián Merluccio, la marca judía se vuelve más difusa. En el video del tema Ser humano²⁰, cintas de cuero se enrollan alrededor del brazo de Barletta, introduciendo un elemento propio de la religiosidad judía pero susceptible de ser significado en términos espirituales y no meramente rituales (incluso en términos puramente rituales, los *tefilín* que Barletta se enrolla alrededor del antebrazo no estarían colocados de manera “correcta”, ya que el dedo mayor no se encuentra envuelto por las cintas). Los *tefilín* (sólo los del brazo, no los de la cabeza) integran un escenario que no tiene relación, en términos meramente físicos, con aquel en el cual éstos suelen ser colocados durante la plegaria. Es más, podríamos aventurar que el

²⁰ <https://bit.ly/3epYxgN>.

video no es del todo apto para un judío ortodoxo, debido al protagonismo de una figura femenina. En cuanto a la vestimenta, Barletta sostiene que se trató de:

[...] una cuestión de comodidad, porque en un show hay un desgaste físico fuerte y era una ropa que tal vez no acompañaba, no me sentía cómodo en el escenario. También se dio que mucha gente, por la estética, sin habernos escuchado, pensaba que éramos una bandita de la cole que animaba casamientos, cumpleaños, bar mitzvah, y no era la idea (Spinelli, 25 de octubre de 2017).

Conclusión

En una mesa que presentamos para las jornadas de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del MERCOSUR del 2020, nos preguntábamos con la socióloga Marta Topel si era posible un judaísmo sin judíos. El hecho de que Madonna se coloque los *tefilín* en el video clip del tema *Die another day*, así como la utilización de la marca judía en iglesias evangélicas, fenómeno estudiado por Topel, son ejemplos de un judaísmo proyectado por fuera de toda pretensión de recreación de las fronteras de la etnicidad.

El caso de Atzmus es más complejo. Dos de sus miembros son judíos y se asumen como tales. El abandono de la ropa jasídica por Barletta se realiza en lo que concierne a la reproducción de su papel de *frontman* de Atzmus, pero no en lo que a su vida cotidiana respecta. Pero, por otro lado, Atzmus sugiere la universalización de lo judío, la ampliación del jasidismo, separando espiritualidad de religiosidad y etnicidad. Lo judío puede integrar una espiritualidad más amplia que niega, a su vez, los límites de lo judío. En este sentido, da igual si Atzmus está integrado por judíos o no. ¿Podría Atzmus cambiar de cantante, asumiendo ese rol una persona no judía, y mantener su línea cabalística y jasídica? El mismo discurso que la banda tiene sobre sí misma da a

entender que esta posibilidad es perfectamente viable. En ese sentido, aunque dos de sus integrantes sean judíos, el proyecto de Atzmus se enmarca, independientemente de las intenciones de sus miembros, en procesos de espiritualización y desetnización de lo judío. En procesos de constitución de un judaísmo sin judíos.

Bibliografía

- Alabarces, Pablo (1993). *Entre gatos y violadores: el rock nacional en la cultura argentina*. Colihue: Buenos Aires.
- Ammerman, Nancy (2014). "Finding Religion in Everyday Life", *Sociology of Religion*, 75(2):189–207
- Baredes, Bárbara y Tribisi, Leonel (2013). "El libro hecho pueblo: La producción de libros religiosos en la editorial Kehot Lubavitch Sudamericana" En Algranti, Joaquín (Dir.), *La industria del creer: Sociología de las mercancías religiosas* [159-180] Buenos Aires: Biblos.
- Bauer, Julien (1994). *Les juifs hassidiques*. París: Presses Universitaires de France.
- Baumgartem, Jean (2006). *La naissance du hassidisme*. París: Albin Michel.
- Bender, Courtney y McRoberts, Omar (2012). "Mapping a field: Why and how to study spirituality", *SSCR Working papers*, 1-27.
- Berger, Peter (1971). *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu
- Boix, Ornela (2018). "'Hubo un tiempo que fue hermoso': una relectura de la relación entre 'rock nacional', mercado y política", *Sociohistórica*, 42:1-18.
- Boix, Ornela (2019). "Ni género musical ni sólo un estilo: el fenómeno 'indie' en La Plata como un nuevo uso de la música", *Astrolabio*, 22:69-94.

