

De la Rusia zarista a la pampa argentina

Memoria e identidad en las colonias de la Jewish Colonization Association

Autor:

Cherjovsky, Sergio Iván

Tutor:

Berj, María

2013

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia

Posgrado

De la Rusia zarista a la pampa argentina

Memoria e identidad en las colonias de la Jewish Colonization
Association

Tesis de doctorado de la facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

Directora: Dra. María Bjerg

Codirectora: Dra. Roxana Boixadós

Doctorando: Lic. Iván Cherjovsky

Este trabajo de investigación está dedicado a mi querido amigo Abraham Ingue Kanzepolsky, quien me recibió numerosas veces en su casa de Moisés Ville y me ayudó largamente en el transcurso de la investigación, no sólo compartiendo conmigo sus infinitos saberes y conocimientos, sino también oficiando de “padrino” en mi ingreso al campo.

ÍNDICE

Introducción. (3)

1. La colonización judía en la Argentina: breve panorama histórico. (29)

2. ¿Gauchos judíos o colonos en pie de guerra? (53)

3. Los libros de la buena (y de la mala) memoria. (79)

4. Del Santo de la Espada al rabino Goldman: el pasado puesto en escena. (108)

5. Activación patrimonial en Moisés Ville (1980-2012). (148)

6. ¿Moisés se consideraba un israelita o un egipcio? (174)

Conclusiones. (205)

Anexo. (211)

Fuentes consultadas. (217)

Bibliografía. (223)

Agradecimientos. (240)

Introducción

Toda persona judía, por ejemplo, sea cual sea su ocupación, acepta instintivamente la fuerza de las preguntas con las cuales, durante muchos siglos amenazadores, los miembros de nuestra minoría hemos afrontado todos los acontecimientos que tenían lugar en el mundo exterior: “¿Es bueno para los judíos? ¿Es malo para los judíos?”. En épocas de discriminación o persecución nos daba una orientación –aunque no necesariamente la mejor– sobre el comportamiento privado y público, una estrategia en todos los niveles para un pueblo disperso.

Eric Hobsbawm¹

Segismundo Ring contaba sólo quince años de edad cuando tuvo la desgracia de atravesar la Plaza de los Dos Congresos en el preciso momento en que estallaba la revolución del 6 de septiembre de 1930. Al sonar los primeros disparos, los transeúntes se arrojaron al piso, pero Segismundo estrenaba traje nuevo y dudó en tenderse también en la calle. No tuvo tiempo de pensarlo demasiado: de inmediato una bala lo hirió de muerte... Este fugaz episodio llegó hasta nosotros a través de *Sitios de la Memoria. Protagonistas y Forjadores de la Comunidad Judía Argentina*, un libro editado en 2005 por la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) en conmemoración de su 110º aniversario. La llamativa inclusión de Ring entre los “protagonistas y forjadores de la comunidad” permite entrever la intención de los autores de presentar a los judíos como una parte inescindible de la nación, en tanto la única circunstancia que parece habilitar al joven a figurar junto a Alejandra Pizarnik, Alberto Gerchunoff, Jaime Yankelevich, Berta Singerman y demás personalidades consagradas es la coincidencia temporal y causal de su muerte con un hecho trascendente en la historia del país. Ese fue su triste mérito.²

Lejos de ser un fenómeno reciente, esta línea de pensamiento respecto de la memoria y la identidad de los judíos de la Argentina tiene ya larga data. Por ejemplo, cuando pasadas dos décadas de la revolución uriburista se conmemoró el centenario del fallecimiento del máximo héroe nacional, la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas (DAIA) publicó *San Martín y los Principios Morales del Judaísmo* (1950), un

¹ Hobsbawm, 1998: 276.

² En un segundo nivel de análisis, la muerte de Ring también puede interpretarse como una metáfora de los perjuicios ocasionados a la colectividad judía por la irrupción del régimen nacionalista.

libro de Lázaro Schallman que mostraba los paralelismos existentes entre la vida del prócer, las enseñanzas del Talmud y las trayectorias de distintas personalidades históricas judías que, supuestamente, habían obrado en sintonía con los valores e ideales del Libertador de América (en especial, Judas Macabeo). Cuatro años más tarde, la DAIA no esperó a que se produjera la muerte de Juan D. Perón para publicar una colección de discursos suyos titulada *El pensamiento del Presidente Perón sobre el Pueblo Judío* (1954).

El principal propósito de esta tesis es indagar en algunas de las representaciones de la memoria colectiva judeo-argentina que fueron urdidas a lo largo de un siglo por escritores, dirigentes comunitarios, periodistas e intelectuales. Entre las distintas alternativas posibles para encarar el trabajo, hemos optado por concentrar la mirada en un acontecimiento histórico que marcó a fuego el imaginario social: la experiencia de la colonización agrícola. Como ocurrió en otros destinos migratorios, los judíos de la Argentina configuraron su identidad y su memoria en diálogo con los discursos del Estado y con las distintas corrientes ideológicas internas, que ponían en debate si debían asumirse como una minoría religioso-cultural, o si, en cambio, constituían un pueblo destinado a autogobernarse. Según veremos en las páginas que siguen, la existencia de colonias rurales en distintas provincias de la pampa resultó un insumo ideal para construir una imagen pública apologética e integradora, orientada a legitimar la presencia judía en un país católico en el que la propia identidad se hallaba en construcción. La reafirmación del origen agrícola tenía la ventaja de presentar a los judíos como sujetos productivos, redimidos del estigma del comercio y de la usura, a la vez que fácilmente asociables a dos elementos centrales de la nacionalidad: el mito del granero del mundo y la figura del gaucho.

Ese mecanismo resulta evidente en el título de la obra cumbre del género, *Los gauchos judíos* (1910), de Alberto Gerchunoff, pero también se deja ver en episodios menos conocidos, donde a veces el pasado colono fue *usurpado* por inmigrantes urbanos en el afán de ampararse bajo su aura protectora. Uno de esos episodios tuvo lugar al cumplirse el centenario de la ciudad de Bahía Blanca, en el año 1928. En dicha ocasión, la comunidad judía local donó al municipio un importante monumento en homenaje al Barón Mauricio de Hirsch, el filántropo que trajo a los colonos hebreos a la Argentina. Sin embargo, la gran mayoría de sus integrantes eran comerciantes minoristas que jamás habían pasado por el campo (Tolcachier, 2009). Aunque es probable que la decisión haya obedecido a la influencia de Jaime Sheines en el comité organizador —un asociado originario de la colonia agrícola de Médanos, distante 47 kilómetros de la ciudad bonaerense—, la figura de Hirsch sigue resultando

incongruente, en tanto ese asentamiento no había sido organizado por su empresa, la *Jewish Colonization Association*, sino por un grupo disidente que, justamente, desertó de la compañía en 1905. En el discurso pronunciado el 23 de enero de 1927 por el presidente de la comunidad bahiense resuenan los verdaderos motivos de la elección:

“por ser éste el mejor modo de demostrar nuestra fuerza, nuestro valer, nuestra asimilación con esta sociedad y para que la obra a realizar sea causa de orgullo para nuestra colectividad y un desmentido para todas las patrañas que se dicen y afirman de nosotros los judíos, los rusos” (citado por Tolcachier, 2009: 3)

Aunque ha sido concebida como una construcción de pretensiones totalizantes, la memoria oficial judeo-argentina no necesariamente interpela a todos aquéllos que auto-adscriben a dicha identidad. Por caso, las colonias sólo recibieron flujos de inmigrantes de habla ídich y, en menor medida, alemana, llegados del este y del centro de Europa, generalmente consustanciados con el universo cultural ashkenazí, de modo tal que ni los sefaradíes ni los orientales (los judíos procedentes del Magreb, Turquía y Medio Oriente) están representados en el relato agrario. Incluso algunos descendientes de colonos prefirieron, más tarde, ocultar un origen campesino que los alejaba imaginariamente de la modernidad: aunque su abuela materna le insistía a la escritora porteña Alicia Steimberg acerca de que la familia provenía de un linaje compuesto por “músicos y relojeros”, lo cierto es que su abuelo paterno, Rafael Steimberg, fue uno de los colonos entrerrianos pioneros arribados en el vapor Pampa, uno de los dos contingentes que quedarían grabados en el bronce como los míticos fundadores de la colectividad vernácula (*Músicos y relojeros* es el título de la primera novela de Steimberg, [1971] 2008).

Claro que ni los ilustres “protagonistas y forjadores de la comunidad” ni los episodios relacionados con la colonización agrícola son los únicos ítems que configuran la memoria colectiva secular de los judíos argentinos. En ella caben también sucesos recientes, como los atentados terroristas a la embajada de Israel y a la sede de la AMIA, y otros trasnacionales, en especial el Holocausto y la creación del Estado de Israel. Estos hechos son recordados asiduamente en diversos actos y discursos, y a través de monumentos, museos y libros conmemorativos. Además, sus fechas más trascendentes se han instalado con fuerza en los calendarios anuales de las instituciones más variadas.³

³ Algunos de los monumentos y espacios porteños judeo-seculares más visibles son: el Monumento a los Héroes y Mártires del gueto de Varsovia, inaugurado en 2007 en el Parque Centenario, el Monumento a Raoul Wallenberg, inaugurado en 1997 en Plaza Urquiza, la Plaza de la Shoá, inaugurada en 2012 en Palermo, el Mural a las Víctimas del Holocausto, inaugurado en 1997 en la Catedral metropolitana, la

Una circunstancia con la que nos toparemos frecuentemente a lo largo del trabajo es la distorsión de los datos históricos, producto de la necesidad de la memoria de construir un relato que resulte conveniente a sus artífices, tal como se aprecia en las siguientes fotos:



La imagen de la izquierda, publicada en el libro conmemorativo *Pioneros de la Argentina. Los inmigrantes judíos* (1982, Manrique Zago), fue “judeizada” treinta años más tarde con el añadido de una *menorá* (candelabro ritual) junto al equipaje que se ve a la derecha. La nueva versión fue exhibida en la muestra “Del barco a la milonga. Judíos bien porteños”, organizada por el Museo Judío de Buenos Aires en 2012. (En rigor, tampoco es del todo seguro que el hombre retratado haya sido un inmigrante judío, ya que la autora del libro trabajó a partir de fotos recolectadas entre sus redes de contactos y en el Archivo General de la Nación, pero que no pudo documentar fehacientemente).⁴

Esas deformaciones –propias de una memoria “gobernada por influencias sociales y recursos retóricos” (Cesarani, 2007: 44)– a veces llegan a tocar cuestiones medulares, como en el caso presentado por David Cesarani (2007) sobre la colectividad judía británica. Aunque, para el imaginario colectivo, los ancestros llegados a Gran Bretaña desde Europa Oriental a fines del siglo XIX escapaban de la violencia antisemita, en las regiones de las que provenían (Lituania y Bielorrusia) no se registraron pogromos. Como ha mostrado Cesarani, fueron los propios líderes de la comunidad judía inglesa

Plaza Embajada de Israel, inaugurada en 2000 en Suipacha y Arroyo, el Monumento de Homenaje y recordación a las víctimas de la AMIA, inaugurado en 1998 en Plaza Lavalle (frente al Palacio de Tribunales), la Plaza Estado de Israel, situada en el Parque Tres de Febrero. También existe una Avenida Estado de Israel en el límite entre los barrios de Almagro y Villa Crespo. Entre las conmemoraciones públicas, se destacan las del 18 de julio (AMIA), *Iom Hatzmaut* (día de la independencia del Estado de Israel) y *Iom Hashoa* (día del Holocausto). En la ciudad existe un Museo Judío de Buenos Aires desde 1967, y un Museo del Holocausto inaugurado en 2000.

⁴ Entrevista a Martha Wolff (febrero de 2013).

quienes indujeron a sus correligionarios a declararse perseguidos, ya que esa era la única vía legal de ingreso al país: pasar por refugiados políticos o religiosos.

Otras veces, las distorsiones de la memoria pueden obedecer a determinantes difíciles de detectar (e incluso de evitar). Los símbolos utilizados en la ciudad bonaerense de Carlos Casares para honrar a los ancestros son las banderas de España, Italia e Israel, que flamean juntas en la plaza central, en la municipalidad y en la iglesia católica. Sin embargo, los inmigrantes judíos llegados a partir de 1891 a la zona – asentados en la colonia Mauricio– no eran israelíes, sino que provenían de la Rusia zarista. Y, de hecho, no podrían haberlo sido bajo ninguna circunstancia, ya que el Estado de Israel recién vería la luz en Medio Oriente cincuenta y siete años más tarde. Además, en sus inicios, el sionismo y el proyecto colonizador de Hirsch eran rivales ideológicos. Cuando Theodore Herzl lo visitó para pedirle que instalara colonias en la Palestina otomana, el Barón alegó que no creía en una solución nacionalista para la cuestión judía (Frischer, 2004; Issáev, 1954).⁵ De todos modos, es probable que la bandera de Israel represente cabalmente a la colectividad judía vernácula, como se aprecia en el afiche del centenario de la colonización celebrado en Moisés Ville que reproducimos abajo. Pero, aún así, es difícil imaginar otro símbolo sustituto, de lo que debemos concluir que, a veces, la memoria quizá distorsione por la simple inexistencia de soportes adecuados para representar lo que se evoca.

⁵ Ya en agosto de 1891 Hirsch había enviado un memorándum a los Jovevei Sion (“Amantes de Sion”: los precursores de la Organización Sionista Mundial) explicando por qué prefería establecer colonos en Argentina en lugar de en Palestina (Avni, 1990: 29). Luego de la muerte de Hirsch, la Jewish Colonization Association inició actividades en Palestina. En la actualidad, la compañía se encuentra radicada en Israel (Norman, 1984: 54).



No obstante el grado de dificultad e incertidumbre implícito en el trabajo interpretativo acerca de este tipo de distorsiones, creemos que las mismas constituyen un terreno fértil para formular preguntas de investigación, en especial cuando existen fuentes que documentan la toma de decisiones respecto de erigir el monumento, publicar la foto o difundir el mito. De acuerdo con Clifford Geertz, la explicación interpretativa centra su atención en el significado que las instituciones, acciones, imágenes, expresiones, acontecimientos y costumbres tienen para aquéllos que poseen tales instituciones, acciones, costumbres, etc. (1994: 34). En “Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social”, Geertz integra la analogía de la cultura como texto de Paul Ricoeur con los trabajos en literatura comparada de Alton Becker, y postula que en todo texto social existen cuatro órdenes principales de conexión semiótica que revisten sumo interés para el investigador hermenéutico: la relación de sus partes entre sí, la relación del texto con otros asociados a él cultural o históricamente, la relación del texto con aquéllos que en cierto modo lo construyen y su relación con las realidades que se considera que se encuentran fuera de éste. En otras palabras: la coherencia, la intertextualidad, la intención y la referencia (Geertz, 1994: 31-49).

Siguiendo estos lineamientos, nuestras preguntas en esta tesis se interesan por develar ciertos mecanismos involucrados en la construcción de una memoria colectiva o social sobre la colonización judía en la Argentina: ¿Qué elementos históricos (episodios, personajes, símbolos) dieron sustento y coherencia al relato elaborado sobre ese pasado en particular? ¿Quiénes realizaron esa selección y luego la

“editarón”? ¿Cuáles fueron sus intenciones políticas, ideológicas o económicas? Y, claro está, ¿en qué medida influyeron en sus decisiones las distintas coyunturas locales e internacionales propias del devenir histórico?

Partimos de la hipótesis de que la construcción de un relato campesino basado parcialmente en hechos reales permitió a los judíos legitimarse ante la sociedad receptora, pero sin dejar de reconocerse como una colectividad étnico-religiosa diferenciada, con derecho a mantener ciertas particularidades culturales. A su vez, asumimos que durante más de medio siglo, la versión pública de ese relato silenció algunos aspectos considerados “inconvenientes”, como el conflicto interno entre los colonos y la *Jewish Colonization Association*, la existencia temprana de prostitutas y tratantes de blancas judíos en Buenos Aires y la amplia difusión del sionismo en las colonias. No obstante, esos aspectos nutrieron memorias subterráneas que, más tarde, lograrían emerger públicamente.

Considerando que la memoria tiene un papel altamente significativo para fortalecer el sentido de pertenencia a grupos o comunidades (Jelin, 2002), y que “la identidad judía argentina es una construcción simbólica híbrida producida en la negociación frente a los discursos hegemónicos” (Tal, 2010: formato electrónico), pensamos que una investigación atenta a responder estos interrogantes favorecerá la comprensión acerca de las formas en que los judíos construyeron sus identidades en el seno de la sociedad nacional, en el marco de circunstancias sociales diversas y cambiantes. También creemos que permitirá acceder a aspectos poco conocidos respecto de las relaciones e intercambios simbólicos operados entre las minorías y el Estado en el contexto multicultural de la Argentina moderna.

Nuestras inquietudes acerca de la historia de la colonización judía comenzaron hace unos diez años, cuando elegimos trabajar sobre los conflictos ocurridos en la colonia Mauricio en torno a la década de 1910 para nuestra tesina de licenciatura en antropología, defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA en 2007. Ese trabajo luego derivó en un capítulo de *Marginados y consagrados: nuevos estudios sobre la vida judía en la argentina* (Kahan, Dujovne, Schenquer y Setton, compiladores), libro publicado en 2011 desde el marco del Núcleo de Estudios Judíos del IDES, del que formamos parte desde su constitución, en 2005. Durante el proceso de investigación para esa tesina fueron surgiendo nuevos interrogantes que derivaron luego en esta tesis doctoral. En efecto, la pluralidad de versiones distintas para explicar o describir un mismo hecho, sus evidentes distorsiones y su tono apologético, no exento a veces de un exagerado nacionalismo, nos llevaron a diseñar una nueva

investigación que pusiera el foco en la elaboración de la memoria. Paralelamente, en los cuatro años que duró el nuevo proceso de investigación y escritura, el devenir de los acontecimientos y nuestra circulación por las instituciones judías nos han llevado también a participar, paralelamente, como emprendedores de memoria. En 2012 participamos del proyecto *Journey into Jewish Heritage*, patrocinado por la fundación israelí Salman Shazar, que consistió en la recolección de testimonios y documentos durante dos semanas en los pueblos Moisés Ville y Basavilbaso, ambos surgidos de colonias agrícolas judías. Ese mismo año organizamos junto a Alicia Bernasconi y Yaacov Rubel una jornada académica de intercambio de ponencias acerca del tema de la colonización étnica en el Seminario Rabínico Marshall T. Meyer, Buenos Aires. También fuimos convocados por el Museo Judío de Buenos Aires para realizar la investigación y el guión de la muestra histórica "Argentina, los judíos y la diversidad cultural", exhibida entre octubre de 2012 y abril de 2013. En 2013 nos convocó el instituto de investigaciones Centro Marc Turkow para que coordináramos la Central de Recursos on line sobre las colonias, un sitio web que formará parte de la página oficial de la AMIA, y cuyo espíritu es brindar información para estudiantes, investigadores y público en general.

Por otra parte, también quisiéramos referir que quien escribe esta tesis se autoidentifica como argentino judío (o como judío argentino), pero que nunca ha transitado por los espacios de socialización de la colectividad judía (escuelas, sinagogas, clubes deportivos, círculos sionistas, etc.). La identidad nos ha sido legada por la vía familiar, en el seno de un hogar de profesionales de clase media en el que se filtraban algunas palabras en ídich de una abuela nacida en la colonia Médanos y las visitas regulares al Hospital Israelita del barrio de Flores para saludar o compartir la cena con un papá cirujano, durante sus guardias médicas. Como dije cuando presenté un trabajo sobre las colonias en unas jornadas de investigación organizadas por la ULEJ (Universidad Libre de Estudios Judíos), me parezco al tan denostado judío "asimilado" o "biológico". Sin embargo, mi doble condición de integrante de la colectividad y, a la vez, *parvenu*, resultó funcional a la investigación, en tanto me abrió puertas en el seno del grupo étnico al mismo tiempo que me permitía observar a la judeidad vernácula de modo desnaturalizado, es decir, con cierta distancia quizás imprescindible para generar preguntas antropológicas. Dicho esto, no me es ajena la posible interpretación psicoanalítica acerca de mis intereses subyacentes en esta investigación, que bien puede ser vista como una forma de interrogar al pasado social acerca de mi propia identidad subjetiva. En ese sentido, sólo puedo confesar que me agradó descubrir que el antiguo cementerio de Moisés Ville guarda la tumba de mi

tatarabuelo Jacobo Siskindovich, quien fuera enterrado allí en la primera década del siglo XX.

En el apartado que sigue, revisaremos algunas de las cuestiones centrales que han sido objeto de estudio académico en torno a las identidades y la memoria colectiva judías a partir del siglo XIX en adelante. Luego daremos cuenta de los principales lineamientos teóricos y metodológicos a los que hemos recurrido para desarrollar nuestra investigación.

Estado de la cuestión

Hasta comienzos de la modernidad, no había dudas respecto de la identidad judía. Se era judío porque se mantenía el credo judaico, pero también porque se procedía de padres judíos y porque se pertenecía a un grupo que poseía cierta autonomía cultural sostenida por instituciones comunitarias (Karady, 1999: 2). Para el experto en historia judía moderna Paul Mendes-Flohr, antes de “entrar en el ámbito de la sensibilidad laica, los judíos no cuestionaron por qué eran judíos; a pesar de que les preocupaba el sentido de su existencia colectiva y de su turbulenta historia, su identidad era clara e inequívoca” (2007: 515). La necesidad de pronunciarse respecto de su religión, cultura y nacionalidad como aspectos independientes entre sí llegó a partir del proceso de secularización, de la emancipación obtenida luego de la Revolución Francesa y, sobre todo, de la consolidación del estado-nación moderno, que los interpeló respecto de sus lealtades (Brinker, 2007; Poliakov, 1989).⁶

Si bien la secularización y la adquisición de la ciudadanía igualitaria hicieron posible la participación de los judíos en la *carrera abierta al talento* de las sociedades europeas más avanzadas, también es cierto que la obligatoria aceptación de políticas públicas homogeneizantes implicó una amenaza para su identidad (Avineri, 1981). Tal como se aprecia en los debates iluministas de fines del siglo XVIII, los judíos fueron instados a renunciar a aquéllos aspectos de la ley talmúdica que entraban en conflicto con sus deberes civiles (en especial, asistir al servicio militar), a abandonar la tradición

⁶ La emancipación se materializó entre fines del siglo XVIII y la primera mitad del XIX en los Estados Unidos, en los países de Europa occidental (Inglaterra, Francia, Países Bajos y Suecia), y más tarde en la zona central del continente. Fue facilitada por el hecho de que las comunidades judías residentes en esos países eran minúsculas en relación con la sociedad envolvente, por lo que no representaban un *peligro* para la nación. También pesó el rol económico que ejercían dentro de las burguesías locales, que ya los habían aceptado como un actor legítimo, así como el carácter protestante de varias de esas sociedades, que a veces tenían mayores conflictos con las minorías católicas (Karady 1999: 51-83). Sobre la influencia del capitalismo en la integración de los judíos a la burguesía con anterioridad a las leyes emancipatorias, ver Rivkin, 1971: 159-180.

mesiánica que perseguía la restauración de un estado en el antiguo hogar bíblico, a cambiar el ídish por la lengua nacional (ya que su uso reforzaba la segregación) y a reformar radicalmente su comportamiento económico, sustituyendo sus ocupaciones *parasitarias* e *improductivas* en el comercio y en la banca por otras *útiles* en la industria y la agricultura (Caron, 1989). Un siglo más tarde, el novedoso fenómeno de la existencia de “judíos desprovistos de judaísmo” llevó a un mordaz comentarista a opinar que “la nueva misión del Pueblo Elegido era enseñar a la humanidad cómo vivir sin Dios” (Fritz Mauthner, citado por Baron, 1938: 58).

El panorama devino aún más complejo a partir del último tercio del siglo XIX, cuando al problema de la transculturación se sumó el de la discriminación, producto de la emergencia de nacionalismos reaccionarios que dieron vida a un nuevo antisemitismo laico que difundió el mito de que los judíos militaban en una secta transnacional apátrida que conspiraba para dominar el mundo. El mito aparece formulado con nitidez en *La France Juive* (1886), el libelo de Eduard Drumont que tuvo su temprana versión argentina en la novela *La bolsa* (de Julián Martel, publicada por *La Nación* en 1891), y otra rusa en *Los protocolos de los sabios de Sion* (1901). Debido al gran número de periodistas, intelectuales y banqueros insertos en la sociedad, “ahora los judíos eran vistos como un grupo que controlaba la prensa y el discurso intelectual mucho más de lo conveniente. Judíos dueños de periódicos y de agencias de noticias fueron homologados a los también objetables judíos de la banca” (Baron, 1938: 59, traducción mía).

La aculturación y el antisemitismo moderno impulsaron un amplio espectro de políticas judías que modelaron las identidades *pos-tradicionales* (Mendes-Flohr 2007). Entre las opciones imaginadas, sobresalen tres posturas principales: el liberalismo, el autonomismo y el sionismo. Para los liberales (llamados también integracionistas), los judíos debían considerarse ciudadanos leales a sus respectivos países, aunque habilitados constitucionalmente a mantener ciertas peculiaridades religiosas o culturales en la esfera de la vida privada. Este era el programa político de la *Haskalá* o iluminismo judío, el movimiento surgido en Alemania durante la segunda mitad del siglo XVIII que había bregado por obtener la emancipación y por acercar a la grey al mundo secular bajo el lema “salir del gueto” (ver al respecto Katz, 1975 y 1978). También era el ideario de la Reforma Judía, cuyos líderes modernizaron y liberalizaron el culto religioso en Alemania, alejándose de las corrientes ortodoxas anti-integracionistas. La segunda postura, el sionismo, apareció un siglo más tarde, y fue una respuesta al antisemitismo endémico que impedía cumplir con el programa iluminista igualador e integrador. Su lema era luchar por la auto-emancipación,

aspirando a conformar un estado-nación judío soberano. En 1917, los adherentes al sionismo político de Theodore Herzl, autor del libro-plataforma *El Estado judío* (1896), obtuvieron la Declaración Balfour, por la cual Gran Bretaña se comprometía con la creación de un hogar judío en Palestina. La tercera línea, el autonomismo, surgió también a fines del siglo XIX, pero opinaba que los judíos no debían concentrarse en un solo país, y que la base del renacimiento nacional era la reactivación cultural, no la negociación política. Los autonomistas coincidían con los sionistas en cuanto a que los judíos conformaban una nación o un pueblo dentro del cual la religión era sólo un aspecto más, pero disentían respecto del llamado a abandonar la diáspora. En lugar de plantear ideales utópicos, pensaban, lo razonable y pragmático era sostener instituciones comunitarias fuertes, sólidas escuelas étnicas y conformar una suerte de parlamento judío transnacional. Pero, por sobre todo, bregaron por la continuidad y la vitalidad de las lenguas judías, cuyo uso en los lugares de residencia consideraban crucial (desde 1880, esta consigna dio vida a una cultura ídich moderna y secular que incluyó literatura, música, prensa y teatro propios). Tanto para los sionistas como para los autonomistas, la integración llevaba indefectiblemente a la total asimilación, es decir, al fin del judaísmo (Brinker, 2007; Dubnow, 1951: tomo 10, 281-325).

El historiador norteamericano Ezra Mendelsohn (1993) incluye dentro de las políticas identitarias judías modernas a la ortodoxia, es decir, a la reacción religiosa contra la modernidad, proponiendo de este modo un modelo conformado por el liberalismo (o integracionismo), el nacionalismo (sea autonomista o sionista) y la ortodoxia religiosa (el resguardo de la identidad mediante el rechazo a la secularización y a la integración). A su vez, cada una de estas categorías presenta variantes internas en orden a cuestiones tales como la zona del espectro ideológico con el cual se relacionan, la lengua que utilizan y sus interpretaciones acerca del pasado.⁷ Mendelsohn ha confeccionado una lista de siete preguntas que permitirían ubicar ideológicamente a un sujeto dentro del mapa de las identidades judías modernas: (1) cómo define a los judíos, (2) cuál debe ser la cultura (y la lengua) predominante, (3) dónde debe resolverse la cuestión judía (en la diáspora, en un Estado judío, en un territorio autónomo), (4) cuál es el pasado que deben elegir los judíos para autorrepresentarse (qué figuras, cuáles hechos y períodos), (5) con cuáles fuerzas

⁷ Por ejemplo, el sionismo político de Herzl se interesaba por obtener un territorio en Palestina negociando con líderes y diplomáticos de las potencias europeas; el culturalista, de Ahad Haam, por el renacimiento de un judaísmo vivo en torno a la lengua hebrea. La vertiente sionista socialista, que se impuso hasta los años 1970, buscaba crear una sólida base estatal, mientras que el revisionismo derechista y expansionista de Zeev Jabotinsky se inspiró en el Risorgimento italiano. Los autonomistas se nuclearon en torno de la *Unión General de Trabajadores Judíos de Lituania, Polonia y Rusia*, un partido político socialdemócrata creado en 1897, conocido como el Bund (liga), que inicialmente buscaba reclutar judíos para la causa marxista, pero que desde 1905 defendió el derecho del pueblo judío a la autodeterminación, lo que iba en contradicción con el ideal marxista internacionalista.

políticas no judías deben asociarse, (6) qué tácticas políticas deben ser usadas, (7) en qué medida considera que existe un futuro para los judíos de la diáspora (1993: capítulo 1).

La cuarta pregunta de Mendelsohn (cuál es el pasado que deben elegir los judíos para autorrepresentarse) remite directamente a las relaciones entre la identidad y la memoria colectiva. Según la conocida tesis del historiador norteamericano Joseph Hayim Yerushalmi, la aparición en escena de las ideologías judías seculares implicó novedosas formas de concebir el pasado pos-bíblico, que hasta entonces había sido objeto de un absoluto desinterés:

“El esfuerzo judío por reconstruir el pasado judío comienza en una época en que ocurre una violenta ruptura en la continuidad de la vida judía y, por lo tanto, también un creciente deterioro de la memoria judía de grupo. (...) Por primera vez la historia, y no un texto sagrado, se convierte en el árbitro del judaísmo. Prácticamente todas las ideologías judías del siglo XIX, desde la Reforma hasta el sionismo, sentirán una necesidad de apelar a la historia para su validación. Como era previsible, la historia produjo las conclusiones más variadas para quienes se las pedían” (2002: 102)⁸

Los debates acerca de las políticas identitarias judías se trasladaron a la Argentina de la mano de los inmigrantes que comenzaron a arribar masivamente en la última década del siglo XIX, y que continuaron discutiéndolos en el seno de sus instituciones, en la prensa comunitaria y en las demás esferas de la vida cotidiana. Eran años decisivos, jalonados por la celebración del primer congreso sionista (en 1897, en Basilea) y por la conformación del Bund.⁹ Pero también era la época en la que el

⁸ El camino que va desde la conformación de la asociación judeo-alemana de historiadores Wissenschaft des Judenthums, a inicios del siglo XIX, hasta la aparición del sionismo político estuvo jalonado por una serie de publicaciones historiográficas y panfletarias que presentaban a los judíos como una nación. En 1851 Nachman Krochmal (Galitzia, 1785-1840) publica la *Guía para los perplejos de nuestro tiempo*, que presenta una versión hegeliana del judaísmo entendido como una fuerza viva poseedora de su propio Volkgeist. Entre 1856 y 1873 aparecen los once volúmenes de la *Historia de los judíos del comienzo hasta el presente*, de Heinrich Graetz (Poznan, 1817-1891), que muestra a los judíos como un pueblo y a la historia judía como una historia nacional dentro de la historia general de las demás naciones. En 1862 aparece el célebre *Roma y Jerusalén*, de Moisés Hess (Bonn, 1812-1875), colega de Marx y Engels y una de las figuras centrales de la socialdemocracia alemana. Si bien en su juventud Hess era favorable a la integración de los judíos dentro de un régimen universalista socialista, el brote antisemita alemán de 1860 lo impulsó a proponer la creación de un estado judío socialista en Palestina. En 1882 aparece *Autoemancipación*, panfleto escrito en un lenguaje llano y potente por Leo Pinsker (Odessa, 1821-1891), quien a partir de la violencia antisemita desatada en 1881 en Rusia sugiere que el actor de la emancipación sea el mismo pueblo judío, y no el entorno gentil (respecto de la historiografía judía durante el siglo XIX, ver Avineri, 1981: capítulo 1). Más tarde, el autonomismo tendría su propio historiador en Simón Dubnow (1860-1941), autor de los diez tomos de la *Historia Universal de Pueblo Judío*, mientras que el precursor de la versión marxista de la historia judía fue Abraham León (Abraham Wejnstok, 1918-1944), un militante sionista-socialista luego devenido trotskista-antisionista que murió en un campo de concentración nazi a los veintiséis años. En su *Concepción materialista de la cuestión judía*, León hizo especial hincapié en la variable económica como móvil de la emigración masiva de la Rusia zarista, colocando en primer plano el ingreso tardío del capitalismo en el este europeo, que trastocó las relaciones de intermediación de los judíos en el sistema tardofeudal.

⁹ Sobre el Bund, ver la nota al pie nº6 en esta misma Introducción.

Estado argentino comenzaba a ocuparse de “construir la nacionalidad”, apelando a la elaboración y la enseñanza de una memoria oficial que incluyó el diseño de rituales escolares, la repatriación de los restos de los próceres, la creación de museos y la oficialización de conmemoraciones anuales (Bertoni, 2001). Consecuentemente, es razonable que en los lugares de memoria judeo-argentinos haya múltiples ecos de esos numerosos polos de atracción. Como ha expresado Leonardo Senkman, los judíos de la Argentina “construyeron y reconstruyeron sus identidades colectivas a través de una negociación permanente de sus instituciones con la cambiante identidad nacional local, pero también con sus fluidas lealtades y solidaridades etno-transnacionales hacia la diáspora” (Senkman 2007: 403). Veamos tres fragmentos discursivos en los que personalidades influyentes de la comunidad judeo-argentina se refieren a la identidad:

“Después comenzaron a llegar “personajes importantes”: jefes militares, generales, altos funcionarios gubernamentales. Entró uno que, según me pareció, era del Departamento [de Policía], y me formuló diversas preguntas similares a las que se hacen en el curso de una investigación policial.

-¿Cuánto tiempo hace ya que vive en el país?

-Trece años

-¿A qué nación pertenece?

-A la judía

-¿Religión?