- Bourdieu, Pierre (1971). "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, 12(3):295-334.
- Brauner, Susana (2009). *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político: Los judíos de origen sirio*. Buenos Aires: Lumiere.
- Brubaker R (2002). "Ethnicity without groups", *Arch. Europ. Sociol.* 43(2):163-189.
- Brubaker R, Loveman M, Stamatov P (2004) "Ethnicity as cognition", *Theory and society* 33:31-64.
- Brubaker, Rogers (2005). "The 'diaspora' diaspora", *Ethnic and racial studies*, 28(1):1-19.
- Ceriani Cernadas, Cesar (2013). "La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas", *Cultura y religión*, 7(1):10-29.
- Czackis, Lloica (2004). "El tango en idish y su contexto histórico" En Feierstein, Ricardo y Sadow, Stephen (Comps.), *Recreando la cultura judeoargentina/2: Literatura y artes plásticas* [29-41] Buenos Aires: Mila
- Danzger, Herbert (1989). *Returning to tradition: The contemporary revival of Orthodox Judaism*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Ellingson, Stephen (2001). "The new spirituality from a social science perspective", *Dialog: A journal of theology*, 40(4):257-263.
- Fabro Jasiner, Lila (2015). "Decir/cantar Kaddish en América Latina: transmisión diaspórica en La pasión según San Marcos de Osvaldo Golijov." En *Hacia la superación de la disyuntiva teoría-praxis en la música. Prácticas y etno-estéticas musicales: Actas de la XXI Conferencia de la Asociación Argentina de Musicología y XVII Jornadas Argentinas de Musicología* [9-19], Buenos Aires: Asociación Argentina de Musicología; Instituto Nacional de Musicología.
- Fidel, Cynthia y Weiss, Tamara (2009). "Marcos para jóvenes judíos en edad universitaria: objetos de consumo y oferta cultural: modelos identitarios" En AAVV, *Nuevas voces para una nueva tribu*. Buenos Aires: Milá.

- Frigerio, Alejandro (2016). "La ¿nueva? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido", *Ciencias sociales y religión*, 24:209-231.
- Gans, Herbert (1979). "Symbolic ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America", *Ethnic and racial studies*, 2(1):1-20.
- Glocer, Silvia (2010). "Músicos judíos exiliados en Argentina durante el Tercer Reich (1933-1945): Los primeros tiempos en los nuevos escenarios", *Revista Argentina de Musicología*, 11:99-116.
- Grinfeld, Gabriela y Mertenoff, Azul (2019). "Aprendiendo a ser mujeres judías en Jabad Lubavitch", *Ciencias sociales y religión*, 21:1-19.
- Gruman, Marcelo (2002). *Sociabilidade e alianca entre jovens judeus no Rio de Janeiro*, (Tesis inédita de grado) Universidad Federal de Río de Janeiro.
- Gutwirth, Jacques (2004). *La renaissance du hassidisme: de 1945 à nos jours*. París : Odile Jacob.
- Harari, Vanesa (2002). *Tiempo y espacio en la comunidad religiosa de JaBaD Lubavitch*, Buenos Aires (Tesis inédita de grado) Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Huss, Boaz (2005). "All you need is LAV: Madonna and postmodern Kabbalah", *The Jewish Quarterly Review*, 95(4):611-624.
- Jacobson, Shari (2006). "Modernity, Conservative Religious Movements, and the Female Subject: Newly Ultraorthodox Sephardi Women in Buenos Aires", *American Anthropologist*, 108(2):336-346.
- Jenkins, Richard (2008). *Rethinking ethnicity*. Londres: Sage.
- Karush, Matthew (2019). *Músicos en tránsito*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lerner, Vanesa (2018). *Construcciones identitarias de los jóvenes que participan en el movimiento conservador/masorti en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en la actualidad*. Tesis de maestría. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

- Libertela, Malena (2004). *La conversión al judaísmo ortodoxo en una institución de la Ciudad de Buenos Aires (el caso de Jabad Lubavitch)*. Tesis de licenciatura no publicada. Universidad del Salvador.
- Lunardelli, Laura (2002). *Alternatividad, divino tesoro: El rock argentino en los 90*. Buenos Aires: Biblos.
- Mosqueira, Mariela (2017). “Hasta lo último de la tierra’: Consolidación y transnacionalización del rock cristiano argentino”. *Journal of the sociology*, 5:77-101.
- Sánchez, Victoria Luján (2012). “Aproximaciones al código vestimentario judío- ortodoxo”, *Diversidad*, 5:80-102.
- Schenquer, Laura (2016). “Narrativas privadas y problemáticas colectivas: el rol de la religiosidad judía durante la dictadura argentina (1976-1983)”, *Perfiles latinoamericanos*, 24(47):31-45.
- Siebzehner, Batia y Senkman, Leonardo (2019a). “Conversos al islam y retornados al judaísmo en Buenos Aires y San Pablo: un ensayo comparativo”, *Hamsa: Journal of Judaic and Islamic Studies*, 5:146-159.
- Siebzehner, Batia y Senkman, Leonardo (2019b). “Drawing the boundaries on non-Catholic religions in Argentina and Brazil: Conversion to Islam and the return to Orthodox Judaism (Teshuva)”, *International Journal of Latin American Religions*, 3:40-67.
- Setton, Damián (2011). *Revitalización de la ortodoxia judía y experiencias identitarias: Jabad Lubavitch en la Argentina*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- Semán, Pablo y Gallo, Guadalupe (2008). “Rescate y sus consecuencias. Cultura y religión: sólo en singular”, *Ciencias sociales y religión*, 10:73-94.
- Semán, Pablo y Gallo, Guadalupe (2009). “Superficies de placer: sexo, religión y música electrónica en los pliegos de la transición 1990-2010”, *Cuestiones de sociología*, 5-6:1-20.
- Semán, Pablo (2006). “Vida, apogo y tormentos del ‘rock chabón’”, en *Bajo continuo* [61-76]. Buenos Aires: Gorla