-Socialismo.” (Pinie Wald, en Feierstein, 1987: 348-349)

“Nos autodenominamos judíos argentinos, pues así nos lo dicta nuestra conciencia y nuestra fe, de ser realmente tales; y, además, porque es nuestro ardoroso deseo serlo. Nosotros, es decir, tanto aquéllos que nacieron aquí como los inmigrados que se asentaron en este país y unieron su destino con el de esta tierra, tanto en el presente como en el futuro, y aman este país como se ama algo que se ha creado con las propias manos o se ha ayudado a formar y perfeccionar. Tal como se ama al hogar construido por uno mismo.” (Pinie Katz, en Feierstein 1987: 25)

“Asumir la condición de judío no es lo mismo que proclamarse amante del juego de ajedrez, o proclamarse admirador de la pintura abstracta o aficionado a algún *hobby*. Ser judío y decirse judío significa reconocerse como miembro de una familia humana que en muchos siglos ha pasado por circunstancias diferentes y ha mantenido a través de ellas su personalidad espiritual (...) Decirse judío importa afirmar que existe un pueblo judío, a la vez que se afirma que se pertenece a él. La familia humana que es el pueblo judío

tiene una fisonomía que es suya y la conservó a través de una historia milenaria. Ser judío importa considerarse vinculado a esta historia y, en cierta manera, sujeto a condiciones de vida resultantes de ella. Ser judío es un modo de ser compartido con otros, que también son judíos.” (“Judaísmo y sionismo”, por León Dujovne, en *Mundo Israelita* 10/10/1964)

La primera cita, en la que resuena el autonomismo bundista, es parte de las memorias personales de Pinie Wald (1886-1978), un periodista de la prensa ídich que relata su detención policial luego de la Semana Trágica de enero de 1919. La segunda, claramente integracionista, corresponde al artículo “Judíos argentinos”, publicado en 1939 por el intelectual y periodista Pinie Katz (1881-1959). La tercera, tomada de un artículo en el que el filósofo León Dujovne (1898-1984) identificaba judaísmo con sionismo, apareció en 1964, en castellano, en el semanario *Mundo Israelita* que él mismo dirigía. Otros ejemplos discursivos sobre la identidad judeo-argentina no son tan claros y evidentes, e incluso a veces rozan el surrealismo, amenazando con destrozarse tipologías como la de Mendelsohn. Por ejemplo, en 1956, un directivo del Colegio Israelita Integral General José de San Martín, de la ciudad de Córdoba, expresaba públicamente que en su escuela los alumnos judíos aprendían:

“a amar la tierra de San Martín y Belgrano como así también a la vieja y siempre joven madre-patria, la tierra de los profetas, la luminosa Eretz Israel... Nuestra escuela tiene un espíritu *jalutziano*, porque forma un argentino integral, con dominio del idioma hebreo, que podrá hacer su aliá a Eretz Israel, sin conflictos con nadie” (Citado por Senkman, 2007: 432)

(En la terminología sionista, el *jalutz* es el pionero que emigra a Palestina a construir el Estado Judío, mientras que “hacer la aliá”, literalmente “subir”, significa emigrar a Israel).

La discusión respecto del sostenimiento de las identidades étnicas de los inmigrantes y de su grado de integración en el seno de la sociedad nacional fue inaugurada en el campo intelectual local por el sociólogo italiano Gino Germani. Desde la óptica de los estudios migratorios, a comienzo de los años sesenta, Germani veía una sociedad argentina homogénea y culturalmente integrada (Devoto, 2003; Devoto y Otero, 2003). Sin embargo, estudios posteriores complejizaron la mirada, debatiendo qué modelo explicativo reflejaba mejor ese hipotético proceso de integración cultural experimentado durante el transcurso del siglo XX. De acuerdo con María Bjerg (2009), existen tres posturas predominantes. La primera de ellas postula que la integración se produjo por la asimilación de los inmigrantes a una matriz cultural preexistente; la

segunda, que esa matriz cultural fue construida conjuntamente con el aporte de los grupos arribados; la tercera, en cambio, prioriza los aspectos plurales de una sociedad multicultural en la que coexisten distintas identidades, superando así la imagen monocromática y superficial de la nación homogénea (ver también al respecto Bjerg y Da Orden, 2006).¹⁰ Según Fernando Devoto, las lealtades de los inmigrantes fueron disputadas por tres actores principales: las nuevas fuerzas políticas de la izquierda, el Estado y las elites étnicas. Ésta últimas rivalizaban con el Estado por los sentidos de pertenencia nacionales y disputaban con la izquierda las afinidades de clase pan-étnicas (2003: 270).

Para Fernando Devoto y Hernán Otero (2003) desde la segunda mitad de los años sesenta, el debate crisol/pluralismo polarizó y a la vez vertebró el nuevo campo de los estudios migratorios, inaugurando temas como la escasa participación de los inmigrantes en la política local y las relaciones entre inmigración y economía. En los ochenta, surgieron nuevos enfoques interesados en los espacios alternativos de participación política de los inmigrantes, en las articulaciones entre el asociacionismo étnico y el de clase, en los móviles migratorios y en la continuidad de los lazos con la cultura de origen. Si bien en los noventa el campo aparece consolidado, son pocos los investigadores que cuestionan el instrumental teórico (la mirada cuantitativa de Germani aun predomina), y algunos de sus trabajos se ven permeados por sus propias pertenencias étnicas. Uno de los problemas empíricos recurrentes es el de los *no afiliados*, es decir, los sujetos cuya etnicidad resulta difícil de observar –en tanto casi no aparecen en las fuentes–, y cuyo alto número suele presumirse mecánicamente como un indicador de la integración social. Tomar conciencia de este sesgo resulta clave en el caso judío, donde dos tercios de la población no mantienen lazos con las instituciones étnicas (Jmelnizky y Erdei, 2005; Rein y Lesser, 2007). Para Devoto, el grado de integración de los inmigrantes ha sido estudiado teniendo en cuenta pautas cuantificables, como los patrones de residencia, el acceso a los bienes y servicios del Estado, la movilidad social, el asociacionismo y los matrimonios exogámicos, pero

¹⁰ Para Bjerg, la integración de los inmigrantes se jugó en ámbitos y en planos diferentes. La cohabitación en conventillos, barrios multiétnicos y fábricas, así como la participación en la lucha obrera jugaron roles importantes a la hora de poner en contacto a individuos de orígenes distintos, mientras que la concurrencia a los espacios de sociabilidad creados por las asociaciones étnicas y el contacto con ideas y noticias difundidos por la prensa, también étnica, posibilitaron la permanencia (y muchas veces la elaboración *in situ*) de lazos y sentidos de pertenencia orientados hacia la madre patria. Bjerg también destaca el rol activo jugado por las elites de los distintos grupos en los procesos de apropiación de símbolos culturales (2009: 20, 35 y 47-48).

siempre en detrimento de las fuentes cualitativas (2003: 328). Por ello, se ha referido la necesidad de trabajar sobre la memoria migrante.¹¹

Un campo disciplinar especialmente interesado en los problemas que aquí trataremos es el de los Estudios Judíos. Si bien en la Argentina casi no existen experiencias institucionales duraderas en el mundo académico (departamentos, posgrados, etc.), varios investigadores (a veces argentinos) radicados en Estados Unidos e Israel han trabajado extensamente sobre estos temas, debatiendo aspectos específicos de la identidad judía latinoamericana. En un trabajo reciente, Leonardo Senkman ha postulado la existencia de dos matrices identitarias para el judaísmo argentino: la liberal-integracionista y la etno-transnacional. La primera se ajusta al modelo de integración cívica de la “generación del ochenta”, que garantizó los anhelos de emancipación habilitando la participación de los judíos en casi todas las esferas de la vida nacional, al mismo tiempo que les permitía conservar ciertas pautas culturales y religiosas en la esfera privada y dentro del marco de las asociaciones, la prensa y las escuelas étnicas complementarias. Algunas de las estrategias seguidas por los judíos para acoplarse a esta matriz fueron no exhibir públicamente la etnicidad, crear un mito de origen según el cual la tierra (es decir, el suelo patrio) operaría como agente primordializador e integrador, y generar espacios de diálogo intercultural entre escritores e intelectuales judíos y argentinos, tanto en revistas literarias (como *Vida Nuestra* y *Davar*) como dentro del ámbito de la Sociedad Hebrea Argentina. La matriz liberal-integracionista permitió “sentirse un ciudadano local integrado al país y, simultáneamente, tener lealtades transnacionales judías sin temores” (Senkman, 2007: 418). La segunda matriz, predominante desde mediados del siglo XX, pone el énfasis en los vínculos con aspectos transnacionales de la identidad, como el sionismo y los centros culturales ashkenazíes ubicados en Polonia y Lituania, un tema que también trabajó Alejandro Dujovne en su tesis doctoral sobre la circulación de libros judíos en el país (2010).

Estableciendo un contrapunto con Senkman, el historiador israelí Raanan Rein y su colega norteamericano Jeffrey Lesser opinan que los enfoques sobre el judaísmo latinoamericano hechos desde fuera del subcontinente adolecen de “la idea de la primacía diaspórica”, ya que presentan a los judíos como miembros de una nación global cuyo centro de gravedad va cambiando de coordenadas de acuerdo a los tiempos y a las circunstancias, y que hoy se encuentra en el Estado de Israel. Según

¹¹ Según consta en una tesis doctoral reciente de Paola Monkevicius sobre la memoria colectiva de los lituanos en la Argentina, se trató de la Jornada sobre *Inmigración y Colectividades: Veinte años después*. IDES, 10 de septiembre de 2004 (tesis inédita, página 27).

señalan, la diáspora “domina la historia y la imaginación del pueblo judío, y en la historiografía se ha acostumbrado a presentar el dilema como si a los judíos de la diáspora no les quedara más alternativa que escoger entre dos opciones: asimilarse a la cultura circundante diluyendo sus propias tradiciones o mantenerse separados del resto del mundo a fin de preservar la pureza de su religión y de su herencia” (Rein y Lesser 2007: 14). Desde esa perspectiva, el lugar de residencia es más bien un sitio de hospedaje temporario en el que los individuos no echan raíces. Sin embargo, diversos estudios habrían probado suficientemente que en los judíos de Latinoamérica pesan más los sentidos de pertenencia nacionales locales que los transnacionales. Rein sugiere incluso que el notable arraigo del sionismo en la región no implicó la emigración masiva de judíos a Israel, sino que funcionó como un aglutinante de la etnicidad, en tanto “permitía a los judeo-argentinos ser hijos y herederos de una madre patria, de la misma forma que los ítalo-argentinos eran oriundos de Italia, los hispano-argentinos de España, etc. De esta manera, el apoyo al sionismo expresaba para muchos precisamente una manera de convertirse en un típico argentino en aquella heterogénea sociedad de inmigrantes” (Rein, 2008: 90). El nuevo enfoque que Rein y Lesser buscan imprimir a LAJSA (Latin American Jewish Studies Association) ve a los judíos del subcontinente como un grupo étnico más o menos integrado (según la época y la sociedad de residencia) que se identifica como miembro de la nación que habita y como judío en proporciones cambiantes, lo que los ha llevado a utilizar el concepto de identidades guionadas al estilo de las sociedades multiculturalistas, como se aprecia en el artículo de Lesser “Jewish-Brazilians or Brazilian-Jews? A Reflection on Brazilian Ethnicity” (2001) y en uno de los últimos libros publicados por Rein: *Judíos-argentinos o argentinos-judíos. Identidad, etnicidad y diáspora* (2011).

Otra forma de organizar conceptualmente la diversidad de identidades judías consiste en recurrir a la teoría sociológica de Pierre Bourdieu, como han hecho en sus tesis doctorales recientes Alejandro Dujovne (2010) y Damián Setton (2010), quienes utilizan el concepto de “campo judaico”, enfocando lo judío como “un universo de referentes flotantes a disposición de los sujetos y las instituciones. En ausencia de una instancia con autoridad para estabilizar el sentido, muchos sujetos quedan atravesados por diferentes referentes sin que ninguno de ellos se constituya en el núcleo de una definición identitaria” (Setton, 2010: 2). De este modo, los significados respecto de lo judío se van generando a lo largo de procesos históricos de “lucha por ocupar posiciones hegemónicas en el espacio estructurado de posiciones (campo) donde el significado sobre lo judío se produce y se disputa entre intelectuales e instituciones” (Setton, 2010: 14). Finalmente, “la estructura de todo campo es el

resultado de esos procesos históricos que, marcados por la lucha por detentar la legitimidad de imponer sistemas de clasificación, generaron los *corpus* simbólicos que se actualizan en las interacciones” (Setton 2010: 16).¹²

Curiosamente, en contraposición con la prolífica discusión acerca de la identidad judía en la Argentina, el interés académico por la memoria colectiva ha sido, hasta la fecha, apenas incipiente. Algunos trabajos se dedican a explorar el recuerdo de hechos traumáticos como la Semana Trágica de 1919 (Dimenstein, 2007), las desapariciones de judíos durante la dictadura militar de 1976-1983 (Kahan, 2010; Lipis, 2010; Schenquer, 2011; Senkman y Sznajder, 1995), el rol de las mujeres en los reclamos de justicia por la voladura de la AMIA (Gurevich, 2005), las marcas territoriales vinculadas a la colectividad judía que surgieron en el espacio público luego de los atentados a la embajada y a la AMIA (Tolcachier, 2009b) y la difusión de programas escolares en la red escolar judía destinados recordar los atentados (Fidel y Kacowikz, 2011). A su vez, Daniel Lvovich trabajó sobre el olvido de los disturbios antisemitas en el contexto del 17 de octubre de 1945 y su relación con la mitología antiperonista (2007). Otros presentan miradas holísticas sobre los vínculos simbólicos entre la memoria de hechos traumáticos locales y transnacionales. Ariana Huberman y Alejandro Meter sostienen que el recuerdo y el olvido desempeñan un papel vital en el contexto diaspórico de las sociedades latinoamericanas “ya que en el proceso de inmigración y traslado los recuerdos se ven amenazados por la dispersión de los núcleos sociales que alimentan la memoria” (2006: 15), y que la metanarrativa del Holocausto permitió organizar las representaciones en torno a los desaparecidos y a los atentados terroristas de acuerdo con un marco de referencia conocido. En la misma línea, Yossi Goldstein sostiene que a partir de fines de la década de 1980 surgió en la Argentina un “nuevo modelo de memoria colectiva y recordación” judío que toma por eje al Holocausto: “ante el peligro de desintegración y olvido, la intelectualidad judeoargentina en conjunto con el liderazgo comunitario acuden a la Shoá para recuperar la memoria como motivo funcional que a la vez ayuda a agilizar la

¹² Entre otros trabajos relevantes acerca de la identidad judía local, queremos mencionar los de los antropólogos Rosana Guber (1984), Leonor Slavsky (1993) y Daniel Bargman (2011). Para Guber, aunque los prejuicios antisemitas de una parte de la sociedad argentina habrían contribuido a sostener la etnicidad, los judíos han tenido una buena inserción social, que reviste importantes diferencias respecto de otros grupos étnicos de Latinoamérica que presentan diferencias de clase y una mayor demarcación por rasgos fenotípicos (indios, negros, mestizos). La conservación de la identidad recayó en la extendida red institucional comunitaria y en la creación del Estado de Israel. Partiendo del incremento en la utilización de cementerios no judíos, Slavsky analiza las distintas identidades en relación con las prácticas funerarias. Su conclusión es que existen tres conjuntos de formas de concebir la etnicidad por parte de los actores: (1) el nacimiento de madre judía, (2) las prácticas culturales y rituales (circuncisión, casamiento religioso, etc.) y (3) la autoadscripción basada en sentidos de pertenencia a una comunidad. Apoyado en documentos de las *lansmanshaftn* (asociaciones de coterráneos) y en entrevistas personales, Bargman analiza la diversidad y heterogeneidad al interior del conjunto de inmigrantes polacos arribados en la década de 1920, que aportaron intelectuales y renovaron la vida cultural idishista.

memoria histórica referente a la represión, la dictadura militar, los desaparecidos, la impunidad y la falta de justicia ante los atentados contra la embajada de Israel y la AMIA” (2006: 60). Para Goldstein, el tropo del Holocausto habría cumplido un papel clave en la lucha contra el antisemitismo y contra el surgimiento del neo-nazismo, factores que ponen en duda la integración de los judíos en la sociedad argentina.¹³

Las relaciones entre la memoria local y las identidades judías transnacionales son abordadas por Fernando Fischman, quien explora la memoria en los relatos orales de hijos de inmigrantes judíos correspondientes al género de la *mantse* (en ídich, cuento basado en hechos reales) (2008) y la conmemoración pública de la fiesta de Purim, organizada por la AMIA desde 2004 en el barrio de Villa Crespo (2013). También por Alejandro Dujovne, autor de una tesis sobre la sociología del libro judío en la Argentina (2010) y de un artículo que revisa los calendarios conmemorativos de dos instituciones con orientaciones ideológicas divergentes (2011). En éste último, Dujovne muestra cómo las distintas conmemoraciones anuales que se celebran en ambos espacios societales representan usos del pasado diferenciales, asociados a distintas posturas identitarias sostenidas por un sector sionista y otro integracionista-culturalista-idishista-laico. En la misma línea, Senkman ha mencionado que judíos progresistas del ICUF¹⁴ se negaban a conmemorar las festividades religiosas, sustituían el himno israelí por el de los partisanos antinazis y homenajearon a los héroes de la resistencia judía antiimperialista de la antigüedad (los Macabeos y Bar Kojba), a Hirsch Leckert, luchador del gueto de Vilna, y a los brigadistas judíos de la Guerra Civil Española (Senkman, 2007).

Otros dos trabajos recientes focalizan en la memoria de una de las colonias entrerrianas más populosas de la JCA. Combinando el análisis de fuentes históricas con un abordaje etnográfico, el estudio publicado por la antropóloga Judith Freidenberg en *The Invention of the Jewish Gaucho. Villa Clara and the Construction of Argentine Identity* (2009) muestra el impacto de distintas oleadas migratorias en la configuración identitaria del pueblo rural de Villa Clara (1902), que incluye a criollos, judíos, suizo-franceses, alemanes del Volga y migrantes internos recientes. La autora se ocupa de aspectos cercanos a nuestros intereses, como el proceso de creación del Museo Histórico Regional y la conmemoración del centenario local en 2002, observando las disputas por la memoria en una sociedad multicultural. Abocada a la

¹³ Para Bargman (2011), el Holocausto reavivó los sentidos de pertenencia étnicos en la comunidad judía, que ya durante la Segunda Guerra comenzó a edificar importantes sedes institucionales y que además asumió, ante la pérdida del centro irradiador de cultura idishista europeo, un deber de continuidad y de memoria.

¹⁴ El *Idishe Cultur Farband* (asociación cultural judía) es una institución judeo-progresista-idishista fundada en los años '40.

misma colonia, la tesis doctoral de la historiadora Patricia Flier, *Historia y memoria de la colonización judía agraria en Entre Ríos. La experiencia de Colonia Clara, 1890-1950* (2011) busca iluminar aspectos desconocidos, silenciados u olvidados, dentro de un contexto de revalorización y difusión de la experiencia colonizadora que la autora asocia con el giro memorialista de la posmodernidad. Algunos de estos autores también participaron en la compilación y publicación de libros que aportan al acervo testimonial y documental (como Chiaromonte, Rotman, Fistein y Finvarb, 1995 y 2011; Freidenberg, 2005; Gutkowski, 1991; Senkman, 1984; Senkman y Avni, 1993).

Por otra parte, son afines a nuestros intereses algunos trabajos que nos han permitido conocer los aspectos generales de la historia de la colonización judía en la Argentina, un tema acerca del que se ha escrito desde la época temprana. El primer trabajo publicado sobre la historia de los judíos en el país, *Di iuden in Argentine* (editado por Krasilovsky en 1914), corresponde a un testigo presencial de la colonización, David Goldman, hijo del pionero de Moisés Ville rabino Aarón Halevi Goldman. En 1938 se publicó *Los judíos en América del Sur* (editorial Darom), del político sionista Arthur Ruppin, que incluye relatos sobre sus visitas a las colonias de la pampa argentina en los años '20. Varios ensayos escritos en ídish han aparecido en los distintos números del *Argentiner IWO Shriftn* (Anales del Instituto Científico Judío de Buenos Aires), una publicación surgida en 1941. En 1974 apareció *Cómo fue la inmigración judía a la Argentina*, del historiador experto en la época colonial Boleslao Lewin, y, en 1983, *Argentina y la historia de la inmigración judía (1810-1950)*, el trabajo mejor documentado hasta la fecha, del historiador austríaco-israelí Haim Avni (existe una versión ampliada, publicada en 2005). Hay también dos tesis doctorales sobre la historia de la colonización que fueron producidas en el marco de universidades israelíes, pero que aún no han sido traducidas del hebreo. Se trata de *Argentina, tierra de promisión. El proyecto del Barón de Hirsch en Argentina*, de Haim Avni (1973), y de *De la crisis al crecimiento: El episodio de la colonización judía en la Argentina, fundada por la Jewish Colonization Association-JCA, 1896-1914*, de Yehuda Levin (1998). Esos trabajos repasan la historia de los primeros veinticinco años del proyecto colonizador apoyándose en fondos documentales de la JCA que se encuentran en el Archivo Histórico del Pueblo Judío, en la ciudad de Jerusalén. Pese a la barrera idiomática, sus principales hipótesis y puntos de vista aparecen en diversos artículos publicados por ambos autores en castellano e inglés, y, especialmente, en el libro de Avni *Argentina y las migraciones judías* (editado por Milá en 2005). Otros autores que abordan distintos aspectos de la vida social y de la faz productiva en las colonias agrícolas son Aranovich, 2002; Bargman, 2006; Carioli, 1991; Efron, 1934 y 1939;

Eisemberg, 1995; Epstein, 1997 y 2002; Norman, 1984; Rubel, 1972; Salomón, 1995; Shenkolewski-Kroll, 1997 y 2001; Szajkowski, 1990; Tolcachier, 2009 y Winsberg, 1963 y 1964, entre otros. Además de estos trabajos, también han sido de gran utilidad las memorias personales de los colonos, sus crónicas y los libros conmemorativos producidos por emprendedores de memoria que revisaremos en los dos primeros capítulos.

Por otra parte, también entraremos en diálogo con autores que han indagado aspectos de la colectividad judía argentina tales como la cuestión de la identidad (Guber, 1984; Mirelman, 1988; Rein, 2011; Senkman, 2007 y 1992); la producción literaria y el mundo intelectual (Aizemberg, 2000; Astro, 2002, 2003b, 2006, 2010 y 2011; Dujovne, 2010; Hussar, 2008 y 2011; Miguel, 2008; Senkman, 1983, 1999; Skura, 2005; Sneh, 2006; Sosnowski, 1987 y 2000; Toker, 1992 y 2003; Weinstein y Toker, 2004); y las tensiones ideológicas internas en el marco de la educación (Kaufmann, Lijtmaer y Nicastro, 2008; Rubel, 1998 y 2011; Zadoff, 1994).¹⁵

Marco teórico-metodológico

Como es ampliamente conocido, los trabajos pioneros en el campo de la memoria colectiva corresponden al sociólogo durkheimiano Maurice Halbwachs (1877-1945), quien advirtió que las identidades sociales se apoyan en recuerdos grupales cuya transmisión induce a los sujetos a imaginar que poseen un pasado común ([1925] 1992: 47).¹⁶ Esta idea se ha mantenido como un axioma que atraviesa las distintas producciones posteriores. Por ejemplo, para Henry Rousso, la memoria colectiva puede definirse como “un conjunto de manifestaciones que no sólo revelan, hacen ver, leer o pensar la presencia del pasado (...), sino que tienen la función de estructurar la identidad del grupo o de la nación, y por ende, de definirlos en tanto tales y distinguirlos de otras entidades equiparables” (1991: 6). Michael Pollak ha escrito que la memoria “se integra en tentativas más o menos conscientes de definir y reforzar

¹⁵ Los temas que han concitado mayor atención en el campo de los Estudios Judíos dedicados a la Argentina son las migraciones (Avni, 2005; Bargman, 2011; Lewin, 1974), el universo literario-intelectual que ya mencionamos, el antisemitismo (Lvovich, 2003, Senkman 1989), la época del peronismo (Bell, 2002; Rein 2007 y 2011), los años de la dictadura militar (Kahan, 2011; Lipis, 2010; Schenquer, 2011; Senkman y Sznajder, 1995); al resurgimiento de la ortodoxia religiosa (Setton, 2012), el judaísmo alemán (Friedmann, 2011; Schwarcz, 1991), la comunidad sefaradí (Bejarano, 2011; Brauner, 2009; Gutkowsky, 1999), la vida judía en determinados barrios y ciudades (Korn, 2004; Mazo, 1987), los judíos italianos (Smolensky y Vigevani Jarach, 1999); etc. Un listado bibliográfico actualizado, organizado temáticamente y bastante completo se encuentra en Bianchi (2009: 323-358). Otro, en Avni et al (2011: Introducción).

¹⁶ La publicación original es de 1952 (*Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Presses Universitaires de France), aunque las ideas principales ya habían aparecido en 1925 en *Les Travaux de L'Année Sociologique*, Paris, F. Alcan.

sentimientos de pertenencia y fronteras sociales entre colectividades”, y que entre sus funciones se encuentra la de “mantener la cohesión interna y defender las fronteras de aquello que un grupo tiene en común” (2006: 25).

Pero, más allá de las primeras aproximaciones de Halbwachs, el campo de estudios sobre la memoria colectiva cobraría verdadero impulso en los años ochenta y noventa, a partir de los trabajos de Yosef Hayim Yerushalmi ([1982] 2002 y 1989), Pierre Nora (1984, 1986 y 1992), Henry Rousso (1987), Michel Pollak ([1989] 2006), John Bodnar (1992), John Gillis (1994), Andreas Huyssen (2001) y otros investigadores que focalizaron, entre varias cuestiones, en las mediaciones simbólicas entre grupos hegemónicos y subalternos, retomando algunas de las ideas propuestas por el historiador Ernst Renan (1823-1892), quien ya en el siglo XIX había advertido que los nacionalismos recurrían a la distorsión intencionada del pasado (Hobsbawm, 1998: 40). Al revisar las memorias localizadas en distintas épocas y países, estos y otros autores han refinado la teoría, introduciendo conceptos tales como memoria *social* (Frentress y Wickham, 1992), memoria *étnica* (Le Goff, 1991), memoria *oficial*, memoria *vernácula* (Bodnar, 1992 y 1994), memoria *subterránea* (Pollak, 2006), memoria *totémica* (Nora, 1998), memoria *encuadrada* (Rousso, 1984), memoria *cultural*, memoria *vinculante*, memoria *conectiva*, memoria *funcional* y memoria *acumulada* (Assmann, 2008: 17-50), por citar sólo algunos.

Existen dos líneas de investigación predominantes dentro del vasto terreno de la memoria colectiva. Una se interesa por la construcción de historias oficiales en el marco del estado-nación moderno; la otra estudia los reclamos de verdad y justicia que suscitan hechos traumáticos silenciados u olvidados, tales como guerras, masacres y diversos abusos a los derechos humanos que el Estado oculta deliberadamente (y en los que a veces es juez y parte). Respecto de la primera, en la Argentina los abordajes más cercanos a esta problemática suelen provenir de trabajos realizados en el marco de la historia intelectual y la sociología cultural que focalizan en las relaciones entre literatura, elites, política e identidad, como por ejemplo Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano (1983), Adolfo Prieto (1988) y Oscar Terán (2008), entre muchos otros. No obstante, en los últimos años han aparecido autores interesados en colocar a la memoria en un plano de mayor relevancia. Es el caso de Lilia Ana Bertoni (2001), que analiza la construcción de la nacionalidad y la invención de la tradición a fines del siglo XIX; o los de María Élica Blasco (2007, 2011 y 2012) y Andrea Roca (2012), interesadas en los vínculos entre memoria, identidad, patrimonio y museos; también el de Adrián Gorelik (2010 y 2011), quien estudia la geografía urbana como zona de disputas por los significados del pasado.

Respecto de la segunda línea de trabajo, que cobró fuerza con el fin de revisar el pasado reciente y sacar a la luz los crímenes de lesa humanidad cometidos por las fuerzas armadas instaladas en el gobierno entre 1976 y 1983, así como por el gobierno de Isabel Perón de 1974-1976, podemos destacar, entre un prolífico y creciente número de libros, artículos y *papers*, el esfuerzo realizado por varios investigadores en la Colección “Memorias de la Represión”, publicada por Siglo XXI Editores entre 2002 y 2005, que reúne diez volúmenes de trabajos supervisados y dirigidos por Elizabeth Jelin.

Pero nuestro objeto de estudio corresponde en realidad a una tercera línea de investigaciones menos transitada. Ese sub-campo disciplinar está conformado por las memorias de las minorías étnicas o vernáculas, interesadas en canalizar sus demandas identitarias en el seno de sociedades multiculturales, y en negociar con el Estado las representaciones colectivas que se instalan en la memoria oficial (Bodnar, 1992 y 1994). Siguiendo a Emile Durkheim, entendemos por “representación colectiva” al resultado o producto de estrategias simbólicas que los grupos sociales ponen en práctica para autorrepresentarse, para diferenciarse de otros grupos y para discutir con ellos las posiciones que ocupa cada uno en la estructura social, las que a su vez determinan relaciones de poder (Chartier, 1992: 56-57). Para poner en práctica un enfoque de esas características, aquí prestaremos especial atención a los “lugares de memoria” que vehiculizan las representaciones sobre el pasado judeo-argentino. De acuerdo con el concepto acuñado por Pierre Nora, los lugares de memoria son dispositivos culturales que encarnan en artefactos variados, tales como los nombres de las calles y demás espacios públicos, los monumentos, los museos, las conmemoraciones de determinadas fechas históricas, los currículum escolares, los libros conmemorativos, la creación literaria, el cine documental, etc. (1984 y 1998). Para Nora, instalados en una modernidad y en una posmodernidad signadas por la aceleración de los procesos de cambio tecnológico y cultural, los lugares de memoria han reemplazado a los antiguos “entornos de memoria” (aquéllos contextos culturales cargados de historia y de símbolos identitarios constantes e inequívocos), a fin de transmitir a las nuevas generaciones las representaciones predominantes sobre el pasado, único modo de garantizar la reproducción social.

Interesarse por los lugares de memoria y atender a sus distorsiones nos lleva directamente a preguntarnos acerca de los sujetos que los gestan, de sus propósitos y de las posiciones que ocupan en la estructura social. Para referirnos a ellos utilizaremos a lo largo de la tesis el concepto de “emprendedores de memoria”, concebido por Pollak ([1989] 2006) para denominar a ciertos actores sociales, sean

profesionales o profesionalizados, que conciben, organizan y activan los lugares de memoria. En el caso que nos ocupa, los emprendedores más frecuentes son intelectuales, escritores, dirigentes comunitarios, periodistas, museólogos, cineastas, académicos, políticos y descendientes de colonos. Sin embargo, pese a que encontramos el uso de esta categoría sumamente fructífera, aquí debemos destacar que la misma fue concebida por autores que trabajaron sobre memorias traumáticas, por lo que en su definición incluyeron la idea de que los emprendedores “están convencidos de tener una misión sagrada que cumplir, y se inspiran en una ética intransigente al establecer una equivalencia entre la memoria que defienden y la verdad” (Pollak 2006: 26). Nosotros creemos, en cambio, y de acuerdo con Bodnar (1992, 1994), que los emprendedores étnicos o vernáculos no son sujetos implicados en una misión sagrada, sino operadores políticos que median entre los intereses minoritarios y los estatales.

Los trabajos de la memoria (según la expresión acuñada por Jelin, 2002) que realizan los emprendedores no son, en absoluto, arbitrarios, sino que deben apoyarse en elementos reales o verificables. Para Rousso (1985), esa selección y reordenamiento de las representaciones dentro de estructuras comprensibles y sustentables implica un “trabajo de encuadramiento” que se alimenta, básicamente, de material provisto por la historia: “así como la exigencia de justificación antes discutida limita la falsificación pura y simple del pasado en su reconstrucción política, el trabajo permanente de reinterpretación del pasado es contenido por una exigencia de credibilidad que depende de la coherencia de los discursos sucesivos” (Pollak, 2006: 25). Para Rousso, los rastros dejados por el trabajo de encuadramiento son los discursos organizados en torno a acontecimientos y a grandes personajes; también los objetos materiales tales como monumentos, museos, bibliotecas, etc. Es decir, volviendo a la terminología de Nora, los lugares de memoria (Pollak, 2006: 27).

John Bodnar ha mostrado que la memoria oficial estadounidense se nutre tanto de elementos estatales como vernáculos o étnicos, para luego concretar una síntesis que tiende a estar desbalanceada, obviamente, en favor de los primeros. Pero, según podremos apreciar, existe una tercera categoría de elementos, además de los vernáculos y los estatales, que son silenciados u omitidos de la esfera pública por decisión del propio grupo subalterno (tal vez por juzgarlos inconvenientes para autorrepresentarse frente a los ojos de la nación). Para referirnos a ellos nos valdremos de la categoría de “memoria subterránea”. Dicho concepto fue pensado por Michael Pollak en relación con el trauma, por lo que la definió como el recipiente de elementos vergonzantes o dolorosos, que no pueden (o no deben) salir a la luz, quedando

registrados “en silencio”, dentro de marcos sociales más restringidos. Dice Pollak: “la frontera entre lo decible y lo indecible, lo confesable y lo inconfesable, separa (...) una memoria colectiva subterránea de la sociedad civil dominada o de grupos específicos, de una memoria colectiva organizada que resume la imagen que una sociedad mayoritaria o el Estado desean transmitir o imponer” (2006: 24).

Desde el punto de vista metodológico, hemos recurrido tanto al análisis de textos narrativos y documentos institucionales como a la realización de registros etnográficos. Entre los textos narrativos hemos incluido relatos histórico-conmemorativos, cuentos, novelas, ensayos, crónicas, películas, documentales y cortometrajes de cine y memorias de vida. Los criterios de selección de esos materiales eran explicitados oportunamente, en el transcurso de los respectivos capítulos. Los documentos provienen principalmente de la prensa nacional, provincial y étnica judeo-argentina, de libros de actas de diversas instituciones de la colonia Moisés Ville (cooperativas, comités de festejos, asociaciones culturales, informes de la compañía colonizadora, etc.), de fotografías históricas y de manuales escolares, currículum y otros recursos educativos. Nuestros lugares de consulta más frecuentes fueron el Museo Histórico Comunal y de la Colonización Judía Rabino Aarón Halevi Goldman (en Moisés Ville), el Centro de Documentación e Información sobre Judaísmo Argentino Marc Turkow, de AMIA, el Instituto IWO de Buenos Aires, la Biblioteca del Seminario Rabínico Latinoamericano Marshal T. Meyer, la hemeroteca de la Biblioteca Nacional (todos en Buenos Aires) y el Museo y Archivo Regional de las Colonias del Centro de Entre Ríos (en Villa Domínguez). Los registros etnográficos tuvieron lugar en Moisés Ville, pueblo que visitamos durante más de una docena de oportunidades, y también, aunque en menor medida, en Villa Domínguez, Villa Clara y Carlos Casares, a donde acudimos en 2009 con fines exploratorios. También realizamos registros de campo en escuelas de la red judía de Buenos Aires. En ambas instancias, y a lo largo de todo el período de nuestra investigación, realizamos decenas de entrevistas abiertas a emprendedores de memoria, cineastas, autores de libros conmemorativos, residentes y autoridades moisesvillenses y docentes y directivos del área educativa judaica porteña.

Hemos organizado la escritura en capítulos independientes, dedicados a los distintos soportes de la memoria que fuimos seleccionando. En el interior de cada uno tratamos de seguir una línea cronológica lo más ordenada posible, que mostrara la dinámica implícita en el proceso de elaboración de los discursos sobre el pasado. En el capítulo uno reseñamos las principales cuestiones históricas atinentes a la colonización judía en la Argentina. En el segundo, observamos las inscripciones tempranas de la

memoria en la narrativa literaria, presentando un contrapunto entre los elementos oficiales y los aspectos silenciados a comienzos del siglo XX. En el tercero, a partir de un corpus de libros conmemorativos aparecidos entre 1939 y 2010, atendimos a la consolidación del discurso oficial y a su posterior discusión pública por parte de actores subalternos; también, a las novedosas relaciones observadas en las dos últimas décadas entre la memoria étnica y las agencias estatales. En el capítulo cuatro nos dedicamos a la memoria “puesta en escena”, para lo que revisamos las conmemoraciones públicas llevadas a cabo en Moisés Ville en los años 1939, 1964 y 1989, cuando se celebraron los aniversarios más importantes de la colonización judía. En el quinto capítulo retomamos el hilo del tercero, abordando etnográficamente el proceso de patrimonialización que tiene lugar actualmente en Moisés Ville y cuyos inicios se remontan a los años ochenta. Allí se aprecian las articulaciones entre el patrimonio, la política y las subjetividades de los “guardianes de la memoria” dentro de un entorno reducido y sumamente multicultural. En el sexto y último capítulo trazamos un contrapunto entre la memoria pública (en su faceta más masiva, orientada hacia la sociedad abierta) y la memoria interna (dirigida hacia la esfera más íntima de la colectividad judía). Para ello, hemos realizado una contraposición entre un conjunto de películas argentinas alusivas a la colonización agrícola y los contenidos curriculares de la red escolar judía que abordan el pasado de la colectividad local. Con ello buscamos atender a los posibles cambios en los mensajes vehiculizados en función de dos conjuntos de interlocutores diferenciados, a saber, el exo y el endogrupo.

Capítulo uno

La colonización judía en la Argentina: breve panorama histórico

La colectividad judía de la Argentina es la mayor de Latinoamérica y del mundo hispanoparlante. También es la séptima más numerosa del planeta. En torno a 1960 alcanzó su máximo pico demográfico con alrededor de 350.000 individuos, cifra que disminuyó en aproximadamente un 10% entre esa fecha y la actualidad (Jmelniczky y Erdei, 2005).¹⁷ La diferencia entre ese número y los propuestos en otros trabajos anteriores, cercanos al medio millón (como Horowitz, 1962),¹⁸ se deben a una cuestión política: las intenciones de la dirigencia comunitaria de inflar el número; y sobre todo a un problema metodológico: es difícil establecer un criterio universal respecto de a quién considerar o no judío/a. Por ejemplo, en un estudio poblacional reciente sobre el área metropolitana de Buenos Aires, Adrián Jmelniczky y Ezequiel Erdei (2005) determinaron cuatro criterios: la *ascendencia* (tener, al menos, uno de los cuatro abuelos judío), la *autodefinición*, la *religión* (quien desciende de madre judía es necesariamente judío) y la *adopción* (mediante conversión religiosa) (ver al respecto DellaPergola, 2011 y Erdei, 2011).¹⁹

La presencia judía en Latinoamérica data de comienzos de la época colonial, cuando llegaron numerosos conversos y criptojudíos expulsados de España y Portugal que debieron ocultar su identidad debido al accionar de la Santa Inquisición, vigente en la Argentina hasta 1813. Durante el siglo XIX, a medida que se ampliaban las garantías a la libertad de culto, comenzaron a arribar a Buenos Aires algunos judíos europeo-occidentales (ingleses, alemanes, franceses e italianos), en general comerciantes y representantes de empresas internacionales.²⁰ Se calcula que hacia fines de la década de 1880 este núcleo originario no superaba los 1.500 individuos (Avni, 2005; Mirelman,

¹⁷ Los distintos criterios “han generado intensas polémicas en los diferentes espacios de la población judía mundial, en sus instituciones y entre líderes y autoridades”, incluyendo al Estado de Israel, donde definir “quién es judío es materia de negociaciones, polémicas y críticas por parte de los partidos políticos” y de la ciudadanía en general (Jmelniczky y Erdei, 2005: 33).

¹⁸ Horowitz se basó en estudios aproximativos realizados por Simón Weill en 1936, por Jacob Shatzky en 1952 y por Moises Kostzer en 1961.

¹⁹ En la Argentina, las corrientes religiosas ortodoxas prohíben la conversión en el país, y no reconocen conversiones hechas por instituciones conservadoras y reformistas. La única opción de conversión local la brinda el Seminario Rabínico Latinoamericano, que sigue la orientación conservadora del Jewish Theological Seminary norteamericano.

²⁰ Los antecedentes en materia de libertad de culto previos a la Constitución Nacional habían sido impulsados en 1825 para atraer inmigrantes protestantes a la provincia de Buenos Aires en el contexto del Pacto de Libre Comercio con Gran Bretaña (Avni, 2005; Schopflocher, 1955).

1988). Desde 1862, los judíos contaron con una institución religiosa, la Comunidad Israelita de la República Argentina (CIRA, llamada originalmente Comunidad Israelita de Buenos Aires), que un cuarto de siglo más tarde había inaugurado la primera sinagoga permanente del país, y que llegó a tener por entonces un centenar de socios y un rabino reconocido por el Estado (Mirelman, 1988). Para esa época, también se han registrado casos de inmigrantes rusos llegados a las colonias Esperanza y Monigotes la vieja (en la provincia de Santa Fe), de viajeros y aventureros que recorrieron el país (como el explorador patagónico Julius Popper), de marroquíes instalados como comerciantes en ciudades del interior y de prostitutas y tratantes de blancas asentados en Buenos Aires (como veremos más adelante).

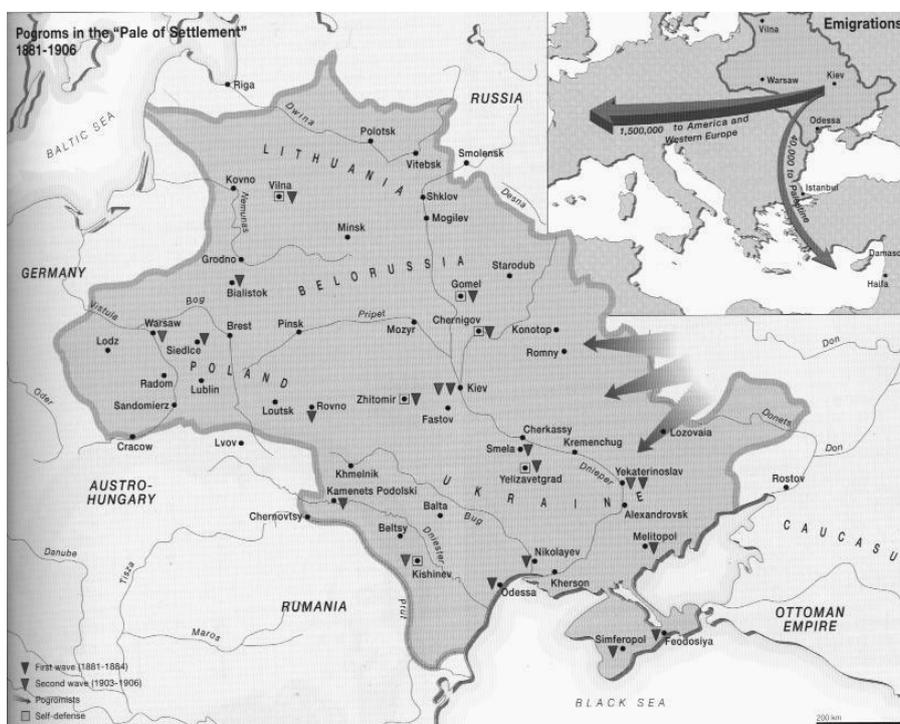
AÑO	Inmig. total neta a	Inmig. jud. neta b	Pobl. jud. total b	1910	211.246	6.680	76.385
1888	138.790	50	1.572	1911	109.478	6.378	
1889	220.260	1.000		1912	213.204	13.416	
1890	30.375	200		1913	143.288	10.860	
1891	-29.835	2.850		1914	-59.396	3.693	
1892	29.441	476		1915	-64.488	606	
1893	35.624	743		1916	-50.145	326	
1894	39.272	2.890		1917	-30.977	269	
1895	44.169	1.763		1918	- 8.407	126	
1896	89.284	374		1919	12.170	280	
1897	47.686	607		1920	39.781	2.071	130.901
1898	41.654	1.230		1921	65.753	3.908	
1899	48.842	562		1922	103.393	6.484	
1900	50.485	1.966	17.795	1923	160.799	13.701	
1901	45.700	1.885		1924	114.053	7.799	
1902	16.653	826		1925	75.277	6.920	
1903	37.895	334		1926	90.462	7.534	
1904	94.481	3.359		1927	111.878	5.584	
1905	138.850	7.516		1928	86.182	6.812	
1906	198.397	13.880		1929	89.221	5.986	
1907	119.861	4.301		1930	73.417	7.805	229.605
1908	176.080	5.444					
1909	140.640	8.865					

Inmigración y población judía de la Argentina entre 1888 y 1930 (Mirelman, 1988: 5)

A fines del siglo XIX, la población judía mundial rondaba los diez millones de personas (Karady, 2000).²¹ Aproximadamente la mitad de esa cifra vivía dentro de los límites del imperio zarista, que un siglo atrás había anexado territorios pertenecientes a los reinos de Polonia y Lituania, incorporando subsidiariamente numerosas comunidades judías. El imperio estaba organizado en base a un sistema plurinacional que concedía a las minorías cierta autonomía en materia educativa y religiosa, aunque, al no haber sido emancipados, sus integrantes se encontraban expuestos a oscilantes políticas coactivas y expoliadoras. Hacia el último tercio del siglo, la presión del Estado ruso sobre los judíos se intensificó, dando lugar a una serie de medidas restrictivas y

²¹ Distintas fuentes presentan diferencias significativas al respecto. Por ejemplo, para Löwe (2000), en el año 1900, sobre 10.602.000 judíos europeos, 5.190.000 vivían en Rusia, conformando el 45 de la población del imperio. La *Jewish Encyclopedia* norteamericana (publicada entre 1901 y 1906) da una cifra algo mayor: 11.273.076, de los cuales 8.977.581 vivían en Europa.

coercitivas tales como el cobro de impuestos especiales, la prohibición de habitar fuera de la Zona de Residencia (cuya área ocupaba la franja oeste entre el Báltico y el Mar Negro) y el reclutamiento de jóvenes para un temido servicio militar cantonal de 25 años de duración. También se los inhabilitó para el ejercicio de determinadas actividades económicas, se redujo el cupo de estudiantes admitidos en establecimientos educativos y se les prohibió la compra de tierras y la prórroga de sus contratos de arrendamiento. A esta presión hay que añadirle los efectos económicamente negativos ocasionados por la emancipación de la servidumbre y por el ingreso tardío del capitalismo en la región, factores que trastocaron los típicos roles judíos de intermediación y de producción, ya que muchos tenían a su cargo destilerías, molinos, posadas, el cobro de los impuestos señoriales y el regenteo de pequeños comercios (Ain, 1975; Jonpol, 1995; Löwe, 1997 y 2000).



La Zona de Residencia judía en el imperio zarista y los pogromos ocurridos entre 1881 y 1906 ²²

Pero el principal factor expulsor fue la violencia desatada luego del asesinato del zar Alejandro II, consumado en marzo de 1881 por la organización revolucionaria adscrita al populismo ruso *Narodnya Volya* (voluntad popular), entre cuyos autores materiales había una mujer judía. Con esa excusa, Alejandro III fue connivente con sucesivos pogromos lanzados entre 1881 y 1884, que desviaron el descontento de las masas hacia los judíos utilizándolos como chivo expiatorio. La situación se repetiría también bajo el mandato de Nicolás II, en especial entre 1903 y 1906, cuando en torno a la

²² Fuente: <http://www.tomhull.com/ocston/projects/ajvp/wp2.php>

frustrada revolución de 1905 las turbas populares arrasaron barrios y aldeas, cometieron asesinatos, violaciones y mutilaciones, y quemaron sinagogas, viviendas y comercios.²³ Los índices de emigración anual para los judíos de Europa oriental aumentaron de 9.000, en la década de 1870, a 55.000 en las de 1880 y 1890, y a más de 150.000 entre 1900 y 1914 (Leon, 1975). El destino principal fue Estados Unidos, cuyas cifras son notables: entre 1880 y 1910, la población total del país creció un 83% (de 50 a 92 millones), mientras que la población judía aumentó un 836% (de 250.000 a casi 2,5 millones) (Johnpoll, 1995).

En vista de la situación expulsora, pasados cinco meses de la muerte del zar, el 6 de agosto de 1881 el presidente argentino Julio A. Roca emitió un decreto invitando formalmente a los judíos del imperio a trasladarse al país. Roca dispuso además que un agente apostado en Europa se ocupara personalmente de atraer a los rusos "israelitas". Aunque en esos años la Argentina *aluvial* ya recibía un importante flujo de inmigrantes europeos, para los judíos del este se trataba de un destino todavía desconocido e incierto, del cual dudaban, además, en virtud de tratarse de una sociedad católica. El hecho que desencadenaría su llegada masiva ocurriría recién diez años más tarde del decreto de Roca, cuando un grupo conformado por unas ciento treinta familias procedentes de la región ucraniana de Podolia se instaló en campos del centro de la provincia de Santa Fe, convirtiéndose en el impulso para la creación de un proyecto colonizador de gran magnitud.

Ese grupo arribó al puerto de Buenos Aires el 14 de agosto de 1889 en el vapor alemán *Weser*, barco que luego se convertiría en una suerte de *Mayflower* de la memoria judeo-argentina. Estaba conformado por 824 personas que, en realidad, deseaban emigrar a Palestina y no habían podido concretar el viaje. Ante la imposibilidad de allegarse hasta la Tierra Prometida, sus líderes solicitaron a dirigentes de la *Alliance Israélite Universelle* (una sociedad filantrópica francesa fundada en 1860) que los ayudaran a encontrar un destino sustituto. De esa suerte, firmaron en París un contrato de colonización con un representante del terrateniente argentino Rafael Hernández, dueño de la colonia bonaerense Nueva Plata, y se embarcaron rumbo al país. Sin embargo, debido al veloz incremento del valor de la tierra en esos meses, previos al estallido de la crisis económica de 1890, Hernández se desentendió del contrato estando sus futuros colonos ya en altamar. Al llegar a Buenos Aires, éstos debieron ser auxiliados por representantes locales de la *Alliance* y por dirigentes de la

²³ Sólo en el período 1903-1906 se registraron al menos 657 pogromos que dejaron unos 3.000 muertos, más de 2.000 heridos graves hospitalizados y unos 1.500 huérfanos (las mutilaciones consistían en quemar viva a la gente, quitarles los ojos, seccionarles orejas y miembros o clavarles clavos en el cráneo). Los daños materiales sumieron en la pobreza a miles de familias (Lambroza, 1987).

CIRA que se ocuparon de relocalizarlos en campos del centro de la provincia de Santa Fe pertenecientes a Pedro Palacios, a quién conocían personalmente del ambiente de los negocios. Sin embargo, Palacios dejó a los inmigrantes varados en el galpón de una estación del ferrocarril que se encontraba en construcción, sin víveres y a merced de una epidemia de tifus que se habría cobrado la vida de sesenta y un niños (aunque el número podría haber sido exagerado más tarde para agigantar el mito con tintes de tragedia, y pese a que la cifra definitiva es aún hoy motivo de debate, es un asunto asumido que la epidemia existió y que produjo varias muertes).²⁴ Ante este duro panorama, dos tercios de las familias se dispersaron en otras colonias y ciudades o directamente volvieron a Rusia. Pero las que se quedaron fueron finalmente asentadas por Palacios quince kilómetros al este de la estación del tren, en una nueva colonia que ellos mismos bautizaron, en hebreo, *Kiriat Moshé*, es decir “villa de Moisés” o Moisés Ville, trazando así un paralelismo entre el éxodo de los judíos de Egipto y su propia salida de la Rusia zarista (sobre el viaje desde Podolia y la creación de Moisés Ville véase Avni, 2005 y Szajkowski, 1990).

Por pedido de la *Alliance* parisina, un hombre llamado Wilhelm Löwenthal viajó desde Europa con la consigna de seguir de cerca a los podolier para asistirlos, si fuera necesario, durante el período de su instalación en el campo. Löwenthal, un médico higienista judeo-alemán que ya conocía el país por haber asesorado anteriormente al gobierno en temas de salubridad, desde hacía al menos cinco años tenía en mente organizar colonias agrícolas americanas para resolver el problema de los miles de judíos desterrados de Rusia (Szajkowski, 1990). A la vista del “caso Moisés Ville”, cuyos residentes habían salido a flote a pesar de los inconvenientes señalados, Löwenthal hizo llegar sus ideas al Barón de Hirsch, ahora con la certeza de que el plan era perfectamente viable. Así cobró vida un proyecto de colonización judía de grandes proporciones, que inicialmente se propuso derivar más de tres millones de inmigrantes ashkenazíes a campos americanos, y que despertó la curiosidad de políticos, escritores, periodistas e intelectuales a escala mundial.

El Barón Maurice de Hirsch (1831-1896) era un magnate de la banca y un exitoso empresario ferrocarrilero judeo-alemán. Estaba casado con la baronesa Clara Bischofsheim, también perteneciente a una familia de importantes banqueros de la

²⁴ El trabajo historiográfico mejor documentado sobre este tema es el de Szajkowski (1990), aunque él mismo se contradice respecto de las cifras. Desde 2012, Yaacov Rubel se encuentra investigando cuál podría ser el número más cercano comprobable, en virtud de que las tumbas que datan de esa época en los cementerios de la zona no avalan números siquiera menores (consulta personal con Rubel). En el libro *Los crímenes de Moisés Ville* (Tusquets, 2013), Javier Sinay entrevistó a la directora del museo local respecto de este tema, y ella le dijo que nadie sabe dónde fueron enterrados los niños (ver Sinay, 2013: 90).

corte. Debido a la muerte de su único hijo a la edad de treinta años (en 1886) el matrimonio decidió que la fortuna que habría heredado Lucien fuera destinada a mejorar la situación de los judíos en el este del continente. Inicialmente, Hirsch propuso al gobierno del zar la creación de una red de escuelas para capacitar e integrar a las masas mediante la enseñanza de oficios productivos y del idioma ruso. Esa era la política usual de las instituciones y de los líderes judíos emancipados que habitaban los países de Europa occidental: evitar la salida masiva de sus correligionarios del este resolviendo sus problemáticas *in situ*. Pero las autoridades rusas estaban decididas a enfrentar la cuestión judía por sus propios medios. Discutían, en esos años, si debían asimilarlos por la fuerza o expulsarlos del país, y de ninguna manera imaginaban la posibilidad de integrarlos socialmente permitiéndoles conservar la identidad, por lo que el proyecto quedó vacante.²⁵ Decidido entonces a alentar la emigración, al tomar conocimiento del caso de los podolier pampeanos Hirsch dispuso la creación una empresa filantrópica de colonización judía de vastas proporciones. En efecto, la *Jewish Colonization Association* (originalmente denominada Empresa Colonizadora Barón de Hirsch, y de aquí en más JCA) fue constituida en agosto 1891 con un capital inicial de diez millones de dólares aportados en su totalidad por el matrimonio, que más tarde añadiría otros treinta millones más.²⁶ (En ese mismo espíritu, entre 1889 y 1891 el Barón también creó en los Estados Unidos el “Baron de Hirsch Fund”, una fundación dedicada a capacitar laboralmente a los inmigrantes en oficios industriales y agrícolas, y a enseñarles el idioma inglés).²⁷ Hirsch asumió personalmente la presidencia de la JCA e hizo ejercicio activo del cargo hasta su muerte, acaecida apenas cinco años más tarde, en abril de 1896. La Dirección General fue instalada en París, y a ella estaban subordinadas las oficinas locales de los directores para los distintos países de colonización, que a su vez controlaban a los administradores, agrónomos, maestros, supervisores, médicos y otros empleados asentados en las colonias. Según el historiador Yehuda Levin, experto en la historia de la colonización judía, la JCA fue organizada:

“según el método administrativo racional de las compañías de responsabilidad limitada. El sistema era burocrático piramidal y en su cima se encontraban los poseedores de las acciones [distintas instituciones comunitarias judeo-europeas]; los seguían funcionarios asalariados dirigidos por la administración general que se encontraba en París y una serie de empleados que estaban obligados a informar continuamente a sus superiores

²⁵ Según el historiador Simón Dubnow (1951), Pobiedonostev e Ignatiev (líderes del Santo Sínodo y de una organización aristocrático-militar ultrarreaccionaria, la Santa Unión) pretendían que un tercio de los judíos se viera forzado a emigrar, un tercio se convirtiera al cristianismo y un tercio muriese de hambre.

²⁶ Según Edgardo Zablotsky (2004), aquéllos u\$s 10.000.000 iniciales (equivalentes a dos millones de libras esterlinas, la moneda que fue depositada) equivaldrían hoy a unos u\$s 260.000.000.

²⁷ Ver al respecto Samuel Joseph, *History of the Baron de Hirsch Fund* (1935).

inmediatos sin saltar ningún eslabón de la cadena, que tenían libertad de acción en un área muy limitada y que debían pasar las órdenes a sus inferiores” (2009: 38)

Haim Avni (1983) ha manifestado que la JCA tenía a su favor el hecho de ser completamente independiente económicamente (no dependía de erráticas donaciones), pero que su organización era jerárquica e inflexible, regulada por una burocracia que, no obstante entorpecer varias de las tareas, funcionó bastante bien en el aspecto administrativo durante los primeros cincuenta años, hasta que la Segunda Guerra trastocó su estructura y sus capitales (sobre el impacto de la guerra en la JCA, véase Norman, 1984). Para el colono entrerriano y líder cooperativista Isaac Kaplan, por motivos que en seguida conoceremos, la JCA era tan “sublime en sus propósitos” como “repudiable en sus actos” (Schenkolewski-Kroll, 1997). Debido a la insistencia de los cooperativistas, recién en 1950 la JCA aceptó incluir a un representante de los colonos argentinos dentro de su directorio.²⁸

Los comienzos de la JCA

Aunque inicialmente la JCA instaló agricultores judíos también en otros países, la Argentina poseía características que rápidamente la transformaron en su centro de operaciones, a saber: excelentes condiciones para la agricultura, gran receptividad hacia la inmigración y garantías constitucionales para la tolerancia religiosa.²⁹ Como es ampliamente conocido, entre 1870 y el inicio de la Primera Guerra Mundial llegaron al país más de cuatro millones de inmigrantes atraídos por algunos beneficios que otorgó el Estado luego de promulgada la Ley 817 de Inmigración y Colonización, por la conveniencia económica (valor de la moneda, condiciones de arrendamiento, salarios altos, oportunidades de trabajo en general) y por afinidades culturales como la lengua y la religión católica (esto último, en los casos de los italianos y los españoles, los dos grupos mayoritarios) (Bjerg, 2009; Devoto, 2003). El rol imaginado para los colonos agrícolas en el diseño de la Argentina moderna también es bien conocido: consistía en cumplir con la consigna de poblar el “desierto”, conformando una clase media rural al estilo de la norteamericana que fuera capaz de “civilizar” a la sociedad criolla preexistente a la vez que de transformar a la pampa en una poderosa región agroexportadora.

²⁸ Se trataba del Dr. Ricardo Dubrovsky, dirigente que antes había ocupado la presidencia de la DAIA; “Lo que hemos logrado en la primera conferencia en Londres con la JCA”, *El colono cooperador*, año 34, n° 417; “Nuestra doble participación en la dirección de JCA”, *El colono cooperador*, año 34, n° 418; “Nuestra primera conferencia en el consejo de la JCA en Londres” (íbid.).

²⁹ La JCA operó en Brasil, Canadá, Chipre, Turquía, Palestina y distintas regiones del centro-este europeo (Norman, 1984).

Al proyectar su emprendimiento colonizador, los dirigentes de la JCA planeaban trasladar a las pampas a 25.000 individuos solamente durante el primer año. El apuro se debía al deseo de interesar a otros filántropos, con cuyo apoyo material el Barón soñaba trasladar a tres millones y medio de judíos a la Argentina y a otros países de inmigración (Avni, 1983 y 1990; Schwarz y Te Velde, 1939: 189). Sin embargo, cinco años más tarde, el 21 de abril de 1896, cuando se produjo la muerte de Hirsch, las cifras arrojaron que sólo 6.757 personas vivían en las 910 unidades de granja creadas. Las mismas estaban distribuidas en las colonias Moisés Ville, Mauricio, Clara, Lucienville y San Antonio. Además, ese número representaba dos tercios de los colonos traídos por la JCA; el resto había desertado (Avni, 1983). No obstante, aunque indudablemente más modestos, la JCA podía consignar también algunos logros. Por lo pronto, hasta 1895 había construido 1.361 casas, 958 pozos de agua, 42 diques, 14 sinagogas, 12 escuelas, 2 hospitales y 14 baños rituales (Schwarz y Te Velde, 1939: 192). Las dificultades encontradas en esos primeros cuatro años llevaron al Barón a cambiar el eje de su proyecto: ahora, en lugar de solucionar el problema de los millones que salían en Rusia, el objetivo era mostrar al mundo que los judíos podían ser buenos agricultores (Avni, 1983: 535).

Pese a todos estos contratiempos, la JCA siguió adelante. En 1903 cambió de política y decidió que los colonos llegados a partir de entonces debían contar con un mínimo capital propio y sólo se incorporarían a las colonias después de varios años de trabajo asalariado en las chacras de otros agricultores judíos. Muchos de los que llegaron en esta segunda época eran adictos a la *Haskalá* y a las ideologías de izquierda que conocieron en Rusia (Levin, 2009b: 2). Hacia la Primera Guerra Mundial había 19.000 judíos viviendo en las colonias, aunque por distintos motivos otros 8.000 habían abandonado sus chacras. En 1941, pasados cincuenta años de la creación de la empresa, la superficie total colonizada ascendía a 416.059 ha, y el número de colonos a 3.454, agrupados en 3.946 familias: un total de 27.448 personas (*Medio siglo en el surco argentino*, editado por la JCA en 1942). Según el testimonio de uno de los administradores de la JCA, los colonos que desertaron a lo largo de la historia del proyecto habrían llegado al 50% del total (Riegner, 1990).

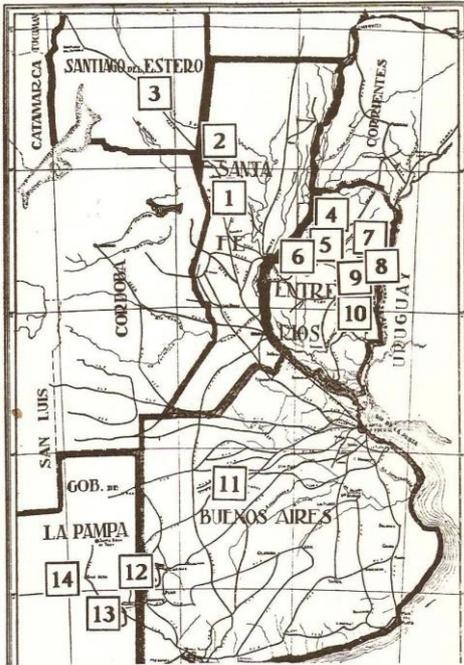
En el marco del desarrollo agrícola argentino de fines del siglo XIX, las empresas colonizadoras cumplían un rol de suma importancia. Mientras el Estado se ocupaba de generar la infraestructura necesaria para garantizar la exportación de los productos (rutas, trenes, puertos, subsidios a la inmigración que hicieran al país competitivo en el mercado internacional de la mano de obra), ellas debían ocuparse de sostener a los colonos durante sus primeros años en el campo construyendo casas, escuelas,

hospitales y caminos, aportando animales de tiro, implementos de labranza y semillas, y generando las condiciones mínimas necesarias para el desarrollo de la vida familiar en pueblos aislados, ubicados en zonas de frontera, a veces lindantes con gauchos e indígenas hostiles.³⁰ Algunas empresas colonizadoras se ocuparon incluso de publicitar sus emprendimientos en Europa instalando allí agentes de propaganda, y, en ocasiones, de financiar los pasajes a los inmigrantes. A cambio, el Estado les concedía grandes extensiones de tierra a bajo costo que éstas transferían a plazos a los agricultores (Djenderedjian, 2008). Aunque la JCA seguía esos mismos lineamientos, en virtud de sus propósitos filantrópicos, el estatuto no habilitaba el retiro de capitales: los reembolsos debían reinvertirse en la compra de más campos y en el reclutamiento de nuevos inmigrantes. Por otra parte, las relaciones con sus beneficiarios fueron asumidas con un espíritu “no asistencialista” (Zablotsky, 2004): los colonos debían abonar las tierras y demás implementos recibidos con un interés anual, y los que no pagaran sus cuotas o incumpliesen el contrato podían ser desalojados. El siguiente mapa muestra la ubicación aproximada de las colonias de la JCA y sus fechas de fundación.³¹

Distintos autores han destacado las coincidencias entre la colonización judía, la galesa y la de los alemanes del Volga, en tanto se trata de grupos que han emigrado a la Argentina buscando un nuevo lugar de residencia que les permitiera mantener sus peculiaridades religioso-culturales, lo que habría primado por sobre las intensiones de progresar económicamente (ver al respecto Schopflocher, 1955: 58-68; también los paralelismos entre las memorias de Abraham Matthews y Marcos Alpersohn detectados por Bjerg y Da Orden, 2006).

³⁰ En el siglo XIX, los asesinatos de familias enteras eran moneda corriente. En el caso de las colonias judías, ver por ejemplo “Las primeras víctimas fatales en Moisés Ville”, reseña de la nota publicada por el periodista Mijl Hacohe Sinay en ídish, en 1947, traducida por Nejama Hansman, en www.generacionesmv.com. También, el trabajo de Javier Sinay, 2013.

³¹ El mapa fue tomado de Ricardo Feierstein (1990: 12). Las fechas de fundación de algunas colonias difieren de una fuente a otra. Nos hemos basado en *50 años de colonización judía en la Argentina* DAIA, 1939; Schwarz y Te Velde, 1939; Feierstein, 1993.



1. Moisés Ville (1889; JCA 1891)
2. Montefiore (1912)
3. Dora (1910)
4. Avigdor (1936)
5. Leonard Cohen (1930)
6. Louis Oungre (1930)
7. Santa Isabel (1908)
8. San Antonio (1892)
9. Clara (1892)
10. Lucienville (1894)
11. Mauricio (1891)
12. Barón de Hirsch (1904)
13. Nacisse Leven (1908)
14. El Escabel (no colonizada)

La JCA adquirió en la Argentina 617.000 hectáreas de campo (cifra cercana a un tercio de la superficie total del actual Estado de Israel), sobre las cuales instaló en total diecisiete colonias –en el mapa faltan López y Berro (1907), Walter Moss y Curbelo (1908) y Palmar Yatay (1912), todas en la provincia de Entre Ríos. Como se observa, los nombres de las colonias son un lugar de memoria en sí mismos: Barón de Hirsch, Clara, Lucienville y Mauricio remiten a los cuatro integrantes de la familia Hirsch, mientras que Montefiore, Leonard Cohen, Nacisse Leven, Avigdor y Louis Oungre (éste último, director general y figura principal de la compañía desde la muerte del Barón hasta fines de los años cuarenta) honran a distintos funcionarios de la JCA.³² Además de estas colonias, también se conformaron otras independientes que fueron pobladas por aquéllos que se desprendían de la tutela de la JCA a raíz de diversos conflictos con los administradores. Las principales fueron la ya aludida Médanos (1906, provincia de Buenos Aires), Villa Alba (1901, en La Pampa, entonces Territorio Nacional) y General Roca (1906, en Río Negro; ídem). A su vez, hubo agricultores que se dispersaron por otros campos del país: por ejemplo, hacia 1930, unas sesenta y siete familias judías cultivaban el algodón en la zona de Charata, Chaco (*50 años de colonización judía en la Argentina*, DAIA: 311).

Avni ha establecido tres períodos de poblamiento para las colonias judías de la JCA. El primero es el de “crecimiento”, que va desde 1891 hasta la Primera Guerra Mundial.

³² Hirsch fue sucedido en la presidencia por Salomon Goldsmid (1896), Narcisse Leven (1896-1915), C. G. Montefiore (1915-1916), S. Reinach (1917-1918), Franz Philippson (1919-1929), Lionel Leonard Cohen (1929-1934), Sir Osmond d'Avigdor Goldsmid (1934-1940), Leonard Montefiore (1940-1948), el marqués de Reading (1948-1951), Sir Henry Joseph d'Avigdor Goldsmid (1951-1976) (Norman, 1984: 294).

El segundo, o de “consolidación”, llega hasta mediados de la Segunda Guerra, cuando la población total osciló entre las 25 y 35 mil personas, incluyendo a individuos que no se dedicaban a oficios agropecuarios. El tercero, de “declinación”, va de la segunda posguerra en adelante. Según un testimonio del administrador Roberto Schopflocher, hacia 1955 la JCA terminó de entregar los últimos títulos de propiedad a sus colonos y tuvo que desprenderse de las tierras que le quedaban ociosas debido a un cambio en el sistema impositivo argentino que, de lo contrario, la habría perjudicado económicamente (Saint Suveur-Henn, 2011). A fines de los años sesenta, la compañía comenzó a virar sus actividades hacia Israel, donde actualmente sigue colaborando en distintos proyectos. El retiro definitivo de la Argentina se postergó por cuestiones burocráticas, concretándose finalmente en el año 1975 (Norman, 1984).

Productivización e idealismo agrario

La notable diferencia entre los tres millones y medio de inmigrantes que había proyectado inicialmente la JCA y los 35 mil finalmente establecidos en las colonias ha sido explicada por analistas que evaluaron la actuación de la compañía en términos de sus resultados (es decir, a la luz del “éxito o fracaso”) y presentaron distintas hipótesis. Para algunos referentes sionistas que compararon las condiciones geográficas, políticas y económicas entre los agricultores judíos de la Argentina y los de Palestina, el presunto fracaso en las pampas se debió a la falta de una ideología nacionalista. En cambio, otros han sugerido que la empresa cometió varios errores logísticos y organizativos que minaron seriamente el proyecto. En su tesis doctoral, dedicada a los primeros cinco años de colonización, Avni reconoce la validez de la hipótesis ideológica, pero añade argumentos surgidos de un riguroso análisis de las condiciones materiales, merced a la comparación entre el caso judío y las trayectorias de otras colonias argentinas privadas y estatales. El fracaso estaría ligado, para Avni, a la localización de las colonias en zonas marginales de la pampa (excepto Mauricio), al autoritarismo y la personalidad dudosa de algunos de sus administradores, a la lenta burocracia y la organización piramidal de la empresa y a las malas rachas climáticas e invasiones de langostas ocurridas durante los primeros años (1983 y 1990: 45-46). A estos factores hay que agregar la pesada carga que supuso el cambio cultural implícito para los inmigrantes: acostumbrados a la vida en comunidad, éstos consideraban la sociabilidad como un factor central de su existencia; sin embargo, tuvieron que instalarse en chacras familiares separadas unas de otras por distancias enormes, en grandes lotes de 150 hectáreas, tal como lo requería el tipo de agricultura viable en la

pampa argentina. Ese patrón de asentamiento conspiró contra la permanencia de muchas familias que dejaron el campo, en varios casos, por insistencia de las esposas de los colonos (Levin, 2005).