- Semán, Pablo y Vila, Pablo (1999). “Rock chabón e identidad juvenil en la Argentina neo-liberal”, en Filmus, Daniel (Comp.), *Los noventa: Política, sociedad y cultura en América Latina y Argentina de fin de siglo* [225-258]. Buenos Aires: FLACSO- Eudeba.
- Setton, Damián (2016). “Jasidismo, cábala y rock en el proyecto musical de Atzmus”, *Alteridades*, 26(51):97-107.
- Setton, Damián (2009). “Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Estudio sociológico en Jabad Lubavitch”, *Informe de investigación*, 2:1-119.
- Spinelli, Victor (25 de octubre de 2017) Atzmus: “Tocar temas nuevos genera comouna nueva vida”. Disponible en <https://bit.ly/308PxHM>.
- Varela, Mirta y Alabarces, Pablo (1988). *Revolución mi amor: El rock nacional 1965-1976*. Buenos Aires: Biblos.
- Vila, Pablo (1985). “Rock nacional: Crónicas de la resistencia juvenil”, en Jelin, Elizabeth (Comp.), *Los nuevos movimientos sociales/1* [83-148] Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Viotti, Nicolás (2018). “Más allá de la terapia y la religión: una aproximación relacional a la construcción espiritual del bienestar”, *Salud colectiva*, 14(2):241-256.
- Yablonka, Jonathan Meir (2014). “Avivando la chispa divina. Almas, reencarnación y mitzvot de la persona judía en Jabad Lubavitch”, ponencia presentada en XI Congreso Argentino de Antropología Social, disponible en <https://bit.ly/3fuy6b2>. Pp. 1-23.
- Weinstein, Ana; Nasatsky, Roberto y Gover de Nasatsky, Myriam (1988). *Trayectorias musicales judeo-argentinas*. Buenos Aires: Milá.

Biografías

Paula Ansaldo

Licenciada y Profesora en Artes por la Universidad de Buenos Aires y actualmente se encuentra finalizando el Doctorado en Historia y Teoría de las Artes (Facultad de Filosofía y Letras-UBA). Es becaria doctoral del CONICET con el proyecto “Teatro judío en Buenos Aires (1930-1966): cartografía, desarrollo y productividad en el campo teatral argentino”. Forma parte como investigadora del Instituto de Artes del Espectáculo (UBA) y del Núcleo de Estudios Judíos (IDES). Como docente se desempeña en la materia Historia del Teatro Universal de la carrera de Artes (FfyL-UBA).

Adriana M. Brodsky

Profesora Titular de Historia en St. Mary's College of Maryland. Su libro, *Sephardi, Jewish, Argentine* (Indiana University Press, 2016), releva diversos aspectos culturales y sociales de las comunidades sefardíes en la Argentina desde 1880 hasta 1960. Ha coeditado con Raanan Rein una colección de trabajos sobre los judíos en la Argentina (*The New Jewish Argentina*, en 2012); con Beatrice Gurwitz y Rachel Kranson un número especial de la revista *Journal of Jewish Identities* sobre la juventud judía de los años 60 en el mundo global (2015); y con Monique Balbuena, en la misma revista, un volumen sobre cultura judía latinoamericana (2012). Ha publicado varios artículos sobre escuelas sefardíes en la Argentina, sobre los concursos de belleza llevados a cabo en el contexto del sionismo (1930-1970), y

sobre libros de cocina judíos y sefaradíes en la Argentina. Su actual proyecto estudia la participación de la juventud sefaradí en el movimiento juvenil sionista.