En definitiva, se trataba básicamente de un error de concepción: la JCA deseaba crear una clase media agrícola que viviera de la venta de productos de quinta en los mercados locales, una idea romántica pero completamente alejada de la realidad argentina, que terminaría repercutiendo negativamente en el proyecto (ver argumentos similares a los de Avni en Levin, 2007 y en Schwarz y Te Velde, 1939).³³ Por otra parte, Avni señala que en el fracaso influyeron también cuestiones coyunturales propias de la actividad agropecuaria en la Argentina, como las fluctuaciones de los precios en los mercados internacionales de cereales y de carne, o el predominio del modelo de arrendamiento por sobre uno basado en el acceso a la propiedad de la tierra. Sin embargo, esta concepción, tomada de la tesis de James Scobie (1968) según la cual la colonización agrícola en el país habría fracasado rotundamente, aún debe ser contrastada con los nuevos enfoques que ven en ese proceso, por el contrario, aspectos más dinámicos y exitosos (para un resumen sobre los nuevos enfoques, véase Djenderedján, Bearzotti y Martirén, 2010: 21-57).

La idea del supuesto fracaso, apoyada en la evidencia del declinamiento demográfico observado en las colonias desde mediados del siglo XX, preocupó a la intelectualidad judía local, que a partir de la década del setenta comenzó a registrar testimonios de “los últimos gauchos judíos” en busca de las respuestas correspondientes, tal como puede observarse en el centenar de entrevistas compiladas en el acervo documental del Centro Marc Turkow de AMIA. Allí, los investigadores dedicaron varias de sus preguntas a determinar las causas particulares que llevaron a cada familia a abandonar el campo.

Exceptuando a algunos grupos llegados de las colonias judías que había patrocinado el zarismo al sur de la Zona de Residencia en el albor del siglo XIX, los inmigrantes que decidieron colonizarse en la Argentina no poseían conocimientos en materia de agricultura.³⁴ Como puede observarse en las memorias de los pioneros y en otros

³³ Para Levin, la JCA pensaba en una agricultura de subsistencia cuyos sobrantes se vendesen en áreas urbanas, pero en la Argentina la agricultura era capitalista y de exportación: había que producir toneladas de granos y el consumo doméstico se realizaba con el dinero que dejaban las cosechas.

³⁴Un caso bien documentado es el de los fundadores de la colonia Lucienville, que provenían de Novopoltavka, una de las colonias agrícolas judías situada al sur de Rusia (Avni, 1993: 9). Para Hurvitz, Lucienville parece haber sido la colonia menos conflictiva, en tanto fue poblada por esos colonos llegados del sur de Rusia que ya sabían de agricultura (Hurvitz, 1932). En la última década del siglo XIX el gobierno ruso había censado a unos 150.000 agricultores judíos en sus provincias del sud oeste. Sin embargo, desde 1882 el zar prohibió la venta de tierras a judíos y la renovación de contratos de arrendamiento, con lo que se incrementó la presión demográfica sobre las tierras cultivadas, que se

documentos –por ejemplo, las cartas enviadas a Noé Cociovich en 1902 por postulantes a colonos que revisó Yehuda Levin (2007)–, entre quienes acudían a la JCA hubo diversidad de intenciones. Algunos tomaron la decisión como una forma de escapar junto a sus familias de la violencia y de la pobreza, conscientes de que tenían por delante una buena oportunidad de obtener tierras (algo prohibido en la Rusia zarista), y a sabiendas de que, de no adaptarse a la nueva actividad, siempre podrían dejar el campo. Otros, en cambio, llegaban con la convicción de que su desempeño contribuiría a lograr una transformación económica y cultural del judaísmo de características redentoras, con la que la grey soñaba desde hacía al menos un siglo –y en este sentido, según Levin la mayoría de los varones que llegaban a las colonias argentinas aspiraban al ideal de trabajar la tierra (2005: 63). Más de una vez, estos determinantes solían aparecer combinados; por ejemplo, el pionero de la prensa ídich Mijl Hacohe Sinay escribió en 1945 que su padre “se fue impulsado por los problemas que sufrían los judíos en Rusia y por el anhelo de que sus hijos (cinco varones y una mujer) se convirtieran en trabajadores de la tierra y tuvieran una vida productiva” (citado por Sinay, 2013: 111).

Esta circunstancia ha dado lugar a que algunos observadores y testigos presenciales desestimaran la hipótesis sionista de una supuesta falta de motivación ideológica en los colonos judeo-argentinos, como el colono izquierdista Meier Bursuk, que en 1938 opinaba en las páginas de la revista *Judaica* lo siguiente:

“¿En qué ha consistido y en qué consiste el idealismo de los colonos de la Argentina? Ante todo, atraviesa a toda la colonización israelita de nuestro país, cual hilo rojo, el ansia de productivizarse. ¿No es un idealismo el deseo de convertirse en elemento útil para sí mismo, para el pueblo al que se pertenece y para la sociedad en medio de la cual se vive?”³⁵

En efecto, la colonización agrícola en la Argentina formó parte de un amplio movimiento ideológico que buscaba responder a la consigna de la normalización económica de los judíos. Como se recordará, éste había sido uno de los principales “requisitos” exigidos a cambio de la emancipación, y los mismos líderes del iluminismo judío lo habían incorporado en sus discursos como una consigna propia. En otra parte (2011) nos hemos referido a este tema como el “discurso del ideal agrario”, en el sentido de una doctrina según la cual los judíos sólo lograrían legitimarse en el mundo moderno si un considerable volumen de su población se volvía un elemento

habían ido subdividiendo con el paso de las generaciones. Avni calcula que las chacras de 33 ha por familia que habían recibido los agricultores judíos a comienzos del siglo XIX, cien años más tarde albergaban a tres familias cada una (1990: 34-35).

³⁵ “¿Hubo idealismo en la colonización judía argentina?”, en *Judaica* n° 62.

productivo. La normalización por la vía agrícola fue adoptada inicialmente por el iluminismo judío (imbuido de las ideas de los fisiócratas), y más tarde por el sionismo, que instaló colonias agrícolas en Palestina desde 1881, y que desde la primera década del siglo XX dio vida al movimiento kibutziano (las colonias cooperativas impulsadas por los socialistas seguidores de Dov Ber Borojov, quien señalaba que el pueblo judío debía ampliar su base productiva dentro de un territorio soberano, ya que las comunidades de la diáspora presentaban una estructura económica de “pirámide invertida”). Como escribió en sus memorias el pionero y líder cooperativista Noé Cociovich, emigrado a Moisés Ville en 1894:

“Unos cuantos decenios antes de la empresa del Barón de Hirsch ya flotaba en el aire de Rusia el anhelo judío de cambiar radicalmente su forma de vida económica. Se creía que una productividad parcial elevaría su prestigio en el mundo gentil” (Cociovich, [1947] 1987: 50).

En la Argentina, el discurso del ideal agrario se dejó oír hasta bastante entrado el siglo XX, multiplicado por las voces de dirigentes, intelectuales, escritores y colonos. Los ejemplos abundan. El colono Elías Marchevsky escribió en sus memorias que:

“lo más hermoso de la conferencia [dictada por el líder cooperativista Miguel Sajaroff] fue cuando tocaron el tema de los judíos que se hicieron labradores de la tierra, abandonando los pueblos, las ciudades, los mercados y todas esas profesiones sin fundamento. ‘Esos colonos judíos son los que embellecerán a todo el pueblo judío’” (Marchevsky, 1965: 173)

Otros testimonios dan cuenta de las resonancias interdiscursivas con el pasado bíblico agro-pastoral. Según Boris Garfunkel, llegado en 1891 a la colonia Mauricio:

“Acudía inevitablemente a nuestra memoria la visión que en nuestra infancia nos habíamos formado de la Tierra Santa bajo dominio judío. En ocasiones nos parecía que con nuestros esfuerzos estábamos reeditando aquéllas épocas remotas, lo cual nos alentaba aún más a proseguir sin desmayos la obra que habíamos iniciado, obra que para nosotros era casi sagrada” (Garfunkel, 1960: 326)

En las memorias de Marcos Alpersohn es posible apreciar la severa condena del lujo que se auto-imponían los colonos más idealistas cuando los primeros rindes ponían a circular artículos “superfluos”. Admirador de la doctrina ascética de Tolstoi, Alpersohn prohibió que una de sus hijas confeccionara su vestido de novia con tela de seda, se burlaba de quienes adquirían muebles para el rancho y hasta se resistió durante años a la compra de un piano (Alpersohn, 1992). Como señala Levin (1998), el administrador de la colonia Lucienville, Eusebio Lapin (otro tolstoiano), no concedía

préstamos a los colonos que compraran los modernos y confortables arados con asiento.

Hirsch, un convencido defensor de la política liberal-integracionista, opinaba que los judíos debían mezclarse con otros pueblos en diferentes países, compartiendo con ellos todos los aspectos de la vida, excepto en lo que respecta a la religión (Schwarz, Ernst y Te Velde 185-186). La vía de acceso a una modernidad integradora era, para el Barón, lograr la redención moral por vía de la agricultura, tal como se aprecia nítidamente en un famoso artículo que escribió en 1891, titulado “Mi visión acerca de la filantropía”:

“¿Qué es más natural que encontrar mi propósito más elevado en brindar a los seguidores del judaísmo, quienes han vivido oprimidos durante miles de años y viven en la miseria, la posibilidad de regeneración física y moral; que yo intente liberarlos, convertirlos en ciudadanos capaces, y de ese modo aportar a la humanidad material nuevo y valioso? (...) Que los judíos no tienen inclinaciones por la agricultura o las tareas manuales se ha convertido en una máxima y un reproche típico. Este es un error contradicho no sólo por ejemplos modernos, sino también por la historia. Los israelitas de la época de Cristo eran agricultores por excelencia (...) mis observaciones y las de otras personas han demostrado que es bastante posible reavivar en la raza esta capacidad y el amor por la agricultura, y hacerla resurgir.”³⁶

Estas circunstancias han llevado a otros autores a proponer que uno de los principales inconvenientes que debilitaron el proyecto de la JCA fue la sobrecarga que implicó para los colonos llevar adelante esa suerte de misión redentora del pueblo judío (Cherjovsky, 2011; Levin, 2007; Sartelli, 2009). En palabras de Levin, en tanto *protegidos* del Barón, los colonos debían adecuarse a las pautas de economía moral que les imponía la empresa (2007: 341-342).³⁷ La economía moral cobraba materialidad en los contratos que la JCA les hacía firmar a los colonos, cuyas cláusulas los inhibían de contratar jornaleros para levantar la cosecha o cualquier tipo de mano de obra, ya que debían hacerlo todo con sus propias manos (una pretensión que llegó al extremo de pretender que desmontaran árboles enormes si ayuda externa, como observó Levin, 2007). El contrato también les prohibía dedicarse a la ganadería, una actividad considerada comercial y especulativa; por ejemplo, la JCA expulsó al administrador de Moisés Ville Miguel Cohan por haber instado a los colonos a plantar alfalfares, una pastura que se usa para el engorde de ganado y que se daba bien en la

³⁶ “My Views on Philanthropy”, *The North American Review*, Volume 153, Issue 416, July 1891.

³⁷ El concepto de “economía moral” (Thompson, 2000) alude a comportamientos económicos que se definen a partir de valores morales o de normas culturales, y no en términos de conveniencia o de mercado.

zona (Cociovich, 1987).³⁸ Otra de las normas les impedía instalarse a menos de 5 km de sus parientes a fin de evitar la creación de latifundios... de más de 150 hectáreas. Y, sobre todo, los contratos denegaban la posibilidad de cancelar las deudas por anticipado: los colonos debían abonar veinte anualidades, con lo que quedaban virtualmente atados a sus chacras; si las arrendaban a terceros podían ser desalojados sin derecho a indemnización. Por contraste, si tenían suerte con el clima, los colonos más prósperos de otras nacionalidades a veces pagaban sus lotes en apenas tres o cuatro años; luego los arrendaban a parientes o a conocidos que traían desde Europa y se instalaban nuevamente en tierras vírgenes más baratas (Djenderedjian, 2008; Gallo, 1983). No obstante, a partir de 1903 la compañía comenzó a revisar varias de sus normas. Por ejemplo, permitió contratar jornaleros, cultivar forrajes, criar ganado y producir leche y sus derivados; también empezó a conceder lotes de mayor tamaño (Levin, 2007).

De todos los conflictos y revueltas internos que se vivieron en las colonias judías, el que sobresale largamente es el de Mauricio, que llevó a la JCA a levantar su administración local.³⁹ Entre 1910 y 1912, hubo allí una serie de juicios iniciados por la JCA a colonos que habían arrendado sus campos y se habían mudado a Carlos Casares. A su vez, otros colonos que querían pagar la chacra por adelantado para pedir créditos bancarios o para vender sus campos también demandaron a la JCA. El temor de que los colonos progresaran, liberándose definitivamente de la tutela filantrópica, se aprecia en este informe de la compañía correspondiente a 1910, donde se describe la antesala de la disgregación:

“Varios colonos de Mauricio han pedido a nuestra Asociación, ya hace algún tiempo, la entrega de los títulos de propiedad de sus terrenos mediante el pago anticipado de las anualidades no vencidas. Según nuestros contratos con los colonos, éstos tienen veinte años para saldar su deuda con la sociedad [la JCA], y el pago anticipado no puede tener lugar, salvo con nuestro consentimiento. Esta cláusula, se comprende, figura en el contrato para impedir a los colonos que hagan de su tierra un objeto de especulación (...) En Mauricio, por ejemplo, el precio de las tierras casi se ha decuplicado. Especuladores de toda especie quisieran posesionarse de esos terrenos; ellos excitan a los colonos a reclamar sus títulos de propiedad ofreciendo adelantarles el dinero necesario para el pago de las anualidades que aun se deben a la Asociación. Nosotros

³⁸ El trabajo físico era fundamental para la JCA. En 1897, un administrador se negó a apoyar financieramente a un grupo de colonos que querían comprar una cosechadora para levantar la alfalfa alegando que prefería ver a sus colonos convertirse en “verdaderos” agricultores (Levin, 2007).

³⁹ Las revueltas se repitieron en varias colonias. Ya en 1897 había habido una muy importante en Moisés Ville, ocasionada por el precio de la harina, que la JCA compraba al por mayor para revender a los colonos (un problema típico de la época). Los disturbios obligaron a la empresa a contratar a un destacamento policial.

no conocemos las condiciones que ellos ofrecen a los colonos, pero es permitido creer que no son bien ventajosas para éstos. *Una vez que sus terrenos sean vendidos o empeñados, se vería a una parte de los cultivadores israelitas largarse a las ciudades y ocuparse de negocios: sus esfuerzos de veinte años serían perdidos al mismo tiempo que los nuestros*” (citado en Aranovich, 2002; itálica mía)

Los conflictos de Mauricio incluyeron actos de violencia que derivaron en el arresto policial de los colonos sublevados. Éstos, a su vez, hallaron eco a sus demandas en la prensa argentina y judeo-internacional, aunque a veces los hechos eran exagerados por medios refractarios a la “colonización no sionista” (Levin, 2009). Según las memorias de Marcos Alpersohn, líder de los colonos mauritanos y corresponsal de periódicos judíos rusos, la administración de la JCA llegó a colocar una estafeta postal dentro de la colonia para ejercer una estricta vigilancia sobre sus intercambios postales.

El sistema arbitral de la JCA, que era completamente unilateralista, poco ayudó a paliar los conflictos. En casos de desacuerdos, los administradores eran los únicos que estaban habilitados a interpretar el contrato (Levin, 2009). También eran los encargados de representar a los colonos ante las autoridades argentinas, por lo que éstos muchas veces debieron puentearlos para dirigirse directamente a las autoridades superiores de la JCA en Buenos Aires o en París; así como a los tribunales argentinos. Desde la primera década del siglo XX surgieron cooperativas agrícolas judías que hicieron las veces de “sindicato” de los colonos, mediando eficazmente en sus conflictos con la JCA.

Por supuesto que también existen otros puntos de vista que muestran que buena parte de los colonos no estaban consustanciados con el ideal agrario ni mucho menos estaban dispuestos a dedicarse al trabajo duro (como se recordará, el índice de retorno o de abandono de las chacras era elevado). Los agrónomos enviados por *Mikvéh Israel* a la colonia Clara criticaron en su correspondencia a los colonos por impacientes y por estar disconformes con todo (Mikvéh Israel era una escuela de agronomía fundada por la Alliance Israélite Universelle en Yafo, que envió un centenar de egresados a las colonias argentinas. Muchos de ellos se convirtieron luego en personal de la JCA o en colonos. Ver al respecto Levin, 1997). Las mismas memorias de Alpersohn, Cociovich y Garfunkel abundan en críticas para con sus vecinos menos idealistas. Además de los conflictos con la compañía, también hubo desacuerdos internos entre los mismos colonos, debidos tanto a cuestiones materiales como a diferencias ideológicas y religiosas, sobre todo entre los *mitnagdim* (u ortodoxos)

llegados de la zona de Lituania, los *jasídicos* del sur de Rusia y otros laicos o librepensadores.

Algunos investigadores se han apoyado en argumentos de esa índole para explicar que los reiterados conflictos entre los colonos y la JCA se debieron a las diferencias culturales, religiosas, de clase e ideológicas entre ambas partes. Muchos de los funcionarios eran judíos seculares oriundos de países de Europa occidental, que no hablaban ídish y que veían en los inmigrantes rusos gente atrasada y fanática (otros ni siquiera eran judíos). Un ejemplo temprano de este “choque cultural” era la imposición a los candidatos que se inscribían en los comités de selección en Rusia de afeitarse las barbas (que, como se sabe, forman parte del rito ortodoxo). Sin embargo, en mayor o menor grado, todos aceptan la hipótesis de la economía moral, incluso Haim Avni, para quien “los conflictos se debieron en gran medida a las contradicciones básicas entre los intereses *personales* de los colonos que querían extraer ventajas de las oportunidades no agrarias que les ofrecía el desarrollo argentino y los principios de productividad que los directores del proyecto trataban de imponerles” (1983: 545; *itálica en el original*).

Por otra parte, esta interpretación historiográfica pesimista de la colonización, realizada en términos de fracaso, colonias abandonadas y agricultores enardecidos, no debe oscurecer el hecho de que varias de las colonias dieron vida a pueblos prósperos, en los que se desarrollaron importantes centros de “vida judía”, como se aprecia en la siguiente descripción de la pascua celebrada en el hogar de una colonia entrerriana:

“Me acuerdo de nuestra mesa grande cubierta con un impecable mantel blanco y con la vajilla reluciente para usarla de un año a otro solamente durante los días de *Pésaj*. Las velas encendidas, puestas en los candelabros de bronce, parecían de oro. Las tres *matzot* (panes ácimos) estaban cubiertas de una carpetita de seda blanca bordeada por flecos de hilo dorado, que ostentaba en el medio la Estrella de David, de color celeste, y en el centro bordada la palabra Tzion (Sion) en letras de oro” (Ropp, 1971: 27; *itálica en el original*)

Las pautas de consumo cultural de los colonos, una vez que hubieron superado las primeras dificultades y pudieron organizar bibliotecas y elencos de teatro (y hasta comprar pianos, a pesar de Alpersohn), muestran una imagen bastante lejana a la que ofrecían esos desolados caseríos perdidos en la pampa a fines del siglo XIX. Las bibliotecas de las casa abundaban en libros de los clásicos rusos y de los escritores idishistas (los más populares parecen haber sido Tolstoi y Sholem Aleijem). Tampoco

faltaban los autores teatrales argentinos del momento, como Florencio Sánchez y Belisario Roldán, ni los textos políticos, que recorrían un amplio espectro, desde Karl Marx hasta Theodore Herzl. Cuando el dramaturgo judío radicado en los Estados Unidos Péretz Hirschbein visitó la casa del colono Israel Ropp, le llamó la atención que su biblioteca rural contara con más de 500 volúmenes, entre los que encontró clásicos de la literatura universal como Shakespeare, Víctor Hugo, Cervantes, Goethe, Dumas, Voltaire, Spinoza y Moliere, además de miles de periódicos y revistas (Ropp, 1971).⁴⁰

De la historia a la memoria

Convenientemente seleccionados y editados, los pormenores de la historia de la llegada del Weser, la fundación de Moisés Ville, la intervención del Barón y la creación de la JCA conforman el “núcleo duro” del relato acerca del origen de la inmigración judía en la Argentina. La memoria colectiva ha resaltado además los múltiples “aportes al país” realizados por los colonos, entre los que sobresalen las toneladas de cereales exportadas, las personalidades surgidas de las colonias que luego se destacaron en la política, la ciencia y el arte, y la creación del movimiento cooperativista agrario impulsado a nivel nacional por los líderes de Fondo Comunal (Villa Domínguez, colonia Clara), quienes siguiendo el modelo rochdaliano crearon una importante red de asociaciones de compra de insumos rurales y artículos de consumo doméstico. Como ha manifestado Avni:

“Debido a sus características, la empresa colonizadora podía tornarse en una fuente de prestigio para la colectividad judía en Argentina y en efecto, con el transcurso del tiempo, la judeidad argentina solía señalar a la agricultura judía en el país cada vez que deseaba expresar su arraigo y su contribución especial a la economía básica de la República” (Avni, 1990: 55)

Sin embargo, otros aspectos de la vida en las colonias han quedado excluidos del corpus de la memoria oficial. No resulta en absoluto extraño que asuntos tales como los asesinatos de colonos a manos de guachos durante los comienzos, o la despoblación de las colonias a partir de 1940, hayan sido silenciados; tampoco que el rol sumamente destacado de las mujeres al frente de familias numerosas en medio de la inmensidad del campo haya caído en el olvido. Del mismo modo, comprendemos la omisión de algunos episodios puntuales como las negociaciones entre la JCA y un grupo de colonos que deseaban ser repatriados a Rusia a fines de 1890 (Levin, 2005:

⁴⁰ Sobre la lectura y las bibliotecas en las colonias, véase Levin, 2009b.

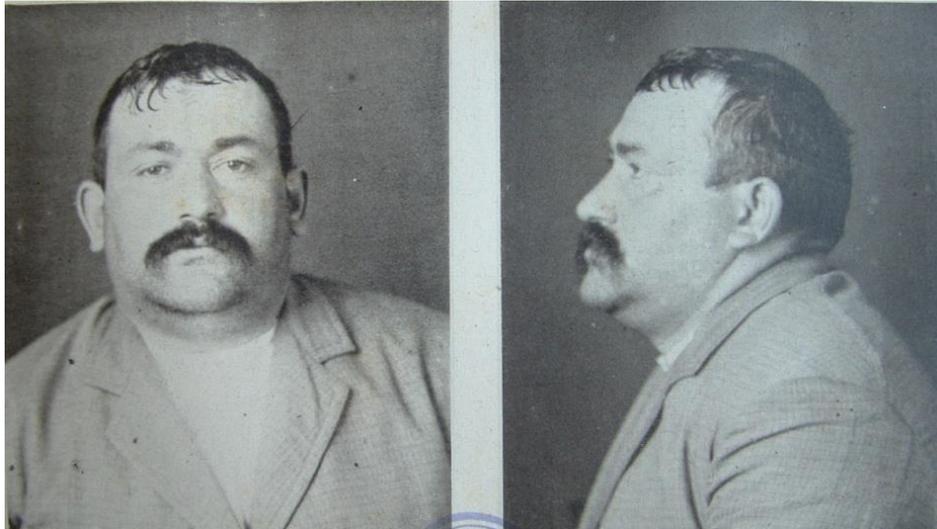
54), o, sin ir más lejos, el hecho de que el destino original elegido por los pioneros en 1889 haya sido en realidad la Palestina otomana, y no las pampas argentinas.

Pero una vez desbrozado este terreno, los olvidos y silencios más notables de la memoria oficial se pueden resumir en tres importantes aspectos de la vida judía en la Argentina que, si hubieran salido a la luz con total nitidez, habrían minado las anheladas ansias de legitimación social. Uno de ellos es el conflicto intraétnico entre colonos y funcionarios de la JCA que ya hemos descrito. Como podremos apreciar de inmediato, varias de las memorias y obras literarias en ídish que dejaron publicadas los colonos pueden ser considerados auténticos reservorios de una memoria subterránea del conflicto. Allí han sido denunciados el autoritarismo y la corrupción de los funcionarios de la JCA, aunque, curiosamente, la imagen del Barón de Hirsch parece haber quedado a salvo, quizás debido a su repentina muerte. Un ejemplo temprano es el de los colonos de Clara que bautizaron a su centro recreativo/literario Zijron Moshé (literalmente: en recuerdo de Moisés) en memoria de Mauricio (que se puede traducir al hebreo como Moshé) Hirsch, fallecido el año anterior (Levin, 1997: 40). Otro, más tardío, es el de los colonos de Moisés Ville que el 9 de mayo de 1946, al cumplirse el cincuentenario de su muerte, realizaron un homenaje público en la plaza del pueblo (y que los delegados cooperativistas reunidos ese año en Rivera refrendaron enviando tierra del cementerio local para que fuese incorporada a su tumba europea).⁴¹ El auditorio del edificio original de la AMIA, levantado en 1945 fue denominado Barón de Hirsch (Fainguersch, 1992:61). Recientemente, la legislatura porteña autorizó, mediante la Ley N° 184, el emplazamiento de un monumento en su honor en la Plazoleta Hirsch, ubicada en intersección de la Avenida Warnes con las calles Julián Álvarez y Padilla. Más adelante volveremos sobre los homenajes al “Moisés de las Américas”, “padre de los colonos”.

El segundo silencio importante que tendremos presente de aquí en más es la exclusión de la historia judeo-argentina de prostitutas y proxenetas provenientes de Rusia, del Imperio Austrohúngaro y de Rumania llegados simultáneamente con los agricultores, e incluso desde antes. De acuerdo con datos estatales de la época, que sólo incluían a los burdeles legales, las judías constituyeron el 36% del total de las prostitutas registradas entre 1889 y 1901, y el 48,6% en 1934 (Guy, 1991). El investigador Mir Yarfitz (2009) ha llegado a cálculos similares, estimando que el número de prostitutas judías entre 1889 y 1915 era cercano a las 4000, lo que equivalía a un 30% del total registrado por el gobierno. Varias de esas mujeres

⁴¹ Actas de La Mutua Agrícola del año 1946, páginas 35-40.

estaban bajo la órbita de redes de proxenetas y tratantes de blancas judíos, de las que las más trascendentes fueron La Varsovia y la Sociedad Israelita de Socorros Mutuos Ashkenazí, constituidas bajo la fachada de asociaciones de solidaridad étnica que más tarde se fusionaron adoptando el nombre de Swi Migdal (por el apellido de uno de sus líderes). La organización fue desbaratada en 1930, en un famoso operativo policial comandado por el comisario Julio Alsogaray, que colocó a varios de sus líderes en los principales diarios del país, con fotos, nombres y apellidos.



Noé Trauman, uno de los presidentes de la organización, en una fotografía tomada de los registros policiales de 1895 que contienen imágenes de 150 tratantes presuntamente judíos. Según una versión muy difundida pero poco documentada, el personaje del Rufián melancólico de *Los siete locos* (Roberto Arlt, 1929) habría estado inspirado en Trauman (Scarsi, 2007).

Aún no está del todo claro en qué medida estas organizaciones realmente traficaban mujeres o si, en cambio, regenteaban a trabajadoras sexuales voluntarias, pero es muy probable que ambas situaciones hayan coexistido (sobre los delicados aspectos ideológicos y valorativos implícitos en este asunto, ver Yarfitz, 2009).

La mayoría de sus actividades transcurrían en las ciudades, aunque en 1896 los tratantes abrieron dos prostíbulos en Carlos Casares (colonia Mauricio), contra los que la JCA luchó hasta que lograr que fuesen cerrados (Levin, 2005: 57). Varios proxenetas gozaban de un alto nivel económico, del que hacían ostentación pública vistiéndose lujosamente y concurriendo a los teatros y a la ópera. Además, construían poder dentro de la colectividad dando trabajo a sus correligionarios sastres, joyeros, fabricantes de muebles y comerciantes, y financiando a los elencos del teatro ídish. Sin embargo, nunca fueron aceptados oficialmente en el seno de las instituciones judías más importantes, por lo que se vieron obligados a crear sus propias sinagogas y

a conseguir un cementerio en Barracas al Sur (hoy Avellaneda). Para Victor Mirelman, los judíos trataron por todos los medios de ocultar la presencia en el país de tratantes y prostitutas por temor a una reacción antisemita (1984: 146). Según el experto en literatura ídich latinoamericana Alan Astro, el principal motivo era que su accionar podía desmentir el programa de regeneración moral agrícola: “la implicación de los judíos en la prostitución, sin duda entendida como la peor forma de comercio posible (aún cuando fuera vista como un mal necesario en un país de fuerte inmigración masculina), representaba una desmentida absoluta al programa regenerador interesado en establecer a los judíos en la agricultura, la más noble de las profesiones” (2010: 41, traducción propia).

El tercer asunto vedado en la memoria judía oficial fue la notable propagación del sionismo en el país, un aspecto que iba decididamente en contra de la ideología homogeneizadora y nacionalista del crisol. Como se recordará, el primer congreso sionista había tenido lugar en Basilea en 1897. Pues bien, tan pronto como el 5 de agosto del 1898, el corresponsal porteño del periódico inglés *Jewish Chronicle* indicaba que el sionismo estaba “echando profundas raíces por aquí”, y que Jovevei Tzion, la primera organización local, fundada en 1897, recibía permanentemente solicitudes de afiliación “desde cada barrio, debiendo mencionarse que muchas de ellas provienen de las colonias de la Jewish Colonization Association”.⁴² Hacia 1910, el periodista francés Jules Huret le preguntó al administrador de una colonia entrerriana: “¿Y no se les acusa de falta de sentimiento patriótico, de no adaptarse bastante pronto a su patria de adopción y de aferrarse al nacionalismo judío y a la religión hebraica?” (Huret, 1986: 372). Al año siguiente, el diputado socialista Alfredo Palacios llegó hasta Moisés Ville para conocer la colonia judía más famosa. Al ingresar a la escuela local, preguntó a los niños: “¿Sentís afecto por la Argentina?”⁴³

Según Avni, “en la empresa colonizadora agrícola de la Argentina participaron numerosos sionistas desde su inicio y la Organización Sionista en la Argentina encontró en las colonias agrícolas muchos de sus más destacados militantes” (1993: 13). Cuando los emisarios sionistas recorrían la campaña en busca de aportes monetarios para adquirir tierras en Palestina, se sorprendían de la generosidad de los colonos argentinos, que a veces hasta donaban más de lo que tenían. Por ejemplo, cuando Leib Yaffe hizo una recorrida en 1923, los más prósperos entregaban

⁴² “El sionismo en Buenos Aires”, *Jewish Chronicle* 9/9/1898, en *Índice* n° 3, julio de 1990, páginas 190-192.

⁴³ “Alfredo L. Palacios en nuestros pagos”, folleto publicado por la Fundación Moisés Ville. El artículo de Palacios fue publicado por *La Nación* en 1911 (sin fecha exacta).

cosechas y ganado en pie, y los más pobres daban sus alianzas matrimoniales.⁴⁴ La popularidad del ideal sionista en las colonias llevó a la historiadora Silvia Schenkolewski-Kroll a analizar los ribetes de la personalidad de Isaac Kaplan –un importante pionero del cooperativismo agrario argentino surgido de la colonia Clara– para dilucidar “si existe una dicotomía entre su entera dedicación a la colonización judía en Argentina y su total entrega a la causa sionista –y muy especialmente al Keren Kayemet Leisrael (KKL) [Fondo Agrario de la Organización Sionista]– o si ambas son fruto de una misma concepción de mundo” (Schenkolewski-Kroll, 1997: 257).⁴⁵

Todos estos aspectos *inconvenientes* fueron acumulándose en distintas versiones no oficiales de la memoria que, como veremos, recién lograrían emerger públicamente con total nitidez a partir de la década de 1980. En cambio, lo que resulta curioso y hasta casi inexplicable, es que un aspecto tan notable de la colonización como el asilo brindado a los judíos alemanes que huían del nazismo se haya virtualmente evaporado del relato oficial. Entre 1936 y 1940, la compañía ubicó a más de tres mil refugiados en sus colonias argentinas, salvándolos casi con total certeza de las cámaras de gas. En 1986, al cumplirse el cincuentenario de la fundación de la colonia entrerriana Avigdor, el colono Pablo May escribió en un periódico judeo-alemán que:

“Para nosotros, habitantes actuales y pasados, Avigdor es el símbolo de nuestra salvación, el lugar donde pudimos empezar una nueva vida después de un difícil período de miseria y de persecución, donde fuimos acogidos de un modo bueno y amistoso en un mundo de odio y de discriminación, para edificar en paz y libertad una nueva existencia, con los mismos derechos que los otros habitantes del país. Por todo eso siempre expresaremos nuestra gratitud” (en Saint Suveur-Henn, 2011: 62)⁴⁶

Una hipótesis al respecto es que estas familias, que no llegaban imbuidas del ideal agrario, apenas pudieron, se marcharon a las ciudades, con lo cual habrían resultado disonantes para las representaciones oficiales. Sin embargo, se trata de un tema que requiere sumergirse en otros aspectos atinentes al tratamiento de la memoria del Holocausto en el país. Las causas de la salida temprana de Avigdor y otras colonias han sido expuestas por Anne Saint Suveur-Henn (2011), y se relacionan con las duras condiciones del asentamiento en zonas rurales muy precarias, sin luz eléctrica ni agua

⁴⁴ En 1926, contra los 2.400\$ recaudados por la SOPROTIMIS (la sociedad protectora de inmigrantes israelitas, fundada para fomentar la inmigración judía a la Argentina), el Keren Hayesod (la entidad sionista que recolectaba dinero para instalar judíos en Palestina) recaudó en el país 143.400\$ (Avni, 2005).

⁴⁵ Desde 1928, Kaplan fue gerente de la Fraternidad Agraria, organización techo de las cooperativas judías.

⁴⁶ Las condiciones de colonización de los alemanes (contratos, tamaño de los lotes, selección de candidatos, formas de pago, inclusión de viajeros previos) eran ligeramente diferentes a las habituales.

corriente, con la falta de perspectivas de buena educación para los hijos y con el cobro de las reparaciones históricas que pagaban Alemania y Austria, que desde 1950 les permitieron recobrar algo de la autonomía económica perdida.

En los cinco capítulos que siguen intentaremos responder éstas y otras preguntas asomándonos a los distintos lugares de memoria de la colonización judía argentina. Para ello, comenzaremos revisando de inmediato la literatura de dos autores clave, Alberto Gerchunoff y Marcos Alpersohn, dos agricultores que parecen haber abierto los primeros surcos... de la memoria judeo-argentina.

Capítulo dos

¿Gauchos judíos o colonos en pie de guerra?

Incluimos aquí muestras de una literatura que ya tiene casi medio siglo. Hay textos que describen una vida que ya no existe (...) La colonia se volvió más laica y la ciudad más tradicional. La vida cambió y lo desaparecido quedó en la literatura. ¡El deber de la literatura es precisamente eternizar la vida!

Antología de la literatura ídich en la Argentina, Di Presse, 1944⁴⁷

Ese libro de Gerchunoff... tiene un título que no corresponde al texto. Porque, cuando uno lee el libro, se da cuenta de que esos inmigrantes judíos no eran gauchos sino chacareros. Y eso se ve en los mismos capítulos, que se titulan "El surco", "La trilla", etcétera. Eso no tiene nada que ver con un gaucho, que fue un hombre ecuestre, y no un agricultor.

Jorge Luis Borges⁴⁸

Entre los autores que recuperaron la experiencia de la colonización desde la narrativa existen dos tendencias bien marcadas. Unos concibieron sus textos como artificios que les permitían instalar en el imaginario social ciertas representaciones idealizadas y apologéticas acerca de la integración judeo-argentina. Los otros, en cambio, escribieron con espíritu crítico, como si hubieran buscado plantar una denuncia. Sintomáticamente, los primeros prefirieron el idioma español y la ficción, y, los segundos, el ídich y la crónica. Como manifestaron distintos críticos literarios e historiadores, las imágenes bucólicas construidas en *Los gauchos judíos* por el máximo exponente del primer grupo, Alberto Gerchunoff, apuntaban más bien a un objetivo político: incorporar a los inmigrantes judíos al relato del crisol de razas. Menos renombrados, los del segundo grupo se ocuparon de reflejar los sinsabores del conflicto con la JCA, los dilemas de la aculturación y la disyuntiva respecto de emigrar

⁴⁷ En Weinstein y Toker, 2004: 14.

⁴⁸ En Sorrentino, 1996; citado también por Degiovanni, 2000 y por Astro, 2010.

a las ciudades. Como ha señalado Alan Astro (2003), la singularidad temática de la literatura idishista latinoamericana radica en la recurrencia de relatos acerca de la lucha contra la presencia e influencia de proxenetas y prostitutas judías, la crítica de la experiencia de las colonias agrarias, las relaciones entre judíos y miembros de grupos no europeos, la ambivalencia de residir en territorio antes dominado por la inquisición, el comercio judío de artículos religiosos católicos y el rápido aburguesamiento de los inmigrantes judíos. El autor idishista más destacado de la Argentina, el colono Marcos Alpersohn, dedicó los tres volúmenes de sus memorias publicadas en la década del veinte a denunciar a la empresa colonizadora, antes que a “pintar su aldea”, como parecería sugerir el primero de nuestros dos epígrafes.

Aunque resultaron menos visibles, los autores críticos encontraron sus propios canales de circulación en espacios que habilitaban un tratamiento de los tabúes restringido al ámbito del grupo étnico, como el teatro judío, la prensa comunitaria y algunos agentes editoriales que publicaron las crónicas y memorias autobiográficas de los colonos pioneros. Esos puntos de vista alternativos recién fueron difundidos en la sociedad argentina a partir de la década de 1980: en 1984 se tradujo y publicó en castellano la obra teatral *Ibergus* (Regeneración), de Libl Malaj, dedicada al tema de los tratantes de blancas judíos; en 1987 ocurrió lo mismo con *Koshmar* (Pesadilla), la crónica del periodista Pinie Wald acerca del pogrom de la Semana Trágica, del que citamos un fragmento en la Introducción; y las memorias de Marcos Alpersohn recién serían traducidas a partir de los años noventa. Como señaló Paula Miguel: “otras obras que recopilan facetas más problemáticas de la experiencia de la inmigración judía en la Argentina, no tuvieron tal difusión temprana [la comparación es con *Los gauchos judíos*]. A veces publicadas parcialmente en revistas de la colectividad, sólo en los últimos años fueron traducidas y editadas completas y en castellano y aún hoy guardan una posición marginal en relación con la construcción del relato “oficial” o “legítimo” inmigratorio. Estos relatos contemporáneos de la obra de Gerchunoff aparecen recientemente para contestar de alguna manera ese idílico relato, para sumar otras voces a la construcción del discurso sobre la inmigración judía en Argentina” (2008: 228-229).

En este capítulo analizaremos insumos provenientes de la narrativa judeo-argentina, entendiendo que algunos de sus textos constituyen un lugar de memoria clave para observar cómo los usos selectivos del pasado aportaron argumentos a la construcción y negociación de la identidad. Para ello, trabajaremos sobre un corpus compuesto por cuentos, memorias, novelas, dramas, ensayos y crónicas. La gran cantidad de materiales existente determinó que priorizáramos la obras premiadas, traducidas a

otras lenguas, publicadas en formato de libro, o que recibieran mayor atención por parte de historiadores, críticos literarios u otros académicos. Fueron de ayuda para realizar nuestra selección los trabajos de, entre otros, Botoschansky ([1944], en Feierstein, 1987), Senkman (1983), Feierstein (1987, 1990), Sosnowski (2000), Weinstein y Toker (2004 y 2006) y Astro (2006, 2011). Hemos incluido un listado con las obras consultadas al final del capítulo. Por otra parte, respecto de los usos de la narrativa como fuente para investigar los procesos migratorios en la Argentina aluvial, nos hemos apoyado en Bjerg y Da Orden (2006).

Nuestra hipótesis inicial sugiere que, al registrar fragmentos del pasado colono, aquéllos primeros emprendedores de memoria se propusieron cumplir con dos objetivos centrales: activar la construcción de un mito de origen rural que legitimara la presencia judía en el país y, al mismo tiempo, no olvidar las penurias transitadas. En tanto ambas inquietudes se traducen en matrices de usos del pasado nítidamente diferenciables, aquí analizaremos sus textos a la luz de dos categorías coexistentes, a las que denominaremos “memoria oficial” y “memoria subterránea”.

Las relaciones entre narrativa y memoria colectiva han sido problematizadas por distintos autores. Por ejemplo, para Jan Assmann (2008), un texto es un acto de habla que ha sido conservado utilizando distintas tecnologías que permiten fijar su sentido en el largo plazo, posibilitando, de ese modo, reanudar la comunicación entre generaciones distantes en el tiempo. Esto resulta de gran relevancia para los estudios sobre las memorias, por cuanto la materia prima básica que da forma a la memoria cultural se compone de textos culturales. Los mismos pueden definirse como artefactos que “pretenden una vinculación de toda la sociedad, determinan su identidad y su coherencia; estructuran el horizonte de sentido sobre el cual la sociedad se comprende a sí misma y la conciencia de unidad, pertenencia e idiosincrasia, a través de cuya transmisión el grupo se reproduce a lo largo de las generaciones y vuelve a reconocerse a sí mismo” (2008: 141). Existen dos categorías de textos culturales, los “normativos”, que codifican las normas de conducta y los valores centrales, y los “formativos”, que transmiten la identidad del grupo. Entre los textos formativos, Assmann incluye “todo lo que va desde los mitos tribales y las leyendas primitivas hasta Homero, Virgilio, Dante, Shakespeare, Milton y Goethe” (2008: 140). En la misma línea, Yael Zerubavel (1995) ha señalado que la literatura desempeñó un papel importante a la hora de construir los mitos y tradiciones inventadas que dieron sustento a la creación de las comunidades imaginadas en el marco del estado-nación moderno.

En sintonía con estas ideas, Astrid Erll y Ann Rigney (2006) han detectado que, en la formación de la memoria cultural, la literatura cumple al menos tres roles arquetípicos: puede ser entendida como un medio para fijar los recuerdos por escrito (es el caso de los géneros narrativos que registran el pasado, como la novela histórica, la autobiografía, etc.), como un objeto a recordar en sí mismo (aquéllos textos canónicos de la cultura que son reimpresos y resemantizados en contextos posteriores al de su producción original), o como medio que permite observar *in situ* la producción de la memoria cultural (aquéllos en los que el autor explicita y discute sus recuerdos de modo analítico, en diálogo con otras disciplinas involucradas en el tema de la memoria, como el psicoanálisis o la historia; los ejemplos típicos serían *En busca del tiempo perdido*, de Marcel Proust, y *Funes el memorioso*, de J. L. Borges).

A la vista de estos desarrollos, nosotros consideramos que *Los gauchos judíos* es un texto formativo, cuyo análisis hermenéutico permite entrever el diseño temprano de la memoria oficial del colectivo judío de la Argentina. En consecuencia, comenzaremos nuestro recorrido por los vínculos entre narrativa y memoria analizando la obra de Gerchunoff, para más tarde detenernos en los trabajos de algunos de sus más importantes continuadores. Hecho esto, nos dedicamos a revisar las ideas de los emprendedores de la memoria subterránea –cuyos trabajos podrían ubicarse en la primera categoría propuesta por Erll y Rigney (registros escritos del pasado)– entre quienes sobresale la figura de Marcos Alpersohn.

El primer emprendedor

Dentro del panorama literario argentino de comienzos del siglo XX, *Los gauchos judíos* es una auténtica anomalía cronológica. Mientras los incipientes autores judíos contemporáneos de Gerchunoff publicaban en efímeros periódicos idishistas, éste dio a conocer los episodios de su libro –escritos originalmente en castellano– en las páginas de *La Nación*, que entre 1908 y 1910 los compartió con sus lectores en sucesivas entregas. Su inmediata versión en formato libro no sólo fue prologada por un escritor de renombre (el entrerriano Martiniano Leguizamón), sino que también recibió los avales de Rubén Darío y de Leopoldo Lugones, quienes ubicaron a Gerchunoff entre las jóvenes promesas literarias del Centenario (Senkman, 1983).⁴⁹ A partir del mismo año de su publicación, algunos capítulos de la obra fueron incorporados como material de lectura en el currículo escolar oficial; todo un logro para

⁴⁹ Darío y Lugones elogiaron a los colonos judíos en *Canto a la Argentina* y en la *Oda a los ganados y las mieses*, que formaron parte de la edición conmemorativa de *La Nación* para el Centenario.

un inmigrante judío cuya lengua materna era el ídish.⁵⁰ La veloz consagración de Gerchunoff llevó a que fuera designado por el gobierno como delegado oficial de la Argentina (se había naturalizado a los dieciséis años) en la exposición internacional de la Industria del Libro y de las Artes Gráficas, que se realizó en Leipzig entre mayo y octubre de 1914 (Szurmuk, 2012).

En virtud de estos méritos, de su calidad literaria y del interés despertado por la ingeniería política legible en el texto, *Los gauchos judíos* conforma el objeto de estudio judaico latinoamericano que más atención ha recibido dentro del mundo académico: diversos críticos lo consideran una obra fundacional (Sosnowski, 2000: 263); el *National Yiddish Book Center* de los Estados Unidos le asigna el puesto N° 35 dentro de la lista de las mejores 100 obras de la literatura judía moderna; y la *Enciclopedia Judaica* indica que se trata de "la primera obra latinoamericana que da cuenta de la emigración al Nuevo Mundo, así como la primera de valor literario escrita en español por un judío en los tiempos modernos" (Tomo 7: 434-435). Pasados sesenta y cinco años de su aparición, la exitosa versión cinematográfica dirigida por Juan José Jusid en 1975 recuperó y potenció el trabajo de memoria de Gerchunoff, reintroduciendo a los colonos en el imaginario social de nuevas generaciones de argentinos.

Alberto Gerchunoff nació en enero de 1884 en la aldea rusa de Proskuroff y murió en Buenos Aires en 1950. Según narra en su autobiografía, escrita en París cuando solo tenía treinta años, provenía de una familia acomodada, conformada por "gente rica, fundadores de aldeas (...) que aseguraron a sus descendientes contra las arbitrariedades normales del imperio con el fuerte pago del Derecho de Perpetuación" (1973: 10).⁵¹ Sin embargo, la presunta buena posición no alcanzó para evitar que la estrechez y la opresión antisemita llevaran a los Gerchunoff a emigrar a la Argentina y a radicarse en Moisés Ville, donde se establecieron a comienzos de la década de 1890. Pero los viajes recién comenzaban: transcurridos dos años, a raíz de la muerte de su padre, Gershon, brutalmente asesinado por un gaucho alcoholizado, la familia volvió a mudarse, instalándose en un pueblo entrerriano perteneciente a otra de las colonias de la JCA.⁵² Fue allí donde Alberto, según su propio testimonio, aprendió a realizar las tareas del campo y a relacionarse con el entorno cristiano; donde un

⁵⁰ Concretamente, en un libro de lectura para 5to y 6to grado de primaria de Carlos Octavio Bunge. Comunicación personal con la Dra. Mónica Szurmuk, autora de una biografía de Gerchunoff (en prensa).

⁵¹ En realidad, dos de los datos básicos sobre su identidad personal se desconocen. Uno es la fecha exacta de su nacimiento, que podría haber ocurrido en 1883 ("Autobiografía de Alberto Gerchunoff", en Gerchunoff, 1973). El otro es su nombre original, que sin duda no era Alberto (Sneh, 2007).

⁵² La mayoría de los datos sobre su infancia y juventud provienen de una autobiografía que escribió Gerchunoff a los treinta años de edad, durante su estadía en París, por lo que, más allá de algunas imprecisiones, los mismos deben ser entendidos como parte de un testimonio doblemente subjetivo, en tanto vehiculiza una autorrepresentación del autor.

antiguo soldado de Urquiza “me perfeccionó en el arte de cabalgar y me inició en el empleo del lazo y de las boleadoras” (1973: 25). Pero el aquerenciamiento sería interrumpido por un nuevo traslado, esta vez definitivo y decidido por su madre, que nunca logró adaptarse a su condición de campesina viuda. Instalado en Buenos Aires a los doce años de edad, Gerchunoff abandonó la escuela para colaborar con la economía doméstica: fue ayudante de panadero y de mecánico, también obrero textil y buhonero. No obstante, su afición a las novelas de Víctor Hugo, al *Don Quijote* y a *Las mil y una noches* pronto lo impulsó a rendir el ingreso al colegio nacional para dedicarse a las letras. La historia que sigue es mejor conocida: su trayectoria en el mundo del periodismo comenzó en *El Censor*, de Rosario, y continuó en *El País*, de Buenos Aires, hasta llegar de la mano de padrino literario Roberto Payró a *La Nación* y a *Caras y Caretas*.

Los gauchos judíos, al que de ahora en más nos referiremos en forma abreviada como LGJ, apareció en el contexto de la “querella por la identidad” que tuvo lugar en el incipiente campo intelectual argentino de la época del Centenario (Terán, 2008: Lección 6). Dicha querella era el corolario de una serie de políticas públicas diseñadas desde fines de la década de 1880 con miras a construir la “comunidad imaginada” (Anderson, 1993) y a lograr que los inmigrantes se identificaran con el país y se naturalizaran argentinos (Bertoni, 2001). Más allá de ciertos temores relacionados con una potencial pérdida de soberanía territorial a manos del expansionismo colonialista italiano, lo que realmente preocupaba a la elite era sostener la gobernabilidad en el marco de una sociedad de masas a la que juzgaba demasiado heterogénea en lo cultural y peligrosamente imprevisible en lo ideológico.

Es bien sabido que, en ese clima, mientras Gerchunoff escribía LGJ, en el seno del Consejo Nacional de Educación tuvo lugar una polémica respecto de la educación impartida en las escuelas de extranjeros en la que se puso en primer plano la inconveniencia de los contenidos “israelitas” transmitidos por los maestros de la JCA. (Avni, 2005; Bargman, 2006).⁵³ Era un clima ambiguo, que mostraba señales de aceptación hacia los inmigrantes, como la invitación oficial que extendió el gobierno a los colonos judíos para que exhibieran sus cultivos en la exposición agrícola del Centenario (Gabis y Merener, 1954: 184), junto con otras de rechazo, como la implementación de la Ley de Defensa Social (una extensión de las prerrogativas de la Ley de Residencia, que desde 1902 habilitaba al Estado a deportar a extranjeros sin

⁵³ Ver al respecto “Las escuelas extranjeras en Entre Ríos”, en *Memorias del Consejo Nacional de Educación* del año 1908, páginas 321-366. La polémica fue amplificada por Ricardo Rojas en las páginas de *La restauración nacionalista* (1909).

que mediara la intervención del poder judicial). Además, mientras *La Nación* publicaba el primer libro que narraba la integración judeo-argentina, el anarquista judío Simón Radowitzky asesinaba al Jefe de Policía Ramón Lorenzo Falcón, responsable de la masacre obrera ocurrida en mayo de 1909 –conocida como la Semana Roja–, desatando en el país una de las primeras reacciones antisemitas de la historia local.

Más tarde, ese contexto sería considerado un factor determinante por varios de los analistas que se interesaron en el mundo gerchunoffiano. Ya en el número de homenaje que dedicó la revista *Davar* en 1951 a Gerchunoff al cumplirse un año de su muerte, el periodista Lázaro Liacho sugería que LGJ no había sido “la utopía de un visionario, sino *la empresa necesaria* que construía un tesorero hijo del Nuevo Mundo” (itálica mía).⁵⁴ Pasada una década, el escritor Bernardo Verbitsky opinaba que la obra era una “verdadera carta de ciudadanía” de los judíos argentinos, frase que luego devino cita obligada en decenas de estudios.⁵⁵ Y, en los años ochenta, Leonardo Senkman se sorprendía de que el texto hubiera sido aclamado y apropiado “por una generación de intelectuales que, no obstante, veían en el inmigrante un elemento disolvente” (1983: 19).⁵⁶

LGJ se tradujo a al hebreo recién en 1997, aunque ya había circulado en Israel desde comienzos de los años cincuenta en sus versiones en ídich e inglés (Senkman, 1999)⁵⁷ ¿Habría que buscar los motivos de esta demora en su legitimación de la vida en la diáspora, en esa celebración de “la utopía agraria de los colonos judíos en los campos argentinos” (Senkman, 1999)? Pasajes como el siguiente, tomado del capítulo “Génesis”, parecen avalar la hipótesis: “cuando el rabí Zadock-Kahan me anunció la emigración a la Argentina, olvidé en mi regocijo la vuelta a Jerusalén, y vino en mi memoria el pasaje de Jehuda Halevi: Sión está allí donde reina la alegría y la paz”.

En contraste con este acuerdo tácito y generalizado acerca de las intenciones integracionistas y legitimadoras de Gerchunoff, existe una polémica académica respecto de si LGJ calcaba prolijamente el discurso oficial del crisol de razas o si, en cambio, intentaba imprimirle un giro plural, plantando un temprano retoño de la todavía lejana Argentina multiculturalista. La encargada de abrir el debate académico fue Edna

⁵⁴ La cita corresponde a *Davar* nº 31, 32, 33, abril de 1951.

⁵⁵ Se trata de una breve nota en la que Verbitsky agradece el Premio Alberto Gerchunoff, otorgado en 1962/1963 por el Instituto Judío de Cultura e Información por su primera novela, *Es difícil empezar a vivir*, aparecida en 1941. Aparece en *Comentario* Nº 44, 1966, página 86.

⁵⁶ Unos años después, Daniel Bargman señalaría que “la literatura apologética de Gerchunoff (...) aspiraba a una legitimación de la presencia [judía] en la Argentina apelando a la construcción del prototipo del gaucho judío” (2006: 24), y, Perla Sneh, que el libro oficiaba de vía de acceso de la comunidad judía a una sociedad no siempre hospitalaria (2007).

⁵⁷ La versión en ídich, publicada como *Idn Gauchn* por la Editorial IKUF de Buenos Aires, había aparecido en 1952.

Aizenberg, quien detectó tres momentos diferentes para la recepción de la obra por parte del campo intelectual: la de la construcción del mito del “gaucho judío”, durante el centenario argentino; la de su deconstrucción o “parricidio”, cuando entre los años setenta y los ochenta se criticó el modelo homogeneizante del crisol y se asesinó simbólicamente al padre de la literatura judía latinoamericana; y la de su recuperación, ocurrida en los años noventa, cuando “el personaje gerchunoffiano es rememorado con ternura, sin la ironía y el rechazo de la etapa anterior, y valorado como fragmento primordial de un pasado utilizable, como eje de una reafirmación de etnicidad y argentinidad” (Aizenberg, 2000: 308). Detengámonos un momento en la polémica, comenzando por los presuntos parricidas.

En *Literatura argentina y realidad política*, aparecido en 1964, David Viñas sitúa a LGJ en el contexto optimista e integrador del Centenario, cuando el proyecto de construcción de la nación liberal, diseñado entre 1852 y 1880, era un éxito que estaba a la vista de todos. En ese marco, Gerchunoff adscribía “al grupo de escritores que ha asumido la categoría de inteligencia oficial de la alta burguesía liberal gobernante” y celebraba el crisol por motivos egoístas: garantizarse la supervivencia en *La Nación* y lograr la tolerancia de la oligarquía, justo en el mismo momento en que “las bandas blancas balean judíos y obreros en Plaza Lavalle” (Viñas, 1982: 309).⁵⁸ Se trata de un reclamo similar al introducido por Martiniano Leguizamón en el prólogo mismo de LGJ, desde cuyas páginas instaba a su joven amigo Gerchunoff a no renunciar a los sueños libertarios inconclusos de los inmigrantes y a captar la cruel intensidad de una realidad social en la que ya se insinuaban la xenofobia, la represión obrera y el rechazo a las izquierdas. Dos décadas más tarde de la aparición de libro de Viñas, Leonardo Senkman señalaba que era lógico que en LGJ no hubiera registro del “esfuerzo de adaptación y transculturación con el nuevo entorno” (1983: 62), ya que el texto buscaba legitimar a los judíos volviéndolos más argentinos. Viñas y Senkman resumieron los mecanismos legitimadores empleados por Gerchunoff en cuatro estrategias centrales:

(1) Sus personajes se muestran proclives a asimilarse a la nueva patria, sea adoptando las costumbres criollas, sea dejando de lado mandatos religiosos como el tabú de la exogamia, la observancia del sábado y el retorno imaginario a la tierra de Israel.

⁵⁸ Fernando Degiovanni (2000) señala que también Germán García (1957), Gladys Onega (1965), Saúl Sosnowski (1978), Edna Aizenberg (1987) y Naomi Lindstrom (1989) han coincidido en afirmar que el proyecto creador de Gerchunoff estuvo vinculado a la afirmación de una Argentina liberal, en la cual su producción intelectual como judío-argentino pudiera desarrollarse sin “mayores incomodidades”.

(2) El *deus ex machina* que consuma la argentinización de los judíos es el paisaje entrerriano, cuya naturaleza exuberante, presentada a veces como una selva hirsuta, otras como una nueva Tierra Prometida, es una potencia constante que enmarca las historias de los distintos capítulos. Este recurso inscribía a LGJ en la corriente telúrico/indigenista inventada por los escritores regionalistas de la época.

(3) Los inmigrantes judíos, en especial las mujeres, son descritos como estampas bíblicas que reproducen la fisonomía de los hebreos “sagrados” del Antiguo Testamento, sin duda mucho más razonablemente sencillos de legitimar en una sociedad católica que los exóticos inmigrantes rusos reales.

(4) El pasado sefardí es presentado como un puente entre judaísmo e hispanismo. Aunque los colonos eran ashkenazíes, nada mejor que evocar la tradición judeo española previa a la expulsión de fines del siglo XV para seducir a una elite local interesada en recuperar la tradición hispánica (elite que, además, ya en ese entonces había reconocido tímidamente el origen marrano de algunas de sus familias patricias).

Pasemos ahora a las objeciones presentadas más tarde por Edna Aizemberg (2000), Perla Sneh (2007 y 2010) y James Hussar (2008 y 2011), quienes detectaron en LGJ varios indicios de reafirmación de la etnicidad judía, así como evidentes alertas respecto de los probables “daños colaterales” que ocasionaría la integración en una sociedad católica. En efecto, para Aizemberg, el gaucho judío confeccionado por Gerchunoff “es quizás el indicador metafórico más importante y más productivo de las peripecias de la etnicidad y el pluralismo en la Argentina”, mientras que Hussar ve en el texto una “oda al multiculturalismo en pleno periodo de homogeneización”. Una de las evidencias presentadas ha sido el hecho de que la edición original de 1910 contenía muchos más marcadores étnicos que la que llegó hasta nuestros días, reciclada por Gerchunoff en 1936 (y sobre la que, supuestamente, habrían emitido veredicto los “parricidas”). Concretamente, traía más expresiones idiomáticas, palabras en ídish y en hebreo, referencias a textos religiosos, traducciones de canciones y de la literatura popular ashkenazí, así como una mayor abundancia de nombres propios en sus formas hebreas originales, como “Dvora” (1910) en lugar de “Déborah” (1936); además, los temas judaicos eran ilustrados en notas al pie (Aizemberg, 2000 y 2000b).⁵⁹ Por su parte, Sneh (2007) observó varios indicadores del

⁵⁹ En realidad, este enfoque retoma el hilo de algunas de las lecturas de los contemporáneos de Gerchunoff, quienes ya en la década del cincuenta opinaban que la obra propiciaba “el entendimiento entre núcleos de pueblos disímiles, mediante la libre voluntad de adaptación, sin renunciamentos que vulneren el alma de uno o del otro” (Eichelbaum, [1952] 2000: 250) y que Gerchunoff había anticipado “desencuentros y complicaciones que, en primera instancia, los judíos de las colonias creían haber terminado para siempre” (Liacho [1951], 2000: 276).

conflicto en ciernes, por ejemplo, respecto del peligro de la exogamia, que en algunos pasajes de la obra era asumida como una costosa moneda de cambio por la libertad que se gozaría en el nuevo hogar.

En aquella “retracción étnica” de la versión de 1936 puede leerse el creciente escepticismo de Gerchunoff en las posibilidades de integración de los judíos en la sociedad argentina de los años treinta, un cambio de postura que, como es sabido, lo llevó a militar en las filas del sionismo, y cuyos entretelones pueden leerse en las decenas de conferencias y artículos de prensa que dejó publicados.⁶⁰

Quizá la polémica académica sobre si LGJ avalaba el crisol o defendía el pluralismo obedezca a lecturas hechas desde matrices teóricas (o incluso ideológicas) antagónicas, pero creemos adecuado señalar aquí que las dos posturas se apoyan rigurosamente en distintos episodios del libro. En efecto, en tanto éstos consisten en relatos independientes, resultan fácilmente divisibles en dos listados, uno que se ajusta al criterio acrisolador y otro que reivindica el derecho al pluralismo. Todo depende de en cuál de las dos listas se ponga el énfasis. Así, “Génesis”, “El surco”, “Leche fresca”, “Llegada de inmigrantes”, “La trilla”, “El poeta” o “El himno” son sin duda celebratorios de la integración a la nueva patria y sostienen el argumento de Viñas (1982) acerca de que la contraposición entre la opresiva Rusia zarista y una Entre Ríos idílica es trabajada mediante el recurso a un tempo narrativo cansino y a la construcción de una naturaleza ordenada, pacífica, previsible y ritual, que adquiere “algo de templo”. Al mismo tiempo, la tesis de Aizemberg y compañía se apoya en capítulos cargados de violencia, crueldad, incertidumbre y misterio, como “La siesta”, “El episodio de Miryam” y “Las bodas de Camacho”, los tres referidos a mujeres fugitivas que huyen con sus amantes; o en “La huerta perdida”, que muestra la

⁶⁰ En su primer artículo para *La Nación* acerca de la cuestión judía, Gerchunoff promovía la emigración hacia los países de la diáspora: “los israelitas no necesitan volver a Sión”, sino que deben, en cambio, “olvidar su sueño secular y venir a América”, ya que “el templo de Jerusalén no podrá reconstruirse con materiales modernos” (“Los judíos”, *La Nación* 2/5/1906, recopilado en Gerchunoff *El pino y la palmera*, SHA, 1952: 13-14). En cambio, en “El problema judío en la segunda posguerra”, conferencia dictada en 1945, cifró el problema del antisemitismo en la educación, aludiendo al caso de una maestra que había dicho en un aula en la que había alumnos judíos que “los judíos no tienen Dios; han muerto a Nuestro Señor Jesucristo y son odiosos porque son malos”. Ver también su artículo “La nacionalidad judía”, publicado en *Vida Nuestra* año II, nº 4, en junio de 1918.

Respecto de su actividad sionista, Gerchunoff fue el principal publicista de la Agencia Judía para Palestina dentro de la arena política latinoamericana. Entre 1946 y 1949 fue redactor jefe de *Jalda*, su boletín informativo. En 1947 fue enviado a entrevistarse con los presidentes de la región buscando apoyo para la resolución 181 de las Naciones Unidas, que finalmente determinó la partición de Palestina y dio vida al Estado de Israel. Además, Gerchunoff publicó artículos denunciando la indiferencia latinoamericana ante el Holocausto en el periódico liberal *Argentina Libre*, órgano que instaba al gobierno a abandonar la posición de neutralidad. Los pormenores sobre su creciente pesimismo en las virtudes del crisol y sobre su actividad sionista pueden leerse en Senkman, 1980 “Gerchunoff y la crisis del liberalismo argentino”, Coloquio año 2 nº 4-5. También en Senkman, 1998-1999 páginas 296-297, en Eichelbaum 1951 (compilado en Feierstein 2000: 249) y en las notas periodísticas de Gerchunoff recopiladas dos años luego de su muerte en *El pino y la palmera* (SHA, 1952).

devastación producida por las invasiones de langostas; también en “El boyero”, un relato sobre el trágico final del gaucho filicida Remigio Calamaco; en “La muerte del Rabí Abraham” y “La lechuza”, que repasan los asesinatos de colonos judíos a manos de gauchos; en “Historia de un caballo robado”, el capítulo más extensamente comentado por la crítica, donde Gerchunoff denuncia las inequidades causadas por el antisemitismo de la policía; en “Las brujas”, con sus impactantes historias cargadas de terror sobrenatural e intertextualidad; y en “La revolución”, que desnuda algunos de los conflictos intraétnicos.

Los autores que acabamos de revisar analizaron LGJ desde la óptica de los estudios sobre las identidades sociales. Nosotros queremos resaltar el hecho de que, al apelar a los orígenes de la colonización en Entre Ríos, remontando su relato incluso hasta la salida de los judíos de la Rusia zarista, Gerchunoff construyó un lugar de memoria. A partir de la aparición de este texto fundacional y formativo (según la conceptualización de Assmann que ya mencionamos), las colonias serían incluidas en el discurso oficial como el *locus* de la integración judeo-argentina. En esa construcción es posible observar que una capa de la memoria profunda remite a un sustrato común a la argentinidad y al judaísmo: la Biblia. Se trata de un recurso que Gerchunoff utiliza reiteradamente a lo largo del texto. Ye en el primer capítulo, “Génesis”, uno de sus personajes recomienda: “No olvide usted, mi querido rabí, lo que se dice en Zeronim, el primer libro del Talmud, al hablar de la vida del campo: Es la única saludable y digna de la gracia de Dios”.

Otras de las representaciones ponen de manifiesto la habilidad de Gerchunoff para crear un mito de origen judeo-argentino completamente distorsivo. Como observó Borges en el fragmento que incluimos a modo de epígrafe, el gaucho judío era a todas luces un artificio, o, usando un concepto sociológico proveniente del campo de los estudios sobre el nacionalismo, una “tradición inventada” (Hobsbawm, 1998: capítulos 1-3; Sollors, 1989). De hecho, Gerchunoff se burlaba de la figura del gaucho, como señaló Degiovanni (2000), y tal como se aprecia en el capítulo “El boyero”, en el que Remigio Calamaco, “paladín de huestes bravías (...) concluía su existencia, repleta de hechos gloriosos, *en las monótonas tareas de la colonia*” (itálica mía), donde había sido conchabado como peón rural por los inmigrantes.⁶¹ Y también en el siguiente diálogo de “La visita”, en el que, como para romper el hielo en la primera visita a su casa, rabí Abraham le dice a Don Estanislao Benítez:

⁶¹ El argumento del gaucho domesticado apareció por primera vez en el país en la obra *Calandria* (1896), de Martiniano Leguizamón, como ya sabemos, su compaisano, prologuista y padrino literario (Degiovanni, 2000).

“-Don Estanislao, su nobleza se refleja en la hermosura de sus hijas, porque los espíritus dignos, dice un maestro, de venerada memoria, sólo engendran belleza.

Don Estanislao contestó, sin penetrar muy bien el concepto:

-Ansina es no más.”

La contraposición entre judíos sofisticados y gauchos poco esclarecidos se ratifica en el capítulo “Divorcio”, que muestra cómo los colonos resuelven la separación de una pareja haciendo gala de sus virtudes cívicas, del respeto a la ley y de la fina consideración de argumentos racionales. En julio de 1910, *Caras y Caretas* publicó una viñeta paródica de LGJ en tono benevolente, que mostraba el dibujo de un gaucho joven, bastante dudoso, ni siquiera remotamente parecido a Juan Moreira, al que, sin embargo, su propia familia comparaba con el personaje más célebre del criollismo: “¡Qui Moreira qu’istás, Abraham!”, se sorprendía su hermana al recibirlo, recién llegado de Entre Ríos (Prieto, 1988: 156-157).⁶² Evidentemente esta revista, en la que Gerchunoff era un colaborador frecuente, había captado la sutil ambigüedad del autor respecto del arquetipo que en esos años sería consagrado por Lugones como el “ser nacional” en sus famosas conferencias del teatro Odeón. Esa suerte de “telurismo iluminista” gerchunoffiano se aprecia también en otro de sus textos más citados: *Entre Ríos, mi país*, donde la identidad local es caracterizada como un fenómeno urbano y liberal: “una provincia dominada espiritualmente por el destino de sus ciudades”, plagada de municipios de carácter europeo y de bibliotecas, que “al derrocar a Rosas se hizo antigua gaucho” (Gerchunoff, 1973: 39-59).