Cynthia Gabbay

Investigadora en letras iberoamericanas (HUJI, 2012), es autora de *Los ríos metafísicos de Julio Cortázar: de la lírica al diálogo* (2015). Sus áreas de investigación incluyen la poesía latinoamericana, la metaficción, los estudios de la traducción y la cultura popular. Su trabajo actual, financiado por la Fundación Alexander von Humboldt en la Universidad libre de Berlín, estudia la literatura judía de la guerra civil española.

Matías Grinchpun

Profesor y doctor en Historia, recibido en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente en la Facultad de Ciencias Económicas de esa universidad. Miembro del Grupo de Estudios Históricos sobre la Guerra y la Red “Derechas, historia y memoria”. Sus investigaciones se centran en la transformación de las extremas derechas en Argentina desde los años ochenta. Ha publicado artículos en revistas académicas y participado en reuniones científicas del país y del exterior.

Emmanuel Nicolás Kahan

Doctor en Historia y Magíster en Historia y Memoria por la Universidad Nacional de La Plata e investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas. Profesor de Teoría Política en el Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, brinda cursos de posgrado en diversas casas de estudio. Desde el 2010 coordina el Núcleo de Estudios Judíos con sede en el

Instituto de Desarrollo Económico y Social. Ha publicado libros y artículos sobre estudios judíos en América Latina. En el año 2013 recibió el Best Dissertation Award entregado en Texas University (Austin) por la Latin American Jewish Studies Association (LAJSA) y en 2015 el Premio a la Labor Científica por la Universidad Nacional de La Plata.

Débora G. Kantor

Doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. Su beca está radicada en el CIS-IDES (Instituto de Desarrollo Económico y Social)/CONICET, donde realiza su investigación sobre la representación de lo judío en el cine argentino contemporáneo. Forma parte del Núcleo de Estudios Judíos NEJ-IDES de la misma institución, es docente de la Licenciatura en Cine Documental del Instituto Mauricio Kagel de la Universidad de San Martín e integrante del comité editorial de la revista *En la otra isla* de audiovisual latinoamericano, radicada en el Instituto de Artes del Espectáculo (IAE-UBA).

Vanesa Cynthia Lerner

Licenciada y profesora en sociología egresada de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Magíster en investigación en ciencias sociales por la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) y doctoranda en ciencias sociales por la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Obtuvo una beca interna doctoral con sede en el CIS-IDES otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) (2015-2020). Participa en el Núcleo de Estudios Judíos (NEJ-IDES) y es profesora adjunta de la Facultad de Ciencias Sociales (USAL).

Ariel Raber

Doctorando en Historia por la Universidad Torcuato Di Tella. Se especializa en estudios sobre el Holocausto y migraciones, miembro del Latin American Jewish Studies Association (LAJSA) y del Núcleo de Estudios Judíos del Instituto de Desarrollo Económico y Social (NEJ-IDES). Se ha desempeñado como docente y consultor en distintas instituciones como el Museo del Holocausto y el Seminario Rabínico Latinoamericano.

Gabriela Scherlis

Licenciada y profesora en Letras por la UBA. Doctoranda en Lingüística (UBA). Obtuvo becas de la UBA, Erasmus, de TAU y CONICET (vigente). Estudia la situación y la valoración del ídish desde enfoques como la sociología del lenguaje y el análisis del discurso. Es miembro del Instituto de Lingüística UBA y del Núcleo de Estudios Judíos del IDES, y participa del proyecto El derecho a la palabra 3 (UBA Ciencia y Técnica). Entre sus artículos está *El ídish y las lenguas*. Docente de la UBA, dictó clases en UFlo y otras instituciones.

Damián Setton

Empleado del Estado con cargo de investigador en el CONICET. Estudió sociología en la Universidad de Buenos Aires, en la cual realizó sus estudios de maestría y doctorado. Se especializa en el área de sociología de la religión. Es docente en la Universidad de Buenos Aires y la Universidad del Salvador.

Solana Schwartzman

Licenciada en Letras (UBA). Trabaja en la Dirección de Cultura de la Biblioteca Nacional Argentina. Realizó la investigación y edición de la correspondencia de César

Tiempo (Querido Zeitlin: correspondencia de César Tiempo 1930-1976, EUDEBA; en prensa). Curadora de exposiciones, entre ellas Manuscritos Literarios Argentinos realizada en la Biblioteca Nacional y en la Bienal del Libro de Río de Janeiro, Brasil.

Wanda Wechsler

Doctoranda en Investigación Histórica por la Universidad de San Andrés. Magister en Investigación Histórica por la Universidad de San Andrés y Profesora de Enseñanza Media y Superior por la Universidad de Buenos Aires. Integra el Núcleo de Estudios Judíos (NEJ) y el “Grupo Lugares, marcas y territorios de la memoria” pertenecientes al IDES. Es docente en la Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNAJ).