Nuestro enfoque interesado en la memoria no debe pasar por alto que, al inaugurar el discurso oficial, Gerchunoff silenció dos aspectos cuya exhibición podría haber sido inconveniente para sus fines mitológicos: los sentimientos de pertenencia judeo trasnacionales manifiestos en el arraigo del ideal sionista en las colonias y los conflictos con la JCA. Respecto del primer punto, es probable que Gerchunoff haya obrado en sintonía con sus propias ideas liberal-integracionistas. En cambio, es improbable que no haya estado al tanto del tema de los conflictos, que justo en ese momento llegaban a su clímax. Más allá de las constantes denuncias contra la empresa del periodista Abraham Vermont publicaba desde 1898 en el segundo periódico ídich de la historia argentina, el semanario *Di Folks Shtime* (la voz del pueblo), ya en 1904 el diario *La Prensa* había denunciado que la JCA desalojaba a los colonos con auxilio de la fuerza policial. Una de esas notas tenía un título lo

⁶² En *La gringa*, de 1904, Florencio Sánchez había presentado a los campesinos italianos como agentes del trabajo productivo que derrotarían la inercia del viejo criollo, heredero de tierras y de sentimientos estériles y, a la vez, como extranjeros sin la menor inclinación a asumir los signos convencionales del gauchismo. Allí el conflicto se resolvía con un matrimonio mixto criollo-italiano (Terán, 2008).

suficientemente explícito: “Trata de judíos” (Levin, 2009: 43). En 1908, cuando la JCA presentó nuevos contratos cuyas cláusulas aumentaban la sujeción de los agricultores, el político sionista laborista León Jazanovich difundió la idea de que la empresa practicaba el “feudalismo filantrópico”. Si bien Jazanovich fue deportado en 1910 a raíz de una denuncia de la JCA, su libro (en ídish) *La crisis de la colonización judía en la Argentina y la bancarrota moral de la administración de la JCA* logró una gran repercusión en el ámbito judío.⁶³

No obstante, el capítulo “La revolución” representa una pequeña pieza de relojería que podría aludir al conflicto, aunque de modo *encriptado*. Se trata de una revuelta organizada por los campesinos contra el alcalde de la colonia (en LGJ, el alcalde es el delegado que representa a los colonos ante la JCA), a quien descubren robando un rollo de alambre de la herrería de la Administración ¿Se trata de un guiño destinado sólo a los lectores entendidos en el tema? Es posible, pero, aun así, ni en “La revolución” ni en el resto de la obra hay referencias al conflicto ni críticas al obrar de la JCA.

Los continuadores

El discurso oficial sobre el pasado colono encarnó en otros autores que se aferraron a la concepción integracionista exacerbando los aspectos románticos e idealistas. Uno de ellos fue el escritor Bernardo León Pecheny, un inmigrante ucraniano cuyos cuentos de espíritu naif sobre la vida cotidiana en la colonia Santa Isabel, Entre Ríos, saltaron la barrera idiomática y aparecieron en castellano en 1975, en el volumen *Tierra Gaucha*, editado por el sello Acervo Cultural. Pecheny, que había comenzado a publicar en ídish en 1947, describía una vida campesina apacible, próspera y sin conflictos, apenas interrumpida ocasionalmente por la muerte de algún ser querido de los protagonistas. En el relato “Luchando con amor”, que recorre la trayectoria de vida de un matrimonio, cuenta que:

“Pese a los precios irrisorios que regían en aquéllos años para todos los productos del campo, su economía se consolidó y se afianzó a lo largo de un par de décadas. Todas

⁶³ Los contratos constaban de catorce ítems que se referían a los deberes de los colonos y a los derechos de la JCA, y en ningún caso a la inversa. Los más severos eran la prohibición de contratar jornaleros, la de dejar o arrendar la chacra y la imposibilidad de cancelar deuda anticipadamente. Al tratarse de contratos de “promesa de venta”, el colono sólo accedía al derecho de solicitar un boleto de compra pasados largos veinte años de actividad, por lo que dependía, en última instancia, de la buena voluntad de los funcionarios de la compañía, que podían, esgrimiendo distintos argumentos (los otros puntos del contrato), echarlo antes de término sin indemnizarlo por las mejoras realizadas y sin retribuirle las anualidades canceladas. Además, según Jazanovich, esta particularidad anulaba cualquier posibilidad de solicitar un crédito prendario (transcrito por Senkman, 1984).

las deudas fueron saldadas y ya podían dedicarse a disfrutar una vida tranquila bien merecida” (1975: 52)

Los administradores de la JCA podían ser como el señor Yungman, que tenía una actitud dictatorial, aunque “muy distinta a la de otros representantes de la JCA que siempre demostraban benevolencia y defendían, cuando era necesario, los intereses de los colonos” (1975: 57). Una de sus obras, “Una boda en el Palmar”, obtuvo el primer premio del concurso literario patrocinado por la JCA en 1953. El cuento narra el casamiento de Braindl, la novia, con Mijele, el pretendiente, abundando en descripciones de elementos diacríticos, como la *jupá* (palio nupcial), la rotura de las copas y los bailes rusos. En la cabecera de la mesa principal, decorada con retratos del Barón y de la Baronesa de Hirsch, las familias de los novios se sientan junto al administrador de la colonia, al comisario y al farmacéutico, de quienes se destaca que son católicos. La disyuntiva de emigrar a las ciudades es relativizada mediante la figura de los primos de la novia, dos estudiantes universitarios que aún sienten cariño y apego por la colonia, donde transcurrieron sus años felices, y que “para no cortar su contacto con la madre tierra y con sus familiares, mantuvieron en su propiedad los campos heredados de los padres, y se hacían una escapada para verlos, toda vez que podían” (1975: 192).

Uno de los emprendedores más prolíficos de la memoria judía oficial en castellano fue un acridiólogo y escritor nacido en la colonia Clara José Liebermann (1897-1980), cuyo libro *Tierra Soñada. Episodios de la colonización agraria judía en la Argentina* (1959) también surgió a partir de la convocatoria a los concursos literarios que patrocinaba la JCA.⁶⁴ Liebermann escribió luego *Aporte judío al agro argentino* (1964), *Los judíos en la Argentina* (1966), y *Aportes de la colonización agraria judía a la economía nacional* (1969) –éste último, ganador del concurso por el 80º aniversario de la colonización realizado por el Comité Judío Americano. *Tierra Soñada* combina los géneros ensayístico y autobiográfico, y, aunque el autor advierte que “no soy un exaltado lírico, ni quiero hacer el elogio desmesurado de las colonias agrícolas judías en la Argentina, ni menos me ciega la pasión racial”, el libro reproduce los lineamientos centrales de la memoria oficial de modo hiperbólico.

Para Liebermann, los argentinos se habían olvidado de la colonización agrícola. Consecuentemente, su libro venía a llenar un vacío inexcusable en la memoria de un

⁶⁴ Liebermann recibió el premio de 1952 de manos de un jurado compuesto por Enrique Banchs, Jorge Luis Borges, Fermín Gutiérrez, Alberto Girri y Miguel Olivera. Lamentablemente, no hemos hallado más datos acerca de aquéllos concursos organizados por la JCA.

país que había salido adelante por la vía del modelo agroexportador.⁶⁵ El factótum de la avanzada de la civilización argentina sobre la naturaleza hostil había sido un agente individual: el colono, cuya tarea de domesticación de la pampa encarnaba en una potente representación concreta: la acción de abrir el primer surco. El capítulo inaugural, titulado justamente “El hombre y el surco”, es un homenaje a esos “humildes héroes que en la soledad impresionante de los campos uncieron a sus yugos los bueyes chúcaros y hundieron en los suelos vírgenes, de pastos duros, la reja de sus arados primitivos” (1959: 2).

Uno de los aspectos más preocupantes que encerraba el olvido generalizado de la gesta colonizadora era que la legitimidad ganada por la colectividad judía podría verse afectada. En el capítulo “Setenta años después”, Liebermann escribió que su libro buscaba dar “réplica silenciosa y terca (...) a las viejas difamaciones raciales”, y convocaba a sus lectores a sumarse a un anhelo general, expresado por las instituciones judías en distintos actos públicos: “la urgencia de que los habitantes de las ciudades se interesen por la marcha y por el mejoramiento de nuestra población agraria, a fin de que siga cumpliendo *su rol providencial y redentor para todo el pueblo*” (Liebermann, 1959: 127-128; itálica mía).

Hacia la fecha de aparición de *Tierra Soñada*, los temas subterráneos ya habían comenzado a emerger en las memorias de colonos pioneros y en algunas publicaciones conmemorativas, tal como veremos en el próximo capítulo. Quizá por ello, lejos de omitir referencias al conflicto colonos/JCA, Liebermann abrió la discusión. Obviamente, su postura era favorable a la compañía, como se advierte en este contradictorio reparto de culpas:

“Si bien, como ya dijimos, hubo administradores justos y humanitarios, que supieron apreciar el sacrificio y los sufrimientos de los colonos, hubo otros, de nacionalidad alemana generalmente, que los perseguían [a los colonos] sin compasión (...) Crímenes fueron de la época y no podemos acusar a la JCA únicamente, sino *a las distancias, a los malos funcionarios y a veces a los colonos mismos*” (Liebermann, 1959: 57; itálica mía).

Otras veces, su silenciamiento de los temas más espinosos resulta ingenuamente explicitado, como cuando se refiere a los desalojos de colonos ordenados por la JCA: “son recuerdos lamentables y sobre sus consecuencias morales *echaremos mejor una sombra de olvido*” (Liebermann, 1959: 57; itálica mía). Liebermann también cuestiona

⁶⁵ Una sensación semejante transmite el libro contemporáneo de Roberto Schopflocher *Historia de la colonización agrícola en la Argentina* (Raigal, 1955).

las ideas del principal emprendedor de la memoria subterránea, Marcos Alpersohn, sobre quien lanza un argumento *ad hominem*: sus “invectivas teatrales” (Alpersohn era también un dramaturgo) le habrían sido dictadas por un odio personal hacia la compañía (Liebermann 1959: 101). En un trabajo posterior, Liebermann se refirió a otros aspectos subterráneos. Con el título “Hechos que no deben olvidarse”, además de repasar los años de penurias en algunas colonias y nombrar a algunas de las víctimas de los crímenes cometidos por gauchos, ponderaba la actuación de los activistas sionistas León Jazanovich y Z. Brujis (sic), quienes habían combatido a la JCA a través de los periódicos *Broit un Ehre* (pan y trabajo) y *Der Colonist*, creados por ellos mismos. Sin embargo para Liebermann, “ambos fueron rebeldes y trataron de formar un frente agrario contra los manejos de ciertos funcionarios, pero no contra la JCA” (1966: 63).

Ahora retrocederemos un par de décadas en el tiempo para recuperar la mirada crítica de los emprendedores subterráneos. Si Gerchunoff ha sido el “primer emprendedor” de la memoria oficial, a Marcos Alpersohn le correspondería un título homólogo en tanto pionero de la memoria subterránea.

La versión de Marcos Alpersohn

La llegada al país y el arraigo de los colonos pioneros proveyeron a Gerchunoff, Pecheny, Liebermann y compañía los materiales necesarios para desplegar su talento literario y, a la vez, configurar el mito de origen fundante de una nueva identidad social judeo-argentina. Sin embargo, esa mirada romántica fue puesta en discusión por otros autores contemporáneos que se ocuparon de contar “la vida real” del campesinado judío en sus crónicas y memorias personales. El más importante de este grupo fue Marcos Alpersohn.

Para Eliahu Toker, quien tradujo sus memorias al castellano, “Alpersohn es el anti-Gerchunoff; su libro [*Colonia Mauricio*] está escrito con furia; sus protagonistas no son idealizados gauchos judíos sino inmigrantes de carne y hueso, colonos desgarrados en la dura lucha con una tierra, con un país y con una estructura nada piadosos” (1992: 4-5). Paula Miguel ha expresado que las memorias de Alpersohn “están lejos de la epopeya de la construcción de la Gran Nación Argentina”, y que, a diferencia de la visión apologética y oficialista de Gerchunoff, conforman “una denuncia, un testimonio crudo, donde sin mucha vuelta habla la pluma del oprimido y fustigado, humillado y ofendido” (Miguel, 2008: 228-229).

Proveniente, igual que Gerchunoff, de la gobernación de Kamenetz Podolsk, Mordejai ben Israel Alpersohn (1860-1947) llegó al país en 1891, en el primer contingente de colonos destinados a Mauricio, contando treinta y un años de edad y con una familia ya constituida. Formado en Rusia como maestro de hebreo, en la Argentina Alpersohn se convirtió en un agricultor constante, que vivió en el campo hasta 1934, cuando a raíz de la muerte de su esposa comenzó a pasar los inviernos en Buenos Aires. Aunque permanece desconocido para el público general, Alpersohn fue el escritor idishista local más aclamado (Dujovne, 2010). El experto en literatura judía latinoamericana Alan Astro ha manifestado que su obra, por sí sola, “asegura a la Argentina un lugar de honor en el mapa de la literatura ídich mundial” (Astro, 2003b: 53). Sus memorias, publicadas entre 1922 y 1928 en tres volúmenes sucesivos con el título *Dreysig yor in Argentine: memuar fun a Yidishn kolonist* (Treinta años en Argentina: memorias de un colono judío), circularon por los canales del espacio social judío trasnacional a partir de que, en 1923, el escritor idishista polaco Hersh Dovid Nomberg hizo editar el primer volumen en Berlín. Allí incluyó un prólogo suyo en el que ponderaba la obra y presentaba a Alpersohn como un “Robinson Crusoe judío” perdido en las pampas. Desde entonces, algunos capítulos fueron utilizados como material de lectura en ídich por la red escolar judía de la Argentina, en libros que además reseñaban su biografía y, a veces, incluso mostraban su foto.⁶⁶ En contraste con LGJ, ya en 1930 apareció la versión en hebreo, que fue publicada en la entonces Palestina; en cambio, el público hispanoparlante debió conformarse con capítulos sueltos traducidos por Salomón Resnick que fueron apareciendo en distintos números su revista *Judaica*. La primera versión completa en castellano de las memorias de Alpersohn vio la luz recién siete décadas más tarde, en una traducción comentada y anotada por Eliahu Toker que se publicó entre 1992 y 2011 y se tituló *Colonia Mauricio*. La siguiente referencia a los propósitos del autor, incluida por el mismo Alpersohn en el prólogo de 1922, nos dará la pauta sobre el tenso tono que permea esta obra nodal de la memoria subterránea:

“Yo voy a levantar el celeste manto de oraciones con que se cubrieron nuestros dirigentes y ustedes van a descubrir lo que esa gente esconde a ojos extraños... Y también van a comprobar que aquí se hicieron realidad las palabras de nuestro Isaías: ‘Tus gobernantes son sediciosos y amigos de ladrones’” (1992: 15)

Producto del acopio de documentos y anotaciones “etnográficas” tomadas durante tres décadas, *Colonia Mauricio* es más bien una crónica de los ásperos desencuentros de

⁶⁶ Ver, entre otros, la serie de textos escolares *Undzer hemschej* (proseguimos), lecturas para primaria, de Tkach y Czelsler, Editorial Szmíd y Eichenblat, aparecida en Buenos Aires durante los años cuarenta y cincuenta.

los colonos con la JCA que una memoria personal. Las alusiones del autor a sí mismo y a su propia familia son escasas, al punto de que los protagonistas más asiduos son los funcionarios de la compañía, a quienes señala con nombre y apellido, y cuyos discursos frente a los agricultores son transcritos con puntillosa rigurosidad. La intertextualidad con los libros sagrados que se aprecia en la cita anterior es una constante que permea los tres volúmenes, y que sugiere cierto paralelismo entre su crónica y el Talmud, probablemente intencional. En efecto, si, tal como ha manifestado Yerushalmi, el Antiguo Testamento narra “la paradójica lucha entre la voluntad divina de un Creador omnipotente y la libre voluntad de su creatura, el hombre, en el curso de la historia”, *Colonia Mauricio* parece reproducir el drama, pero colocando a la JCA en el lugar del Creador y a los colonos en el de creatura, recreando así esa atmósfera de “tensa dialéctica de obediencia y rebelión” que recorre la Biblia.⁶⁷ Así caracteriza Alpersohn a la dupla de directores de la JCA en la Argentina durante una de sus primeras visitas a la colonia:

“Veíamos a los dos directores rodeados de un fascinante resplandor aristocrático. Un suave gesto de piedad vestía el rostro de ambos, lo que nos alegraba. Pero así fue mucho mayor nuestra desilusión cuando los conocimos de cerca... Nos llenamos de tristeza y rencor cuando sentimos sobre nosotros la dureza de su régimen.

“No nos consideraban gente hecha del mismo material que ellos. Nos miraban con prevención, casi con repugnancia. La piedad que de vez en cuando despertaba en sus corazones algún colono, no era la que se tiene por un semejante; se parecía más bien a la lástima que se siente por un animalito, por un perro hambriento” (1992b: 121)

Sólo unos pocos funcionarios quedaron exentos de la pluma colérica de Alpersohn, quien también criticó con dureza al Barón de Hirsch y su ideal filantrópico. Por otra parte, cabe mencionar que estas denuncias también atraviesan el resto de su obra. Por ejemplo, en el drama *Di kinder fun der pampa* (Los hijos de la pampa), de 1930, un administrador decide desalojar arbitrariamente a la familia de un colono ejemplar debido a la no correspondencia amorosa de la hija mayor de aquél. Y en la novela *Af Argentinier erd* (En suelo argentino), el administrador cabalga con un revólver a la cintura y un rebenque en la mano, listo para aporrear a los colonos (Astro, 2011).

Alpersohn también dejó filtrar otro de los tabúes de la memoria judeo-argentina: la presencia en el país de prostitutas y tratantes de blancas judíos. En el segundo capítulo de *Colonia Mauricio*, los proxenetas aprovechan la estadía temporaria de los futuros colonos en el Hotel de Inmigrantes porteño para intentar unirlos a sus filas

⁶⁷ Las citas corresponden a Yerushalmi, 2002: 7.

mediante distintas estrategias, desde repartir chocolates entre los niños hasta declamar que la JCA los obligaría a convertirse a otra religión o los esclavizaría. Alpersohn denunció a los tratantes en su drama *Di arendators fun kultur* (Los arrendadores de la cultura), en la que arremetía contra empresarios y críticos teatrales a los que aquéllos patrocinaban (Astro, 2003b).

Como vimos en la Introducción, Alpersohn era un *maskil* –es decir, un adepto la *haskalá* o iluminismo judío– que ponderó la obra redentora de la colonización a lo largo de sus memorias, novelas, cuentos, obras de teatro y artículos de prensa.⁶⁸ Sus críticas a la JCA obedecen a los obstáculos generados por la misma compañía. Su apego ascético al ideal redentor se aprecia en innumerables pasajes de sus textos; como por ejemplo en el siguiente fragmento de *Colonia Mauricio*:

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

¡La mujer judía dio prueba de su abnegación y de su lealtad a la decente vida de familia y a la honorable tarea agrícola! ¡El lugar de la verdadera mujer judía no es la taberna, el comercio o la feria, entre vendedores, compradores y comerciantes; su lugar es el campo o la huerta, trabajando la tierra!” (1992: capítulo 1)

En su obra teatral *Goles* (Diáspora), de 1926, el discurso del ideal agrario aparece encarnado en la figura de Isroel, un rabino que lamenta la migración de los colonos a las ciudades, asociándola con el triste hecho de que, durante siglos, la grey se hubiera dedicado al “pecaminoso comercio” y no a la agricultura (Astro, 2011).

En uno de sus últimos relatos, el cuento “Dos gautshl ‘Yismekh Moyshe”” (publicado originalmente en 1943 y traducido al inglés por Astro como “The Gauchito Happy Moses”), Alpersohn avalaba la integración de los judíos en la sociedad argentina. El gauchito Moisés Aguilar, un peón de piel morena que trabaja para los colonos judíos, funciona como metáfora biológica de la hibridación cultural. Portador del apellido de su fallecida madre, al final del relato Moisés resulta ser hijo natural de un judío, hecho que es revelado cuando decide abrir un pequeño cofre –único recuerdo legado por su padre–, dentro del cual aparece una medalla sionista vienesa de 1908. Alpersohn remata el texto con la frase: “ambos están ahora en un lugar mejor”. El cuento también contiene jugosos diálogos en los que Alpersohn pondera la pampa argentina y critica la mitología sionista que ve el renacimiento de un vergel en Tierra Santa.

⁶⁸ Si bien el grueso de su obra apareció en ídish, también publicaba en el *Hameilitz* (El Abogado), el primer periódico ruso en lengua hebrea, fundado en 1860.

Alpersohnianos

Alpersohn no fue el único literato que alzó su voz en tono de denuncia. Varios de los escritores judíos surgidos en la primera mitad del siglo XX también estaban lejos de compartir de mirada oficialista. Quizá debido a la situación expulsora que reinaba en el este europeo, quizás a que la emigración supuso una aventura que concitó magnéticamente su atención, esa primera generación se dedicó a reflejar su experiencia local antes que a añorar la vida dejada en el viejo hogar o a comentar los sucesos vinculados a sus correligionarios en otras partes del mundo (Weinstein y Toker, 2004; Sosnowski, 2000).⁶⁹ Como ya dijimos, el uso del ídish les permitía tocar abiertamente algunos de los aspectos más íntimos de la experiencia en el nuevo entorno que, en cambio, no abundaron en las producciones hechas en español (Weinstein y Toker, 2004 y 2006; Toker, 1995, citado por Astro, 2011; Astro, 2003). Por otra parte, cabe consignar aquí que, durante el período de entreguerras, Buenos Aires fue uno de los cuatro grandes centros literarios idishistas mundiales, junto a Varsovia, Moscú y Nueva York (Dujovne, 2010; Weinstein y Toker, 2006).

La mirada general de aquéllos primeros escritores sobre la vida en las colonias resulta bastante sombría. Los temas predominantes son la pobreza, la declinación de la vida judía en el campo y las malas relaciones con la JCA. Los personajes de Kalmen Farber, por ejemplo, son colonos desilusionados que, en el mejor de los casos, abandonan sus chacras, y, en el peor, queman las parvas y se suicidan. Los motivos del desencanto varían: “los precios bajos, el frío y el terrible granizo, parecían haber tapado la boca del villorrio y aniquilarlo, hasta convertirlo en un cementerio” (en Feierstein, 1987: 114). Otras veces, el desencanto aparece ligado a la modernización de la agricultura, como en el caso del carretero que se dispara una bala en la cabeza al verse arruinado por la invención de los camiones (más adelante veremos cómo la memoria oficial, en cambio, mostraba a los colonos judíos como innovadores tecnológicos). Otros pasajes de la obra de Farber reflejan un sentimiento decadentista en sus personajes: uno de ellos abandona el campo para irse “hacia donde me lleven mis ojos”, rumbo a “algún lugar todavía no alcanzado por la crisis de la civilización moderna, a algún lugar salvaje” (en Feierstein, 1987: 117).

⁶⁹ La amplia mayoría de los autores fueron inmigrantes arribados entre 1891 y 1953. Un tercio llegó antes de 1914, un 60% en la entre guerra y 13 de ellos fueron sobrevivientes del holocausto (Weinstein y Toker, 2004).

“No era este el destino”, de Abraham Zaid, trasunta una desazón parecida. Su protagonista fantasea hasta el delirio con una cosecha promisoriosa que le permitirá dejar en ridículo al administrador de la JCA al saldar las deudas en su oficina con un portafolio rebosante de billetes. También imagina que desestimarás las ofertas de los exportadores de granos, a quienes escuchará con indiferencia, “limpiándose las uñas con una pajita”. Pero sus sueños se desvanecen cuando, a último momento, una helada arruina los cultivos.

En “Cierta día”, Jaim Goldstrajt se refiere al desalojo de una familia campesina. Uno de los hijos le pregunta a su hermano mayor: “Si nos quitan las tierras de nuestro padre y pagan sus deudas, ¿por qué van a calcular todo a los mismos precios que los anteriores, cuando la tierra valía centavos?”. Pero el otro muchacho no puede explicárselo, “puesto que él es un hombre que se mantiene de este lado del escritorio, y no del otro, donde está sentada la *Ieke* [la JCA]” (en Feierstein, 1987: 131). En la última escena del cuento, el hermano menor vende cigarrillos en un kiosco porteño de la avenida Corrientes. El mensaje es claro: las presiones de la JCA terminan con los sueños idealistas de la segunda generación.

También las crónicas de viaje de Iankev (Jacobo) Botoshansky, un importante autor teatral, periodista y militante sionista socialista, incluyen notas de su paso por las colonias que aluden al tabú del conflicto. Elogioso de las virtudes de la vida sana en la campiña, Botoshansky se emociona al oír a los campesinos de “osamenta tan dura” y “voz tan llena de coraje” hablando en ídish, mientras trabajan al “ritmo de la bendita labor del campo” (en Feierstein, 1987: 98). Sin embargo, el panorama se torna sombrío cuando uno de los colonos le reclama que denuncie a la JCA: “Hay alguien que es mucho más punzante e hiriente [que una cierta planta silvestre venenosa] (...) Todos ustedes lo saben y nadie nos ayuda” (Feierstein 1987: 97).⁷⁰

En el relato kafkiano “Puercos escarbarán aquél terreno”, Iaacov (Jacobo) Liachovitsky, un destacado periodista y emprendedor cultural comunitario, autor de piezas teatrales, editor y cofundador de distintos medios en ídish, narra la angustia de un hombre que debe viajar setenta kilómetros en busca del único médico de la colonia para salvar la vida de su pequeño hijo agonizante. Al llegar, el médico lo trata con indiferencia y le exige que presente una autorización firmada por la JCA que lo habilite a solicitar sus servicios. De vuelta en la colonia, a las diez de la mañana del día siguiente, el administrador se niega a recibirlo porque es “demasiado temprano”.

⁷⁰ Botoshansky llegó al país en los años veinte y se radicó en Buenos Aires, donde ocupó el cargo de presidente de la Sociedad de Escritores Judíos de la Argentina. Autor de varias obras dramáticas y literarias, fue además uno de los redactores de la antología de la literatura ídish de *Di Presse*.

Finalmente, el hijo muere y es sepultado “en una tierra lejana, ajena, en el país del Barón de Hirsch”, donde los cerdos (el animal prohibido) roerán la tierra que cubre el cadáver (Feierstein 1987: 138).

La mirada escéptica y desapegada del lirismo apologético de la memoria oficial pronto comenzó a aflorar también en textos de autores nativos, que escribían y publicaban sus textos en castellano. Uno de los dramaturgos argentinos más importantes de la primera mitad del siglo XX, Samuel Eichelbaum (1894-1967), dejó dispersos en su obra varios rastros de las experiencias vividas durante su infancia en la colonia Clara. “Una buena cosecha”, publicado en 1933 dentro de su libro de cuentos *El viajero inmóvil*, tiene por protagonista a Bernardo Drugova, un inmigrante ruso que detesta el campo. Su máximo anhelo es dejar la colonia para mudarse a la ciudad y trabajar en el oficio que verdaderamente ama: mecánico. No obstante, dominado por su mujer y por su suegra, Drugova se convierte en un agricultor obediente durante cuatro años, hasta que, hartado, una noche se levanta de la cama en silencio y, sin que nadie lo vea, quema las parvas de trigo. Con la cosecha perdida, a la familia no le queda más remedio que trasladarse a Buenos Aires.

El anti-idealismo agrario del personaje de Eichelbaum encuentra formas más sutiles y elaboradas en Rebeca Mactas (1910-1997), una nieta de Marcos Alpersohn nacida en la colonia Mauricio. Sus siete cuentos publicados en el volumen *Los judíos de las Acacias* (1936) muestran el conflicto entre los pocos chacareros que se han quedado en el campo luego de los juicios de 1910 y sus propios parientes, emigrados a las ciudades. Así comienza “La casa”, que plantea el dilema moral entre un matrimonio de fieles colonos y su hijo, devenido un rico comerciante y un importante dirigente de la comunidad judía porteña: “De los cuatro hijos de Jaim Kahn, ninguno encausó su vida en el campo. Se iban, uno a uno, al romper la adolescencia, atraídos por el vibrar de la ciudad la cual halagaba su sangre inquieta de judíos” (Mactas, 1936: 5).

Este conflicto es también el tema central en “Corazón sencillo”, donde un triángulo amoroso funciona como metáfora de la disyuntiva que atraviesa a las nuevas generaciones: ¿deben quedarse en el campo y cumplir con el deber moral legado por los padres o es mejor seguir sus propios impulsos, dejarse arrastrar por la corriente de la modernidad y marcharse a las ciudades? Eva, una muchacha de espíritu sofisticado y sensible, se debate entre dos opciones matrimoniales. Aunque ama a su primo David, que estudia en Buenos Aires y la visita durante los veranos, se casará con un campesino rústico y detestable llamado Mauricio (evidente encarnación de la colonia Mauricio). Su sacrificio, cargado de implicancias morales, responde al llamado del

“mudo lenguaje de la campiña”, que le habla con estas palabras: “se ama únicamente cuando se da, tal es la ley de la tierra”. El final del cuento es más que explícito: “¡Sí!, ¡Se casará con Mauricio! Mauricio la necesita. En compañía de Mauricio *podrá cumplir el tremendo mandato de dar para existir*” (Mactas, 1936: 50-51; itálica mía).

En otro de los relatos, titulado “Fuego”, el conflicto encarna en la relación entre dos hermanos: uno de ellos se quedó en el campo y el otro emigró a Buenos Aires para hacer negocios. Mientras que, en “Los judíos de Las Acacias”, Mactas describe cómo la colonia se va despoblando hasta convertirse en un pueblo fantasma: “una pobre gallina, vieja y ciega, que perdida en los campos se aprieta temerosa a la tierra.”⁷¹

Tampoco los cuentos de Natalio Budasoff, reunidos en el volumen *Lluvias Salvajes*, de 1952, y ambientados en la colonia Clara, transmiten una mirada apologética ni idílica. De acuerdo con la historiadora Patricia Flier, “lejos de ser gente perfecta o ideal en un mundo poéticamente pastoril, sus protagonistas son personas reales que luchan con sus semejantes y con una naturaleza dura que las castiga con lluvias, vientos, y las pérdidas de cosechas. El autor describe la tirantez que existe entre el rico y el pobre, la envidia criolla nutrida por un antisemitismo latente, la antipatía del administrador burocrático de la agencia colonizadora, la tozudez, la violencia, la envidia, la mentira que forma parte de la personalidad y de las conductas de algunos de los colono judíos” (2011: 24).

Entre las décadas de 1930 y 1970, varios colonos pioneros publicaron sus memorias. Dentro del conjunto se destacan *Moisesviler breishis* (Génesis de Moisés Ville), de Noé Cociovich; *Colonie lucienville. 37 ior idishe colonizatsie. On denk dem baron Moshe Hirsch z”l* (Colonia Lucienville, 37 años de colonización. En homenaje al centenario del fallecimiento del Barón Moisés Hirsch), de Samuel Hurvitz; *Apuntes íntimos*, de Adolfo Leibovich; *El tejedor de oro*, de Elías Machevsky; y *Colonias judías en la Argentina. Memorias de un cooperativista agrario*, de Isaac Kaplan. También *Un colono judío en la Argentina*, de Tuba Teresa Ropp, quien escribió sobre su padre, el pionero Israel Ropp, llegado a Entre Ríos en 1891. Asimismo, algunas personalidades que pasaron por las colonias y luego emigraron a las ciudades dejaron impresos sus recuerdos de los años de juventud transcurridos en el campo, como por ejemplo el diputado socialista Enrique Dickman (autor de *Recuerdos de un militante socialista*,

⁷¹ En una tesis reciente, James Hussar (2008) comparó la obra de Mactas con la de Gerchunoff y encontró similitudes estilísticas y formales que lo indujeron a deducir que esta autora escribió su texto en diálogo con LGJ. Dos de las continuidades que menciona son el uso de un protagonista colectivo en el título y el recurso a las historias individuales que pueden ser leídas como cuentos independientes o como una novela.

1949), el médico y dirigente comunitario Nicolás Rapoport (*Desde lejos hasta ayer*, 1957) y el empresario Boris Garfunkel (*Narro mi vida*, 1960).⁷²

Como había ocurrido con *Colonia Mauricio*, estos relatos también abordaron aspectos poco visibles en la memoria oficial. Por ejemplo, los numerosos crímenes cometidos por gauchos –un aspecto que, no obstante, había sido incluido por Gerchunoff en LGJ– a veces adquirirían en las memorias una escalofriante nitidez:

“Un día nos sacudió una tremenda noticia: habían asesinado a toda la familia Arcuchin. El móvil del crimen no se descubrió nunca. Los criminales, después de dar muerte al matrimonio y sus cinco hijos, más dos niñas que estaban de visita, colocaron los cadáveres en línea. Primero al padre; luego a la madre, que estaba grávida de siete meses; después a los hijos y también a las dos niñas. Una de ellas, de 22 años, logró escapar, pero los criminales la alcanzaron y después de ultrajarla la trajeron junto al macabro grupo, al que rociaron con kerosén y le prendieron fuego” (Ropp, 1971: 66)

También el tabú de los tratantes de blancas judíos se filtra en las memorias. Por ejemplo, Teresa Ropp cuenta que un hombre recién llegado a la colonia debió viajar a Buenos Aires para recibir a la hermana de su esposa, proveniente de Rusia. Sin embargo, a los pocos días regresó de la ciudad con apenas un baúl, algo de ropa y una pésima noticia: su cuñada había muerto. Pasado cierto tiempo, la esposa de aquél hombre averiguó que éste, en realidad, la había vendido a la red de tratantes, y que la mujer, horrorizada, se había suicidado.

Por su parte, la crónica de la colonia Lucienville publicada por el cooperativista entrerriano Samuel Hurvitz en 1932 da precisiones respecto del arraigo de la militancia sionista. El autor describe allí la fervorosa génesis de una *tnuá* o comité bautizado *Benei Zion* (hijos de Sion), cuyos integrantes esperaban ansiosos la llegada del periódico sionista *Di Velt* (el mundo), al que estaba suscritos colectivamente (1932:

⁷² Consignamos los datos editoriales en el anexo del final del capítulo. Adolfo Leibovich, nacido en 1870 en Besarabia, dejó testimonio sobre la primera colonia judía del país, Monigotes “la vieja”, cuyo nombre deriva de los tótems aborígenes que encontraron los inmigrantes en esa zona del norte santafecino. Noé Cociovich, nacido en 1862 en Slonim, fue colono en Moisés Ville, donde se destacó como líder de los agricultores y como fundador de la cooperativa La Mutua Agrícola (1908). Boris Garfunkel, nacido en 1866 en Ucrania y llegado a Mauricio en 1891 gozaba de una buena posición económica. El idealismo agrario y el antisemitismo ruso lo llevaron hasta la pampa junto con su familia sin solicitar ayuda de la JCA. Elías Marchevsky, nacido en 1885 en Rusia, fue un auténtico aventurero de las pampas que llegó al país sólo a los veintiún años. Antes de colonizarse en Rivera, trabajó en distintas provincias como peón rural y cosechero, por lo que más tarde se ganaría el mote de *goldshpiner* - tejedor de oro (es decir, experto armador de parvas de trigo). Isaac Kaplan y Samuel Hurvitz se destacaron como líderes cooperativistas. Tuba Teresa Ropp narra con gran habilidad literaria la vida de su padre, líder moral en una colonia entrerriana que un día decidió acondicionar el granero para recibir, sucesivamente, a cientos de huéspedes necesitados de ayuda. Sobre la memoria de Garfunkel, ver Bjerg, 2009 y Cherjovsky, 2011.

capítulos 14 y 15).⁷³ Hurvitz fue un importante líder cooperativista, además del único representante de los colonos judíos de la Argentina que llegó a ser delegado en un Congreso Sionista (Schenkolewski-Kroll, 1997: 262).

Las aristas más salientes del conflicto con la JCA se ven reflejadas en la propia experiencia de vida de los narradores. Tanto Cociovich como Marchevsky son vehementes al denunciar la corrupción y el autoritarismo de algunos administradores, aunque también critican las actitudes individualistas de aquéllos inmigrantes que no se involucraban con el espíritu moral del emprendimiento. Por ejemplo, Marchevsky se refiere a los comerciantes, artesanos y puesteros judíos instalados en los pueblos que solicitaban campos a la JCA para luego arrendarlos, impidiendo así que se colonizaran otros agricultores verdaderamente consustanciados con el proyecto. Finalmente, el testimonio de Leibovich, quien trabajó para la JCA durante casi tres décadas, muestra una faceta poco conocida de la colonización: la arbitrariedad con que lo trataron los directores al decidir su destino laboral sin considerar sus propios deseos y argumentos.

* * *

El primer lugar de memoria de la colonización judía fue construido por un actor individual que se valió de su propio talento literario y de las redes de contactos que logró urdir en el incipiente campo intelectual porteño. En ese momento, la comunidad judía aun no contaba con instituciones centrales que representaran a toda la colectividad: la AMIA y la DAIA surgieron recién entre mediados de los años treinta y cuarenta.

No obstante, cuando *Los gauchos judíos* apareció en las páginas de *La Nación*, Gerchunoff ya había obtenido el suficiente capital intelectual como para activar en la “querrela por la identidad” en nombre de la judeidad vernácula. Es probable que el formato basado en capítulos independientes, presentados por entregas y fácilmente asociables a dos posturas antagónicas –la acrisoladora y la pluralista–, le haya servido de “laboratorio” para testear cuidadosamente la repercusión de los temas que iba abordando. También parece haber resultado clave la simultaneidad de este texto formativo con la celebración del Centenario, en tanto ese tipo de fechas suele servir de

⁷³ La versión original en ídish aún no ha sido publicada en castellano. Para una versión inédita, ver *Basavilbaso en 1932*, traducción libre de Jacobo Glushankov disponible on-line.

marco a balances y a canonizaciones culturales. En este sentido, no debemos olvidar que el dato central que permite ubicar en Gerchunoff al arquitecto de la memoria oficial fue su consagración literaria. Es ciertamente probable que, de lo contrario, hoy hubiésemos debido referirnos a él como a otro de los autores subterráneos. También resultó clave el hecho de que, si bien en esa coyuntura del Centenario la Argentina comenzaba a afirmar la construcción de su nacionalidad en torno a la idea del crisol, todavía existía cierta permeabilidad para el ingreso de grupos extranjeros.

Teniendo en cuenta que Gerchunoff construyó un mito, resulta razonable que hubiera elegido el género literario en lugar del periodístico, decisión que lo habría llevado por los carriles de una realidad bastante más hostil a sus idealizaciones. En este sentido, también era esperable que el principal referente de los actores subalternos vehiculizara sus relatos por la vía de un género (supuestamente) realista, como la crónica.

En el capítulo siguiente tendremos oportunidad de observar el universo de los libros conmemorativos. En ellos volveremos a encontrarnos con los distintos aspectos que hemos detectado en los máximos emprendedores narrativos de la memoria colona, aunque las diferencias de formato y de soporte imprimirán rigor a los usos del pasado, ajustando las representaciones según las lógicas de cada época.

Capítulo tres

Los libros de la buena (y de la mala) memoria⁷⁴

El judío viene a la Argentina con la finalidad de convertirse en argentino.

50 años de vida judía en el país. XX aniversario de Di Presse

Para ser una nación, uno de los elementos esenciales es interpretar la historia de modo equivocado.

Ernest Renan⁷⁵

Los textos analizados en el capítulo anterior fueron legados por emprendedores que escribieron a título personal. Así sea que activaran políticamente en la querella identitaria o que buscaran plantar una denuncia colectiva, todos delinearon el pasado desde sus perspectivas particulares. En cambio, los materiales que utilizaremos ahora corresponden a textos colectivos, gestados desde el seno de instituciones comunitarias, agencias estatales y empresas culturales. Muchos incluyeron el análisis de documentos, organizaron los acontecimientos cronológicamente y divulgaron decenas de mapas, fotos y cuadros estadísticos. El artefacto que les dio entidad física y vehiculizó sus intereses fue el libro conmemorativo.

Lanzado a la arena de una comunidad moderna y letrada, el libro posee varias ventajas sobre otros soportes de memoria más volátiles, como los rituales, los discursos, las notas de prensa o las conmemoraciones. Es, a diferencia de éstos, un objeto sólido, duradero, transportable y capaz de almacenar gran cantidad de información en espacios reducidos.⁷⁶ Sus distintos formatos comunicacionales lo hacen accesible a una variedad de públicos heterogéneos, mientras que su movilidad

⁷⁴ “Los libros de la buena memoria” es una canción de Luis Alberto Spinetta, publicada en el álbum *El jardín de los presentes*, del grupo Invisible, en 1976.

⁷⁵ Citado en Hobsbawm, 1998: 40.

⁷⁶ Para señalar estas singularidades, Robert Darnton (1993) se ha referido al “efecto libro”, lo que implica una mayor conservación, la gran difusión que el mensaje puede alcanzar, la mayor autoridad que le otorgan su presentación y su aspecto, y el relato como articulador de ideas, anécdotas e historias que, al ser relacionadas unas con otras en un largo hilo narrativo y ubicadas en un marco general, dan al conjunto un sentido más amplio.

le permite trascender los espacios sociales, cruzar las fronteras nacionales y, traducción mediante, irrumpir en comunidades lingüísticas distantes.

Asimismo, de acuerdo con Roger Chartier, consideramos que la operación de construcción de sentido efectuada en la lectura es un proceso históricamente determinado, cuyos modos y modelos varían según la época, los lugares y las comunidades, y que se encuentra mediado por la forma que adopta el texto al ser transformado en el objeto libro. Para Chartier, los lectores “nunca se confrontan con textos abstractos, ideales, alejados de toda materialidad: manipulan objetos cuya organización gobierna su lectura, separando su captación y su comprensión del texto leído” (1992: 51). En efecto, en tanto el texto no existe fuera del soporte que lo da a leer, tampoco “hay comprensión de un escrito cualquiera que no dependa de las formas en las cuales llega a su lector. De aquí, la distinción indispensable entre dos conjuntos de dispositivos: aquellos que determinan estrategias de escritura y las intenciones del autor, y los que resultan de una decisión del editor o de una obligación del taller” (1992: 55).

Siguiendo estos lineamientos, consideraremos a los libros conmemorativos como dispositivos de representación “capaces de producir su campo social de recepción” más allá de la existencia de ciertas “divisiones cristalizadas y previas” (1992: 60). De lo que se deduce que ciertas decisiones tales como la calidad de la impresión, los marcadores paratextuales incluidos (prólogos, solapas, contratapas), la cantidad de páginas y el uso de fotografías y gráficos contribuyen a inscribir el texto en una matriz cultural que excede a la de sus destinatarios más obvios, habilitando una pluralidad de apropiaciones. En nuestro caso, esto es sumamente significativo respecto, por ejemplo, de la lengua en la que se publicaron los libros, en tanto el ídish habilitaba el tratamiento de los temas subterráneos para un mercado de lectores restringido y exclusivamente judío.⁷⁷ Este mecanismo se extendió en el tiempo, dejando muestras bastante tardías. Por ejemplo, de la sección conmemorativa que incluyen los anales de la AMIA de 1969 (dedicados al setenta y cinco aniversario de esa institución), sólo fueron traducidos al castellano los artículos menos “problemáticos”.⁷⁸

⁷⁷ Entre las singularidades que hacen del ídish una lengua de difícil acceso, hay que mencionar la grafía hebrea, la abundancia de frases idiomáticas y la presencia de numerosos hebraísmos.

⁷⁸ Ver los artículos en ídish “El movimiento sionista en la Argentina desde 1897 hasta 1917”, “La era Sorkin: un capítulo del libro *Génesis del movimiento poalei sion en Argentina*” y “Relaciones entre el sionismo argentino y el estado judío”, en la sección Homenaje a los 75 años de la kehilá de *Pinkes fun der kehile 1963-1968 - Anales de la Comunidad Israelita de Buenos Aires 1963-1968*, Dirección: Isaac Janasowicz. Si bien la AMIA aparece en escena en los años cuarenta, la fecha de fundación que se conmemora es 1894, cuando apareció la Jevra Kedusha: la primera sociedad de entierros judía.

Para Alejandro Dujovne, autor de una tesis doctoral sobre la circulación del libro judío en la Argentina entre 1919 y 1979, el libro:

“constituyó uno de los vehículos más significativos de circulación de las ideas entre Buenos Aires y los distintos centros judíos de Europa, Estados Unidos e Israel por una parte, y de América Latina por el otro. Si bien no fue el único, se distinguió de otras formas de la palabra impresa y de la acción de los enviados de las distintas organizaciones políticas, no sólo por su singularidad material y simbólica como soporte de ideas, sino también por su estabilidad y permanencia como canal de comunicación” (2010: 361)

En esta misma línea, nosotros relevaremos libros judíos conmemorativos orientados a plantear un diálogo al interior de la sociedad argentina, en tanto ponían en primer plano aspectos centrales del pasado local. Los libros que hemos seleccionado están referidos, ya sea en todo o parcialmente, a la experiencia colonizadora. El período abarcado comienza en 1939 –el año del cincuentenario de la llegada del Weser– y finaliza en 2010, cuando una delegación de la AMIA presentó un trabajo sobre la historia de la colectividad en la Feria Internacional del Libro de Frankfurt. En la primera sección, observaremos publicaciones que condensan el relato oficial elaborado y sostenido en el seno de la comunidad durante décadas. Luego atenderemos a otras producidas “desde el llano” que, usando el mismo formato que las oficiales, canalizaron intensas demandas al pasado. En las secciones restantes nos ocuparemos de las ediciones conmemorativas aparecidas durante los últimos treinta años, focalizando en el rol asumido por las industrias culturales y por el Estado.

El relato oficial elaborado por la DAIA desde 1939

Los primeros libros conmemorativos judeo-argentinos aparecieron en la década del treinta. En 1938, el cotidiano ídish *Di Presse* publicó *Argentine: fuftzik ior idisher ishev. Tzvantzik ior Di Presse* (50 años de vida judía en el país. XX aniversario de Di Presse). Al año siguiente, el otro cotidiano ídish, *Di Idishe Tzaitung*, lanzó *Ioivl buj, sajaklen fun 50 ior idish lebn in Aergentine: Lijvod Di Idishe Tzaitung* (Homenaje al cincuentenario de la vida judeo-argentina de El Diario Israelita con motivo de su XXVº aniversario). Ambos repasaban distintos aspectos y aristas en la trayectoria de la

colectividad local, como la inmigración, la creación literaria, las instituciones, la educación, el movimiento obrero, la prensa y el antisemitismo.⁷⁹

Aprovechando la conmemoración del cincuentenario de la llegada del Weser, que se llevó a cabo a fines de 1939 en Moisés Ville, la DAIA preparó un ambicioso libro de más de trescientas páginas dedicado exclusivamente a la colonización agrícola. A diferencia de los casos de *Di Presse* y *Di Idische Tzaitung*, que publicaron sus libros en idish –aunque con algunas reseñas de los artículos principales en castellano–, la DAIA imprimió dos versiones idiomáticas independientes que llevaron por título *50 años de colonización judía en la Argentina*. Para su redacción, convocó a importantes intelectuales, periodistas y dirigentes, a quienes les asignó la misión de divulgar un riguroso balance del desempeño de la colectividad en el campo argentino:

“¿Qué han hecho los israelitas delpreciado bien y privilegio sin par de vivir bajo el immaculado pabellón azul y blanco, en esta hermosa región del mundo civilizado? Eso lo dirá este libro” (DAIA, 1939: prólogo)⁸⁰

Entre los redactores convocados se destacaban Alberto Gerchunoff, el más importante escritor judeo-argentino; Simón Weill, director de la JCA en Buenos Aires; Moisés Merkin, autor de una breve historia de Moisés Ville; el médico y dirigente Nicolás Rapoport, el educador Jedidia Efrón y el cooperativista Isaac Kaplan. Pero la figura clave del libro fue José Mendelson (1891-1969), un inmigrante llegado al país en 1912 que se había desempeñado como maestro y director de una escuela de la JCA en Palacios para luego instalarse en Buenos Aires, donde tuvo una destacada actuación en el mundo educativo y cultural judeo-porteño. Sumando los dos capítulos que escribió, Mendelson aportó cien de las trescientas páginas del libro.

50 años de colonización judía en la Argentina apareció en la víspera del comienzo de la Segunda Guerra Mundial, en momentos en que los dirigentes e intelectuales judíos locales se encontraban sumamente alarmados por el accionar del nazismo y por la escalada antisemita y antiliberal que se vivía en la Argentina de los años treinta. Como es ampliamente conocido, en septiembre de 1935 se promulgaron las leyes raciales en Alemania. Tres años más tarde, en noviembre de 1938, tuvo lugar la Noche de los

⁷⁹ Los artículos dedicados a la historia de la colonización en el libro de *Di Presse* son: “Cincuenta años de colonización judía en el país”, “La obra de Barón de Hirsch”, “Las colonias de la JCA”, “Privaciones y dificultades de los primeros tiempos”, “El judío es un excelente agricultor”, “Tres colonias independientes”, “Caracteres propios de las colonias judías”. En el de *Di Idische Tzaitung* escribieron sobre inmigración y colonización algunos de los emprendedores más prolíficos. La lista incluye a Salomón Resnick, José Mendelson, Simón Weill, Boleslao Lewin, A. Alperin, Samuel Hurvitz, J. Feldman e Isaak Kaplan.

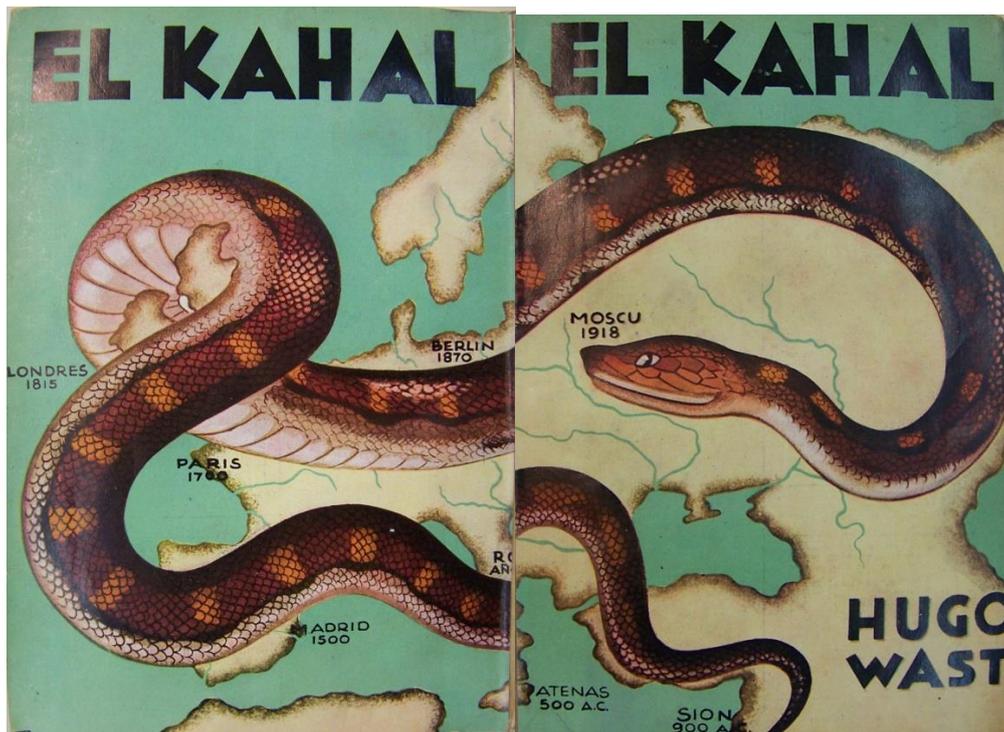
⁸⁰ El prólogo no tiene firma, aunque supuestamente corresponde a Moisés Goldman, según consta en el dossier documental de la revista *Índice* n° 3, segunda época, julio de 1990, página 193, que reproduce el texto.

Cristales Rotos. En la Argentina, distintos grupos nacionalistas y ultra católicos expresaban sus ideas antisemitas en revistas y periódicos tales como la revista católica *Criterio*, que celebró las restricciones impuestas por el gobierno a la llegada de refugiados del nazismo y de la Guerra Civil Española, o como *Bandera Argentina* y *Crisol*, explícitos difusores del nazismo. Otros diarios incluían apologías a la doctrina nacionalista junto a la información general y deportiva, como en el caso de *El pampero*, que llegó a tirar 75.000 ejemplares. Varias de esas publicaciones eran financiadas por la Alemania nazi y por la Italia fascista, y algunas contaron con los beneficios de la publicidad estatal argentina. Las revistas más radicalmente antisemitas fueron *La Maroma* y *Clarínada*.



Tapas de *Clarínada* en la década de 1930.

El escritor más popular en el país por aquéllos años era Gustavo Adolfo Martínez Zuviría, autor la saga de novelas *El Kahal-Oro*, publicadas bajo el seudónimo de "Hugo Wast". Sus textos reproducían los argumentos difamatorios de *Los Protocolos de los Sabios de Sion*, donde los judíos eran presentados como conspiradores que planeaban dominar el mundo usando como vía de acceso al poder el dinero y la banca. Zuviría hizo una importante carrera política como director de la Biblioteca Nacional.



Tapa y contratapa del best-seller *El Kahal* (1935). Las migraciones judías desde “Sion 900 AJC” hasta “Moscú 1918” son representadas con una serpiente.

Para el historiador Daniel Lvovich (2003), el nacionalismo argentino de la década del treinta mostraba los siguientes parámetros: retorno al paradigma del catolicismo, crítica a la democracia y exaltación de los gobiernos fuertes, retorno a las tradiciones locales, desvalorización del conocimiento científico, estatismo corporativista, fortalecimiento de la identidad nacional contra la influencia extranjerizante de las potencias, aversión al comunismo, al socialismo y al liberalismo, antisemitismo.⁸¹

Dos años antes de la aparición de *50 años de colonización judía en la Argentina*, el editor Manuel Gleizer había lanzado la colección “Biblioteca de temas judíos” —como se deduce del título, una colección de libros divulgatorios judaicos en castellano— con la explícita intención de apuntalar el ideario pluralista en el país (Dujovne 2010: 195).⁸²

⁸¹ En el plano de la vida cotidiana, el antisemitismo de los nacionalistas se plasmó en la proliferación de panfletos, actos, discursos, notas en la prensa y ataques contra personas e instituciones. Hubo, por ejemplo, agresiones callejeras a personas sólo por su aspecto de judíos. Algunas universidades y clubes deportivos incurrieron en actos discriminatorios al no aceptar a profesores o socios judíos (circunstancia que dio lugar a la creación de Hacoaj y Macavi). Varias sinagogas y redacciones de la prensa judía fueron atacadas con bombas de alquitrán que manchaban, a la vez que “marcaban”, las fachadas de sus edificios (Lvovich, 2003). En la esfera de la cultura popular de aquella época aparecieron personajes judíos estereotipados, como Popoff, el sastre que perseguía a Patoruzú para cobrarle las deudas, aunque éste tuvo su contraparte en Don Jacobo, la tira filojudía que publicaba en la contratapa el masivo periódico liberal *Crítica* (Svarch, 2012).

⁸² Dujovne asocia este emprendimiento con “los efectos producidos por el ascenso del nazismo en Alemania y el crecimiento del antisemitismo vernáculo a partir del modelo alemán”, acontecimientos que “reordenaron bruscamente el sistema de referencias de muchos judíos argentinos poniendo en crisis el optimismo liberal acerca de una integración al país sin sobresaltos que había marcado el pensamiento de más de una generación.” (Dujovne, 2010: 195).

En ese contexto, no es de extrañar que ya desde el prólogo el libro de la DAIA consignara taxativamente que los colonos judíos se habían “asimilado a nuestro país”. Ni que anticipara que el objetivo de la publicación era rebatir el prejuicio de la improductividad:

“Estos primeros cincuenta años con las inseguridades propias de toda infancia, muestran como fruto maduro desprendido de los hechos que en la constitución y temperamento de este sector de la población argentina hay una definida inclinación hacia los trabajos de la tierra, de los cuales sólo ha podido ser alejado por cavernarios odios y prejuicios” (DAIA, 1939: prólogo)

El principal recurso retórico que utilizó Mendelson para desarticular y rebatir este prejuicio fue presentar su trabajo como fruto del conocimiento científico. En el primero de sus dos capítulos, titulado “Los judíos como pueblo agrícola a través de la historia”, consignaba que utilizaría argumentos producidos por “historiógrafos especializados” para dilucidar si “es cierta la afirmación que regía hasta hace poco como un axioma (...) de que los judíos forman un pueblo de mercaderes, que se dedican únicamente al comercio y a la industria y que en el pasado se ocupaban de la usura” (DAIA, 1939: 11). Mendelson también intentó prestigiar a la colectividad judía local comparándola con la norteamericana, en tanto, a diferencia de aquélla, ésta había emigrado movida por un ideal: “A la Argentina para trabajar la tierra” (DAIA, 1939: 10).

Su otro capítulo, “Génesis de la colonia judía en la Argentina (1889-1892)”, atesora la primea historia de la colonización publicada en formato de libro, en castellano y elaborada con cierto rigor historiográfico: se citan las fuentes, se comentan los defectos que encierra el texto debido a la imposibilidad de revisar ciertos archivos, se presenta una cronología ordenada. Allí, Mendelson realizó un hábil desplazamiento tendiente a construir el mito del origen agrícola: presentó la llegada del Weser como el punto de partida de la vida judía en el país (la utilización de la palabra “colonia” en el título resulta engañosa y de doble sentido, ya que debe entenderse como la “colectividad”). Pero esa estrategia lo obligaba, ciertamente, a justificar su decisión de expulsar de la historia nacional a aquél núcleo que durante la década de 1860 había creado la CIRA, la comunidad religiosa porteña organizada que ya entonces contaba con una sinagoga, con un rabino reconocido por el Estado y que, además, en 1939 continuaba existiendo. Para ello, Mendelson optó por establecer una clasificación periódica que le permitiera referirse a la época previa a 1889 como a la “prehistoria”. Dentro de ese período incluyó a los marranos de la época colonial y a los inmigrantes llegados del centro de Europa y del norte de África luego de la independencia argentina. Sin embargo, los marranos conformaban una rama discontinuada, que se

había asimilado y diluido sin dejar “rastros vivos”. Las migraciones pre-Weser tampoco debían considerarse seriamente, ya que habían sido realizadas de manera casual, aislada y sin ninguna finalidad determinada. Ahora bien, aunque prehistóricos, esos judíos previos a 1889 habían logrado grandes méritos patrióticos: lucharon en las guerras de la Independencia, enfrentaron a Rosas en Caseros y pelearon en la Guerra del Paraguay, “aportando su sangre como soldados, como oficiales y jefes superiores”, e incluso como generales. Si Mendelson no publicaba sus nombres, era porque ese no era el lugar adecuado, ya que se trataba de un tema que requería ser investigado con mayor exhaustividad.⁸³

El único punto atendible de su argumentación es que, a diferencia de lo ocurrido con los colonos, la colectividad “prehistórica” no había logrado atraer una oleada masiva de judíos al país. Aunque no lo mencionó, es probable que Mendelson haya tomado prestada la idea de una prehistoria judía del historiador Boleslao Lewin (1908-1988, radicado en la Argentina en 1937), autor de un artículo aparecido también en 1939 en el que proponía una cronología conformada por cuatro etapas: la Prehistoria, la Historia colonial, el lapso que termina con la llegada de la inmigración en masa (sic) y la Historia contemporánea.⁸⁴ Los datos que utiliza Mendelson para elaborar su artículo provienen mayoritariamente de fuentes secundarias, a saber, la “Historia de la colonización judía en la Argentina”, serie de notas publicadas en ídish por Israel Fingerman en 1927 en *Di Idishe Tzeitung*, el libro de David Goldman *Los judíos en la Argentina* (publicado en ídish en 1914), la crónica del dramaturgo Pértz Hirschbein *Fun vaite lender* (En campos lejanos) y *Cinquante ans d'histoire: L'alliance israélite universelle (1860-1910)*, escrito por Narcisse Leven y publicado por la Alliance en 1920. A partir del trabajo de encuadramiento realizado por Mendelson, el mito del origen rural de la colectividad judeo-argentina irá ganado cada vez más espacio en la memoria colectiva, tal como tendremos oportunidad de observar en el capítulo siguiente, donde abordaremos las conmemoraciones públicas.

El empeño de Mendelsohn por postular que la historia judeo-argentina había comenzado con la llegada de los colonos obedecía a la necesidad de purificar a la colectividad ocultando el arribo previo de prostitutas y tratantes de blancas. Las noticias más tempranas al respecto encontradas por Víctor Mirelman datan de una década antes de la “era Weser”: el 4 de noviembre de 1879, algunos periódicos

⁸³ El único caso trabajado por la historiografía es el del sargento, luego capitán, Luis H. Brie, un judío nacido en Hamburgo que peleó en Caseros, en el ala brasilera de las tropas de Urquiza, y que luego se radicó en Buenos Aires, donde fue cofundador de la CIRA (Comunidad Israelita de la República Argentina) y donde se nacionalizó argentino.

⁸⁴ “Prehistoria e historia colonial de los judíos en la Argentina”, publicado en *Homenaje a El Diario Israelita con motivo del XXVº aniversario. 1914-1939*.

porteños advertían de la llegada de nueve tratantes de blancas judíos, consignando sus nombres, edades y nacionalidades (Mirelman, 1984: 149). En abril de 1880, el mozo de un hotel porteño denunció que ocho mujeres menores de veinte años, procedentes de la región de Galizia (Austria), habían sido raptadas por proxenetas que las traficaban como mercadería. Tanto las mujeres como los hombres eran judíos (ibid.). El flujo de proxenetas y prostitutas judíos iría luego en aumento, llegando a constituir más de un tercio del total, como vimos en la Introducción.

No obstante su compromiso con el relato oficial, por debajo de la retórica que permea el libro de la DAIA algunos artículos contienen muestras de reafirmación del derecho a la etnicidad. Por ejemplo, en “La vida social en las colonias judías”, el líder cooperativista Isaac Kaplan dejaba en claro que, en los comienzos, la sociabilidad se había iniciado en la sinagoga, donde los colonos religiosos cumplían con todos sus rituales en un ambiente de absoluta libertad. Los aspectos étnicos también fueron colocados en primer plano en “La obra escolar en las colonias judías”, donde el director de la red escolar de la JCA, Jedidia Efron, se explayaba acerca de los contenidos de los Cursos Religiosos Israelitas. Sin embargo, el libro omitió rigurosamente toda mención acerca de la difusión del ideal sionista en las pampas argentinas, cuyos adherentes presentaban listas propias en las elecciones comunales (desde, al menos, 1909), enviaron voluntarios para pelear por Gran Bretaña en el frente otomano de la Primera Guerra Mundial y donaban anualmente cosechas y dinero en efectivo al Keren Kayemet, el fondo de compra de tierras para los asentamientos sionistas en Palestina. En la época en la que apareció en libro de la DAIA, varias instituciones representativas del nacionalismo judío sostenían filiales en Moisés Ville, como el movimiento juvenil Hejalutz Lamerjav y las asociaciones “Liga pro Palestina Obrera” y “Amigos de la Histadruth”. En 1939, la filial de la Women’s International Zionist Organization (WIZO) establecida en dicha colonia contaba con 160 asociadas que organizaban “tés danzantes” dominicales en los que se discutían los problemas del sionismo y se recaudaban fondos para la causa (Cherjovsky, 2009). Como había ocurrido con el primer lugar de memoria judeo argentino, *Los gauchos judíos*, ahora la máxima institución judía del país sostenía el derecho al pluralismo religioso-cultural, pero ocultaba todo indicio acerca de aquéllos sentidos de pertenencia nacionales que apuntaran hacia Medio Oriente.

Por otra parte, el libro de la DAIA también debe leerse como una respuesta a los deslices de quienes manifestaban abiertamente sus críticas a la JCA en el ámbito de la prensa escrita en castellano, difundiendo impudicamente el tabú del conflicto. Quizás el caso más resonante haya sido el número especial de la revista *Judaica* de

diciembre de 1934, enteramente dedicado a la colonización. En ese número, el editor Salomón Resnick transcribió fragmentos de antiguas cartas enviadas por el Barón a la dirección de la JCA en Buenos Aires que lo mostraban como un personaje autoritario e impiadoso con los colonos. Hirsch recomendaba a sus funcionarios actuar con mano dura y no dudar en recurrir a la policía para depurar las colonias del “elemento menos dócil”. También criticaba la postura de uno de los directores locales que sugería adoptar las mismas estrategias económicas que habían llevado a los colonos italianos, alemanes y suizos a capitalizarse velozmente: “Nuestro objetivo no es de ninguna manera colocar a nuestros colonos en ese mismo estado desde el primer año, si todo marcha bien, ni librarlos íntegramente de lo que nos adeudan, ni convertirlos rápidamente en gente rica; no es ese nuestro programa” (Carta nº 136, del 13/4/1893, *Judaica* nº 18: 306). Las cartas habían sido habilitadas a Resnick por los propios directores locales de la JCA, probablemente hartos de que, a esa altura del siglo, aun se los acusara de haber subvertido las ideas filantrópicas del buen Barón. En el número siguiente de la revista, los dirigentes cooperativistas Samuel Hurvitz y Miguel Sajaroff publicaron una nota criticando la decisión de sacar a la luz un tema tan denso, en el que, como sabemos, ellos cumplían el papel de mediadores.

Amplificación de la memoria oficial (1941-1971)

Estas representaciones oficiales sobre los orígenes de la colonización y del judaísmo argentino fueron reproducidas y amplificadas por nuevas publicaciones aparecidas en el transcurso de las tres décadas siguientes. En 1941, al cumplirse el cincuentenario de la JCA, la compañía presentó *Jewish Colonization Association. Su obra en la república argentina. 1891-1941*. Al año siguiente, la DAIA hizo lo propio con *Medio siglo en el surco argentino. Cincuentenario de la Jewish Colonization Association (JCA) 1891 agosto 1941*. Dos décadas más tarde, la JCA lanzó *Jewish Colonization Association. Reseña de su obra y sus finalidades. 70 años de labor humanitaria. 24 de agosto de 1891-25 de agosto de 1961*. En 1964, apareció también *75 años de colonización judía en la Argentina* (1964), producido por un comité de homenaje interinstitucional. En este período también vieron la luz los fascículos conmemorativos patrocinados por la Biblioteca Popular Judía, un emprendimiento del Congreso Judío Latinoamericano destinado “principalmente a la juventud y a todas las personas a quienes les interese conocer diversos aspectos culturales de la vida judía en las

últimas centurias”.⁸⁵ La Biblioteca Popular Judía dedicó tres de sus números a las colonias: una biografía del Barón incluida en la colección “Grandes figuras del judaísmo” titulada *Barón Mauricio de Hirsch* (1969) y los trabajos *Historia de los ‘Pampistas’* (1971) y *Los pioneros de la colonización judía en la Argentina* (1971), presentados dentro de la colección “Hechos de la historia judía”. Los tres fueron escritos por Lázaro Schallman, un prolífico emprendedor de memoria, autor también de *San Martín y los principios morales del judaísmo* (DAIA, 1950) e *Historia del Periodismo judío en la Argentina* (Oficina Sudamericana del Comité Judío Americano, 1970).⁸⁶

De acuerdo con John Bodnar (1992), las minorías étnicas suelen honrar su pasado homenajando a los ancestros que se sacrificaron en nombre del grupo, erigiendo en ellos modelos de conducta y presentándolos como ciudadanos leales, que en algunos casos incluso abandonaron su lugar de origen con presuntos fines patrióticos, como construir una nueva nación. En el caso que nos ocupa, los libros conmemorativos organizan el relato en torno a un sujeto colectivo: los colonos pioneros. En el centro de la escena se encuentran dos contingentes emblemáticos, los podolier, llegados en el Weser en agosto de 1889, y los pampistas, llegados en el Pampa en diciembre de 1891. Las nóminas de pasajeros de éstos y otros barcos que trajeron a los colonos asentados por la JCA en el país se han convertido en una suerte de objeto fetiche, reproducido en libros conmemorativos, vitrinas de museos, sitios de internet, libros de historia y hasta en tesis académicas (ver por ejemplo Carioli, 1991: 136-144; también el anexo documental en Flier, 2011). El primer objeto que se encuentran los visitantes que ingresan al Museo Judío de Buenos Aires es una reproducción en escala del Weser.

En esos relatos, las travesías de los pioneros desde la Rusia zarista a la pampa argentina son narradas como epopeyas dramáticas, protagonizadas por familias que huyeron de los pogromos para contribuir al progreso argentino, y que redimieron a la estirpe judaica dedicándose a una actividad que desconocían, aunque la portaban

⁸⁵ Notas preliminares al folleto “Historia del idisch” de Menajem Boreisho, Ejecutivo Sudamericano del Congreso Judío Mundial, Buenos Aires, 1966, Pág. 3 (citado por Dujovne, 2010: 239).

⁸⁶ Patrocinada por la Oficina Sudamericana del Congreso Judío Mundial (reorganizada en 1969 como Congreso Judío Latinoamericano), la Biblioteca Popular Judía fue una de las primeras editoriales que abordaron hechos relacionados con la historia judía local, como *La Semana Trágica*, de Nahúm Solominsky (1971), aunque la mayoría de sus 200 títulos (aparecidos entre 1966 y 1978) aludían a las tradiciones, lo hechos y la historia judía globales. Su director fue el intelectual, activista y editor Marc Turkow, director de la Oficina Sudamericana entre 1954 y 1978, y responsable de la colección de memoria del judaísmo polaco *Dos Poylische Idntum*. Los textos aparecían en folletos de tapa blanda de unas cincuenta páginas de extensión, escritos generalmente por intelectuales locales, y circulaban por todo el continente y también por Israel, lo cual tenía sentido en vistas del área geográfica que procuraba representar el Congreso Judío Latinoamericano (Dujovne, 2010).

inconscientemente en la memoria genética de la raza. Por ejemplo, uno de los libros dice: “Los colonos del ‘Wesser’ (sic) habían llegado a la Argentina por decisión libre y voluntaria. Cansados de las persecuciones antijudías de la Rusia zarista, decidieron buscar un horizonte de libertad” (75 años...: 9); sin embargo, el destino que habían elegido *libre y voluntariamente* era, como sabemos, la Palestina otomana. El momento cúlmine de estos relatos suele ser la llegada a la zona yerma de la futura colonia, a campo traviesa, desde la estación del ferrocarril, a veces en medio de una tormenta eléctrica o entre altos pastizales y cortaderas. La situación se repite en los casos de, al menos, las colonias Moisés Ville, Mauricio y Barón de Hirsch (Rivera). Los títulos de los distintos apartados del libro *Historia de los “Pampistas”* son elocuentes respecto de ese tono dramático que permea la memoria: “Travesía angustiosa”, “La noche oscura de la partida”, “Inmensos peligros”, “Inconveniente imprevisto”, “Temporal ciclónico”, “Desolación y miseria”, “Sensación de pesadilla”, etc. Así presentada, esa “gesta” en la que parece resonar el libro del Éxodo es revestida de un carácter *sui géneris*. No resulta difícil asociar semejante dramatismo con la necesidad de legitimación social de un colectivo estigmatizado como improductivo, parasitario y relacionado con las altas finanzas y la trata de blancas. Sin embargo, basta con leer acerca de las experiencias de otros inmigrantes arribados a las colonias de la pampa gringa para advertir que los peligros, las enfermedades y las penurias no fueron potestad del Pueblo Elegido (ver al respecto Djenderedjián, 2008 y 2010; Gallo, 1983).

Según los libros de la buena memoria, el grupo de los podolier selló además un pacto de sangre con el nuevo terruño al enterrar en suelo argentino a sus hijos. Aquéllos aproximadamente sesenta niños muertos a causa del tifus en las inmediaciones de la estación Palacios cumplen en el relato el papel de mártires que lograron “atar” a sus padres al suelo argentino (véase por ejemplo “Primeras semanas en el desierto de Palacios: hambre y mortandad infantil”, en DAIA, 1939: 112-118). El relato de estas muertes, así como la imagen del surco abierto en tierra virgen –colocada en primer plano en el libro de Liebermann (1959) que analizamos en el capítulo anterior–, pueden considerarse potentes argumentos integracionistas, revestidos de sensaciones y emociones primordiales, en tanto los tropos de la sangre y el territorio compartidos han sido dos de los mecanismos simbólicos utilizados por el estado-nación moderno a la hora de construir la nacionalidad (Alonso, 1994). Justamente por eso, resulta sospechoso el silencio que envuelve la muerte otro grupo de niños –unos veinte– llegados entre los pampistas, ocurrida dos años más tarde en Mar del Sud por causas similares. Es probable que los emprendedores hayan preferido minimizar esa segunda tragedia ya que afectó a inmigrantes que, a diferencia de los podolier, se encontraban

bajo la tutela de la JCA. Por ejemplo, Liebermann (1959) y Schallman (1969) describen aquél veraneo de enero de 1892 en la costa como un regalo otorgado por el Barón de Hirsch en compensación por la demora en los loteos en las colonias de Entre Ríos; ambos minimizan el número de niños muertos y dedican al hecho apenas un par de renglones.

El mismo mecanismo es utilizado a la hora de referirse al tabú de la prostitución, que suele aparecer disimulado o distorsionado. Por ejemplo, al mencionar las visitas que hacían los tratantes de blancas al Hotel de Inmigrantes en busca de nuevo “personal”, Schallman omitía mencionar que los mismos proxenetas eran judíos (1970: 13-15). De modo similar, Mendelson sólo aludía a los asesinatos de inmigrantes judíos a manos de criollos y de gauchos en una breve nota al pie, cuando en realidad se había tratado de un asunto de enorme trascendencia para los colonos, que los llevó a armarse y a organizar guardias perimetrales nocturnas (DAIA, 1939: 117).

En el relato oficial, el estatus moral del sujeto colectivo conformado por los inmigrantes fue elevado postulando que éstos llegaron al país buscando libertad, en lugar de para “hacer la América”, y consignando que la creación de las cooperativas agrarias, la implementación del cultivo del girasol y la incorporación de granjas mixtas fueron “aportes judíos al país”. Incluso el capital humano, conformado por médicos, políticos, científicos, artistas y hombres de la cultura surgidos de las colonias también era interpretado como un aporte de la colectividad judía. Las tablas y los gráficos estadísticos que muestran los rindes de las chacras y la demografía de cada asentamiento refrendaban la materialidad de esos tributos, medidos en cantidades de hectáreas cultivadas, toneladas de granos exportados y litros de leche producidos. Del mismo modo, las fotografías daban testimonio de los centros urbanos levantados por los judíos en la soledad de la pampa, con sus escuelas, teatros, cooperativas, bibliotecas y demás instituciones sociales, así como de la infraestructura tecnológica de avanzada que construyeron algunos; por ejemplo, el elevador de granos de Villa Domínguez (obra de la cooperativa Fondo Comunal), o los modernos tractores que aparecen en *75 años de colonización judía en la Argentina* (1964). Una de las imágenes favoritas de los emprendedores –puesto que suele repetirse– es la de alguna familia de colonos recibiendo en su casa, o en la misma chacra, al gobernador provincial: otra forma de prestigiar lo judío y, a la vez, asociarlo con lo nacional. Algunos libros han transcripto incluso los discursos pronunciados por dirigentes políticos y funcionarios públicos en los distintos festejos por los aniversarios de las colonias, como en el caso del artículo de Nicolás Rapoport “Antecedentes históricos de la corriente inmigratoria en la Argentina” (DAIA, 1939: 73-81), que hasta incluye

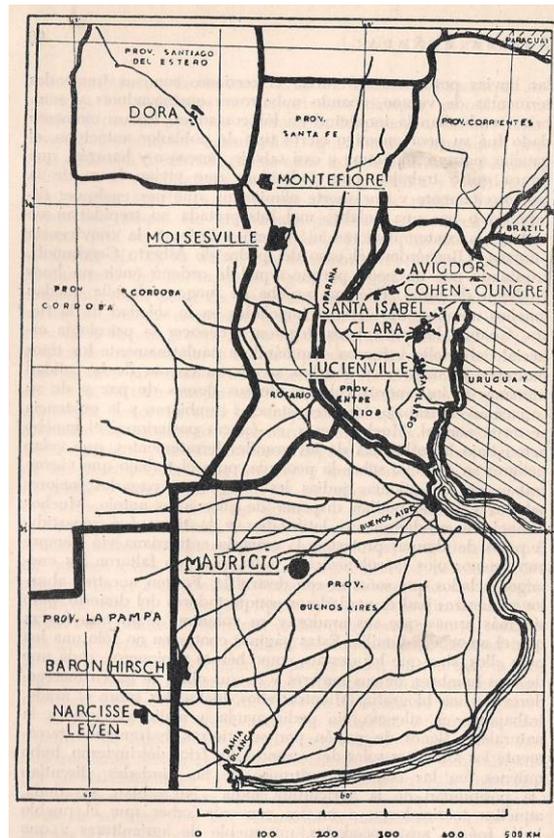
correspondencia enviada por distintos gobernadores a los administradores de la JCA felicitándolos por la marcha de la empresa. La misma inclusión de mapas de las colonias, que permitían visualizar los asentamientos judíos formando parte del territorio nacional, consigue un efecto similar, como ha advertido Carlos Escudé (1992) respecto de la asignatura “geografía” en el currículum oficial argentino.



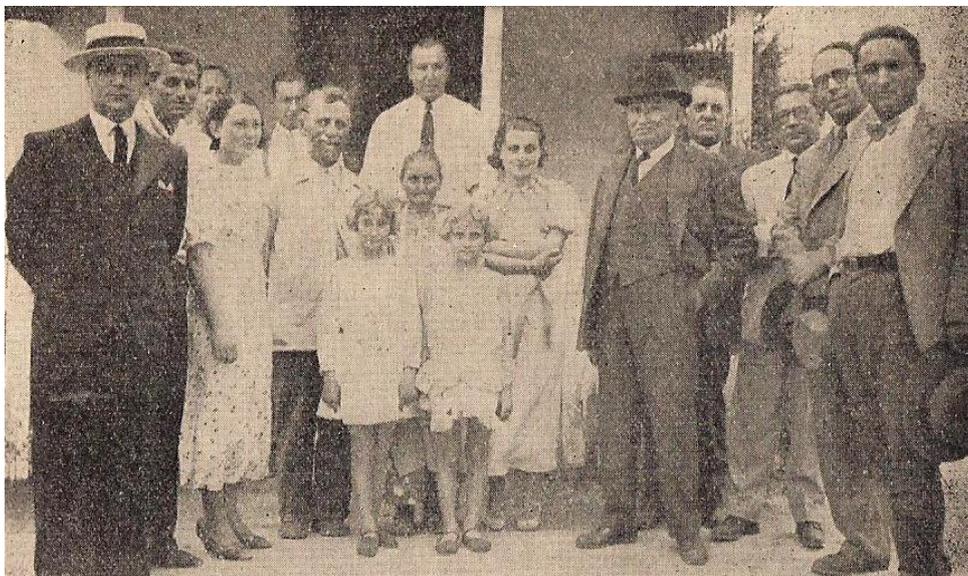
“El gobernador de la provincia de Santa Fe, saluda y felicita a una joven judía de la colonia, por su habilidad como amazona” (Liebermann, 1959: 149)



Una versión modernizada de las colonias, en *75 años de colonización judía en la Argentina* (1964: 1)



Este mapa permitía apreciar la dimensión de las colonias comparándolas con la superficie de la ciudad de Buenos Aires (en Liebermann, 1959: 94)



“El gobernador de La Pampa, Dr. Evaristo Pérez Virassoro durante la visita a la casa de un colono” (DAIA, 1942: 31)



“La comitiva y el público, reunidos en la chacra de un colono” (DAIA, 1942: 43)

La siguiente imagen, incluida en *75 años de colonización judía en la Argentina* y en *Historia de los "Pampistas"*, fue deliberadamente editada para quitar de la escena al administrador de la colonia, que aparecía en la fotografía original (vestido de traje):





Aunque desconocemos los motivos del recorte, podemos conjeturar que los editores prefirieron no exhibir las diferencias de clase existentes en el seno interno de la colonización. O quizá se trató de una “toma de partido” en el conflicto, una suerte de *vendetta* en favor de los colonos...

El Barón y la Baronesa de Hirsch, los filántropos que pusieron en marcha la gesta, son enaltecidos mediante textos apologeticos y biografías románticas. En el libro de la DAIA de 1939, el encargado de homenajear al Barón fue nada más y nada menos que el máximo representante de las letras judeo-argentinas, Alberto Gerchunoff, quien, como se recordará, prácticamente había omitido mencionarlo en LGJ. En un segundo plano, los emprendedores han resaltado los méritos del doctor Noé Yarcho (a quien Gerchunoff había dedicado uno de los dos capítulos añadidos a la versión de 1936, titulado “El médico milagroso”) y de David Löwenthal, ideólogo del proyecto y primer emisario del Barón en la Argentina.

Pero, si bien la llegada de los colonos al país conforma el centro del relato sobre las colonias –a tal punto que en los lugares de memoria existe poca información acerca de los sucesos posteriores a aquellos años iniciales–, ese momento también podía interpretarse como el final de un largo camino que, en realidad, había comenzado en el pasado remoto, a partir de una prohibición dramática:

“Por luengos siglos, el movimiento oscurantista que sumió al mundo en la negrura del Medioevo y tuvo su culminación en la Inquisición, arrancó al judío de la tierra, que había sido su ocupación fundamental desde los días bíblicos, y lo obligó inexorablemente a refugiarse, para subsistir, en el comercio y en las labores de mediación” (DAIA, 1942: 5)

La historia continuaba con un llamado proveniente del nuevo continente, “feraz y desierto casi, una de cuyas naciones surgía al mundo pidiendo a los mortales que oyesen el grito sagrado de Libertad”. Justamente ahí era donde entraba en escena el prócer: “De las dos causas hizo la síntesis este hombre, genial por su amor al prójimo, que fue el Barón Mauricio de Hirsch” (DAIA, 1942: 7). Cuyo mensaje era claro y contundente: “Vais para abrir un camino para todos vuestros hermanos de cautiverio, a quienes acusan de despreciar la agricultura”, decía uno de sus emisarios a los pampistas (Schallman, 1971: 7). El resultado final era el nacimiento de una colectividad inmaculada: “Ese fue el *limpio* origen de la extendida colonia israelita de hoy en la Argentina. Sólo el contacto con la tierra eleva y purifica al hombre” (DAIA, 1942: 7; *itálica mía*).

La memoria subterránea irrumpe en el género conmemorativo (1955-1961)

Como vimos en el capítulo anterior, algunos de los tabúes de la memoria oficial emergieron en los trabajos que León Jazanovich, Marcos Alpersohn y otros colonos, políticos y periodistas publicaron en ídish en las décadas de 1910 y 1920. En los años cincuenta, esos elementos subterráneos aparecieron en libros conmemorativos escritos con el mismo rigor científico que el libro de la DAIA, en castellano, con una extensión que oscila entre las doscientas y las cuatrocientas páginas, y producidos por dirigentes de las colonias Rivera y Narcisse Leven, así como de la cooperativa Fondo Comunal, de Villa Domínguez. Se trata de *Rivera, afán de medio siglo* (Gregorio Verbitsky, 1955), *Pioneros. En homenaje al Cincuentenario de Rivera “Barón de Hirsch”* (comisión de redacción presidida por Sansón Drucaroff, 1957), *Fondo Comunal. Cincuenta años de su vida* (Abraham Gabis y David Merener, 1957) y *Páginas para la historia de Narcis Leven. En adhesión a su Cincuentenario* (Ezequiel Shojjet, 1961).

El conflicto con la JCA es abordado aquí con una notable profundidad analítica, sopesando los argumentos de ambas partes, y aprovechando el paso del tiempo para referirse al él como a un asunto ya saldado. Por ejemplo, al abrir el capítulo dedicado a ese tema, Verbitsky anunciaba que asumiría una postura equidistante entre defensores y detractores de la compañía, y que reconocería todos sus méritos sin por eso “silenciar el juicio de los que criticaron con razón algunos de sus antiguos procedimientos”, a fin de no hacer de su trabajo “ni una censura ni un panegírico” (Verbitsky 1955: 18). Luego daba su opinión respecto de una de las decisiones más controversiales de la JCA: la de no otorgar tierras a los hijos de colonos a fin de evitar

la formación de latifundios, una medida negativa, según él, ya que restringía las posibilidades de cooperación en el marco familiar, impulsando a los jóvenes a emigrar a las ciudades. La determinación de negar el ensanche de las chacras asentadas en suelos poco productivos tampoco había sido una estrategia inteligente. Y aquí Verbitsky dejaba constancia de que la JCA, que alquilaba los campos que le pedían sus propios colonos a estancieros vecinos de la zona, había desalojado a varias familias sólo por el hecho de haber arrendado tierras más allá del límite de la colonia.

Los redactores de *Pioneros. En homenaje al Cincuentenario de Rivera "Barón de Hirsch"* también se refirieron a esta suerte de sujeción al campo impuesta por la compañía, pero invirtiendo los términos a fin de presentar una visión apologética de los subalternos:

“los campesinos judíos comprendieron asimismo que su nueva condición les imponía una responsabilidad frente a toda su estirpe: abandonar la tierra, doblegarse ante las penurias y amarguras, significaba dañar el prestigio de todo el pueblo judío. *La responsabilidad social privó (sic) sobre el sacrificio personal*” (Drucaroff, 1957: 8; itálica mía)

Con algo más de 400 páginas de extensión, *Fondo Comunal. Cincuenta años de su vida* es una exhaustiva investigación realizada por el dirigente cooperativista Abraham Gabis (con la colaboración de David Merener) que tiene al conflicto como uno de los temas centrales. Las treinta páginas del capítulo “Relaciones con la Jewish Colonization Association”, sumadas a buena parte de las más de cien de “El colono israelita argentino (periódico)”, brindan un completo panorama de los distintos ítems que le reclamaban los cooperativistas a la JCA. Estos se pueden resumir en las características negativas y restrictivas de los contratos de promesa de venta que habilitaban a la compañía a desalojar arbitrariamente a las familias, las negativas a colonizar a los hijos, los desalojos injustificados de colonos eficientes, y, en menor medida, las disidencias en cuanto a la educación que impartían las escuelas patrocinadas por la JCA, que entendían la identidad judía como un asunto religioso, mientras que muchos de los colonos la vivían como una cuestión nacional.

El más explícitamente crítico de estos libros es *Pioneros. En homenaje al Cincuentenario de Rivera "Barón de Hirsch"*, financiado y redactado colectivamente por el “Movimiento de ex colonos residentes en la capital”, entre quienes encontramos a Elías Marchevsky, autor también de la memoria sumamente crítica *El tejedor de oro*. No nos detendremos en sus cuestionamientos, que reiteran varias de las denuncias que ya mencionamos; aunque, a modo de ejemplo del tono general diremos que, ya

en su introducción, se consigna que los colonos judíos se encontraron con “fuerzas retrógradas (...) que frenaron las luchas campesinas. En primer término, la propia compañía colonizadora” (Drucaroff, 1957: 8). La mayoría de sus redactores eran militantes de izquierda, como Sansón Drucaroff, que fue un presidente del ICUF (*Idisher Cultur Farband* o Federación de Entidades Culturales Judías, la asociación que nucleaba a judíos idishistas de izquierda).

Esa soltura respecto del conflicto no se transmite a la hora de abordar la difusión de los sentimientos judeo-nacionales en Rivera, donde Verbitsky procede con prudencia, aclarando que los colonos no sólo honraban a Theodore Herzl, sino también a San Martín, Belgrano, Sarmiento y Alberdi, y que rendían tributo a José Ingenieros y a José Hernández, ya que “ambas expresiones, la del fervor argentino y el fervor judío, cabían juntas en la vida de Rivera, y ese fue su signo” (1955: 15). Verbitsky también señalaba que “al afirmar su fuerte conexión espiritual con la nación israelí [los colonos judíos] se sienten mejores argentinos”. El libro fue impreso en marzo de 1955, seis meses antes del derrocamiento de Perón, por lo que el autor aun se permitía expresar, apoyado en las buenas relaciones del peronismo con el nuevo Estado de Israel, que “En este espíritu [de acercamiento a Israel] se sienten alentados por un alto vocero argentino, el general Juan Perón” (Verbitsky, 1955: 16). Otro de los libros también consignaba que los sionistas locales se habían organizado en torno a tres agrupaciones alineadas según las distintas tendencias políticas: *Agudat Zirei Sion*, *Agudar Bnei Sion* y *Poale Sion* (Drucaroff 1957: 174).

Es probable que la emergencia de los elementos subterráneos en estos trabajos obedezca a que, a diferencia de los libros de la DAIA, la JCA y el Congreso Judío Latinoamericano, los nuevos emprendedores escribían “desde el llano”, representando los intereses vernáculos y subalternos. Además, hacia los años cincuenta, la mayoría de los chacareros judíos ya había cancelado sus deudas con la JCA, hecho que en alguna medida los liberaba respecto del tratamiento del conflicto. En esos años, el asunto más urgente para los agraristas judíos era evitar la migración masiva de las nuevas generaciones hacia las ciudades.

Privatización de la memoria judía (1980-2000)

En la década de 1980 no quedaban en la Argentina colonos judíos *stricto sensu*. Más allá de que algunos aun continuaran viviendo en el campo y dedicándose a la ganadería, la agricultura y otras actividades rurales, todos se habían emancipado de

la JCA, cuyas oficinas locales fueron cerradas en 1975. Quizá por eso, en este caso las instituciones comunitarias centrales no lanzaron un libro conmemorativo por el centenario de 1889. De todos modos, la omisión resulta cuanto menos llamativa, sobre todo si se tiene en cuenta la notable proliferación de publicaciones sobre el tema del pasado judío local que comenzaron a salir a la luz a partir de la década de 1980. Solamente la editorial Milá –el sello radicado en AMIA e impulsado casi solitariamente por el escritor Ricardo Feierstein– publicó las memorias del pionero Noé Cociovich, las de varios otros descendientes de las colonias y decenas de cuentos y novelas acerca de la vida judía en el campo. También publicó dos compilaciones de literatura ídich argentina traducida al castellano, las dos versiones del libro de Haim Avni sobre la inmigración judía a la Argentina (1983 y 2005), los testimonios de colonos emigrados a Israel compilados por Avni y Senkman en *Del campo al campo. Colonos de Argentina en Israel* y distintos trabajos de los investigadores Víctor Mirelman, Boleslao Lewin, Ana Weinstein, Eliahú Toker, Efraím Zadoff y Yaacov Rubel sobre variados aspectos de la historia judeo-argentina. Aunque las instituciones judías centrales no lanzaron publicaciones conmemorativas, algunas de las ex-colonias produjeron las suyas propias en formato de revista y las presentaron en ocasión de los sucesivos festejos locales.⁸⁷

Existen, sin embargo, tres importantes publicaciones conmemorativas que nos permitirán seguir el derrotero de la memoria oficial durante las décadas de 1980 y 1990, subsanando así esta extraña omisión. Dos de ellas son *Pioneros de la Argentina. Los inmigrantes judíos* (1982) y *Judíos & argentinos. Judíos argentinos. Homenaje al centenario de la inmigración judía a la Argentina/1889* (1989); ambas aparecieron como parte de una colección creada por el editor Manrique Zago sobre las distintas colectividades de inmigrantes en la Argentina.⁸⁸ La tercera es *Comunidad Judía de Buenos Aires 1894-1994* (1994, AMIA), un auto-homenaje de la AMIA con motivo de su propio centenario.⁸⁹

El que más se extiende sobre el terreno de la colonización es *Pioneros de la Argentina*, un álbum fotográfico bilingüe (castellano-inglés) de doscientas páginas de extensión en el que por primera vez aparecen imágenes históricas, obtenidas en el Archivo General de la Nación y aportadas por descendientes de los inmigrantes (a

⁸⁷ Entre otros *Moisés Ville 1889-1989* (1989), *Centenario Monigotes 1890-1990* (1990), *Colonia Mauricio 100 años* (1991) y *Centenario de Las Palmeras* (2004).

⁸⁸ Manrique Zago publicó *Los españoles de la Argentina* (1985), *Los franceses en la Argentina* (1985), *Los suizos en la Argentina* (1995), *Italia en la Argentina* (1995), *Armenia, una cultura milenaria en la Argentina* (1999), etc. Sobre judíos, también publicó *Historias de una emigración (1933 - 1939) - Alemanes judíos en la Argentina* (Elena Levin, 1991).

⁸⁹ Si bien la AMIA surge como tal en la década de 1940, su origen se remonta a la Jevra Kedusha, la sociedad judía de entierros creada en 1894.

diferencia de los libros del período 1939-1971, que solían incluir fotografías contemporáneas). Los otros dos dedican menos espacio a las colonias, pero representan apuestas más ambiciosas desde el punto de vista investigativo: son más extensos, contienen textos más exhaustivos y están mejor documentados. En líneas generales, los tres ponen el foco en la exitosa integración de los judíos en distintos espacios sociales, culturales y laborales.

Estos libros aportan algunos datos novedosos para nuestros intereses. En primer lugar, en los tres se ratifica la alteración de la cronología que venimos constatando, que establece que la historia judeo-argentina habría comenzado en Moisés Ville. En los dos trabajos publicados por Manrique Zago, la estrategia para comenzar el conteo en 1889 es la introducción de la categoría “inmigrantes” en el título de cada libro (lo que vendría a suponer que los miembros de la CIRA, cuya creación en 1862 figura, no obstante, en los listados cronológicos de ambos trabajos, no fueron inmigrantes). En cambio, en *Comunidad Judía de Buenos Aires 1894-1994*, el emprendedor Ricardo Feierstein retoma la idea de Boleslao Lewin y de José Mendelson acerca de la existencia de un período prehistórico.

En segundo lugar, quizá por primera vez luego del éxito logrado por Gerchunoff en 1910, la memoria judía ahora comenzaba a emerger en emprendimientos editoriales de gran visibilidad, cuya circulación excedió el ámbito étnico (e incluso argentino, de ahí las ediciones bilingües). Se trataba de una apuesta aventurada, por cuanto en esta clase de álbumes fotográficos o “libros-objeto” el espacio con el que cuentan los autores para desarrollar cada tema suele ser reducido, de lo que se deduce que deben aceptar ciertas simplificaciones aún a sabiendas de que las interpretaciones del público lector serán difíciles de controlar. Ese es el caso, sobre todo, de *Pioneros de la Argentina*, donde cada foto va acompañada por un epígrafe breve que no necesariamente aporta información coherente. Su autora, la periodista Martha Wolff, realizó un trabajo intuitivo uniendo fragmentos de la narrativa y de los libros conmemorativos que hemos analizado aquí con las imágenes que fue encontrando, aunque la mayoría de ellas no está datada ni tiene referencias precisas.

Al menos dos de las fotos de este libro están relacionadas con los tabúes de la memoria oficial. Una muestra los muebles y enseres domésticos de una familia apilados a la intemperie, detrás del alambrado de un campo. Su epígrafe apenas dice “Soportaron tiempos difíciles: sequías, langostas, desalojo” (Wolff, 1982: 55). Esa es toda la información aportada. La otra muestra la adhesión al sionismo de un grupo de muchachos sentados en el pasto, con la bandera de Israel detrás, colgada del tronco

de un árbol. Más tarde, en *Judíos & argentinos* y en el libro del centenario de la AMIA, el tabú de la “doble pertenencia” sería abordado con bastante visibilidad: en las secciones referidas a la historia de las organizaciones urbanas se mencionan, entre otros aspectos, los festejos en el Luna Park por la creación del Estado de Israel.

Pero el aspecto subterráneo más explicitado en los tres libros es el de los tratantes de blancas judíos, que aparecen mencionados en relación con la noticia del desbaratamiento en 1930 de su organización central, la Zwi Migdal. En el libro de la AMIA se transcribe también un fragmento del cuento de Sholem Aleijem “El pasajero de Buenos Aires”, cuyo protagonista es un tratante porteño de viaje por Europa que nunca termina de confesar su oficio, aunque da suficientes pistas como para averiguarlo.⁹⁰ No obstante, los textos hacen hincapié en que la comunidad organizada rechazó vehementemente a esta red delictuosa, a la que apartó de sus instituciones y denunció ante los poderes públicos de turno. Otro de los aspectos que comenzaron a emerger fue el de los asesinatos de colonos a manos de gauchos. Por ejemplo, el libro *Las Palmeras en el círculo de Moisés Ville, a los cien años de la colonización judía en la Argentina*, reprodujo una reseña del artículo “Las primeras víctimas judías en Moisés Ville”, de Mijl Hacohe Sinay, aparecido originalmente en el *Argentinier IWO Shriftn* de 1947. El texto conmemoraba una veintena de crímenes ocurridos entre 1890 y 1906 (ver al respecto el excelente trabajo de Sinay, 2013).

La tercera novedad es que dos de los tres libros fueron publicados por un editor privado, interesado en divulgar las trayectorias de las colectividades de inmigrantes.⁹¹ No deja de resultar llamativo el hecho de que las instituciones comunitarias centrales delegaran en un editor externo la potestad de plasmar lugares de la memoria étnica tan visibles como los dos libros de Manrique Zago. Repetimos: se trata de libros-objeto con tapas duras, de gran tamaño y repletos de fotografías, que circularon en librerías de todo el país convirtiéndose en un éxito de venta. Según nos relató Martha Wolff, responsable de ambos proyectos, las instituciones judías no intervinieron en absoluto en la selección ni en el tratamiento de los contenidos. Quizá confiaron en la capacidad y la representatividad de los equipos que armó Wolff, entre quienes había gente que mantenía vínculos y afinidades con la dirigencia.⁹²

⁹⁰ Aparecido originalmente en el libro *Tercera Clase*, conformado por 20 cuentos acerca de los encuentros casuales entre el protagonista y distintos pasajeros judíos que viajan en un tren del este europeo.

⁹¹ Manrique Zago concibió la idea de publicar el libro de 1982 al enterarse de las noticias sobre una ola de profanaciones de tumbas en cementerios judíos de la Argentina. Ese fue el primero de su colección sobre colectividades. Entrevista a Martha Wolff (febrero de 2013).

⁹² Entrevista a Martha Wolff y a Myrtha Shalom (febrero de 2013). Wolff no tenía vínculos con la AMIA ni con la DAIA. En una nota de la segunda página del libro de 1982, la editorial agradece a la AMIA y a la

La última novedad se relaciona justamente con los *staffs* intervinientes en los emprendimientos de la memoria, donde los “agentes-testigo” provenientes de las mismas colonias fueron sustituidos por investigadores profesionales, periodistas especializados y expertos en temas específicos (religión, educación judía, literatura). Analicemos brevemente la conformación de los tres equipos. La ya aludida Martha Wolff es una periodista y guionista involucrada en varios emprendimientos culturales relacionados con la memoria de los judíos de la Argentina.⁹³ Entre los asesores que convocó para *Pioneros de la Argentina* figura otro emprendedor fundamental, el poeta y arquitecto Eliahú Toker, autor, a posteriori, de trabajos de crítica literaria y de la traducción de las memorias de Marcos Alpersohn. También participaron, entre otros, el historiador Leonardo Senkman y el sociólogo Yaacov Rubel, expertos en historia judeo-argentina.⁹⁴ A su vez, en *Judíos & argentinos* participaron diecisiete asesores y treinta y un colaboradores expertos en distintas áreas, entre quienes aparecen nuevamente varios de los nombres que acabamos de mencionar. También se sumó a la coordinación la escritora Myrtha Shalom. Por su parte, el encargado de coordinar el libro de homenaje a la AMIA fue Ricardo Feierstein, otro emprendedor cultural clave de las últimas décadas, autor de ficción, creador y editor principal del sello Milá (de la AMIA), y responsable de varios libros sobre la historia de los judíos en la Argentina.⁹⁵ Para dar cuenta del centenario de la AMIA, Feierstein incluyó fragmentos bibliográficos de los historiadores Víctor Mirelman, Leonardo Senkman, Efraím Zadoff, Paul Warzawski y del demógrafo Sergio Della Pèrgola. Con la llegada de los investigadores profesionales, las nuevas publicaciones de la memoria comenzaron a utilizar algunas prácticas propias del estilo académico, como la ubicación de referencias precisas en las fotos, la inclusión de listados bibliográficos y la aclaración de las fuentes mediante notas colocadas al pie o al final del texto.

La memoria étnica como política de Estado (1995-2010)

A partir de los años noventa, se produjo un nuevo cambio en los emprendimientos de la memoria judía: las publicaciones más importantes fueron gestadas con aportes

Federación de Comunidades por el auspicio y la colaboración prestados. Pero esto sólo se debió a que ambas instituciones se comprometieron a comprar varios ejemplares para apoyar el proyecto.

⁹³ También es escritora y conferencista. Fue Secretaria de Cultura de la Sociedad Hebraica Argentina entre 1996 y el 2000. Con diez libros publicados, a escrito guiones para televisión y teatro. Fue conductora del ciclo divulgativo en televisión por cable “Cómo somos los judíos”.

⁹⁴ Completan el equipo Matilde Gini de Barnatán, historiadora especialista en los judíos sefardíes formada con Boleslao Lewin, y Abraham Platkin, rabino, maestro de hebreo e historiador que ocupó importantes cargos en instituciones educativas judías.

⁹⁵ Feierstein fue el impulsor de Milá desde sus orígenes: se trata, según nos contó en la entrevista que le hicimos en marzo de 2013, de la editorial más prolífica de libros judíos en lengua castellana.

provenientes de asignaciones presupuestarias estatales. En efecto, alentadas por el nuevo paradigma multicultural de los años noventa (Diez, 2004; Soria, 2011), que transfirió a la esfera pública la responsabilidad de garantizar la conservación y la puesta en valor del patrimonio plural de la nación, distintas agencias provinciales y nacionales lanzaron proyectos tendientes a preservar y difundir los sitios históricos de las colonias.

En 1995 apareció *Tierra de promesas: 100 años de colonización judía en Entre Ríos. Colonias Clara, San Antonio y Lucienville* (Ediciones Nuestra Memoria), patrocinado por el Senado de la Provincia de Entre Ríos con vistas a promover la investigación y los estudios históricos de las distintas culturas existentes en su territorio. Realizado por las investigadoras Susana Chiarmente, Elena Finvarb, Nora Fistein y Graciela Rotman, con el asesoramiento de Leonardo Senkman, el proyecto buscaba rescatar “la memoria histórica provincial de las acechanzas del olvido de nuestro origen” para, apelando a testimonios locales, responder al interrogante acerca de “quiénes somos [los entrerrianos] y cuál es el entramado de nuestra sociedad civil”. De cara a la nueva coyuntura democrática que había reabierto el camino hacia una identidad basada en el civismo pluralista, la propuesta consistía, según Senkman, en dejar de ver a los judíos como “los otros” (Senkman, 1995: 10-12).

El libro presenta un conjunto de testimonios, fotografías y documentos organizados por ejes temáticos, como las instituciones, la vida religiosa, la educación en las colonias, los personajes célebres, etc. Se trata de un género que ya había sido inaugurado unos años antes en *Vidas. Rescate de la Herencia Cultural en las Colonias*, de la investigadora Helene Gutkowski (1991, editorial Contexto). No obstante haber aparecido en una fecha tardía, en la que la memoria subterránea ya había emergido públicamente, el balance entre elementos oficiales y subterráneos que se aprecia en este libro nuevamente muestra una tendencia al ocultamiento de algunos tabúes. Por ejemplo, en el capítulo titulado “La Jewish”, y también en la entrevista al ex administrador Samuel Aizicovich, es posible observar cómo la JCA vuelve a ser exonerada de culpa y cargo.

El emprendimiento de la memoria colona más ambicioso de este período ha sido *Shalom Argentina. Huellas de la colonización judía*. Lanzado a fines de 2001 por el Ministerio de Cultura, Turismo y Deporte de la Nación, el proyecto incluyó en forma simultánea la publicación de la guía de turismo cultural homónima, la restauración de algunos sitios históricos que forman parte del patrimonio inmueble de las colonias, la colocación *in situ* de carteleras informativas protegidas por estructuras de acrílico y

metal, y la presentación de la muestra *Gauchos Judíos. Huellas de la colonización judía*, exhibida en el Palais de Glace de Buenos Aires.

Shalom Argentina formaba parte de un programa mayor titulado “Argentina, Mosaico de Identidades”, que buscaba “contribuir a la creación de nuevos productos sustentables” mediante “una fuerte apuesta al desarrollo de la modalidad del turismo cultural”.⁹⁶ Según explicaba el entonces ministro Hernán Lombardi:

“La verdadera identidad de la Argentina es su diversidad (...) La identidad moderna de un país es el resultado de la suma de particularidades de sus habitantes. Este concepto difiere del denominado crisol de razas que imaginaba el ser nacional como el producto de la renuncia de lo particular en una mezcla o fundición en la cual no se distinguía el aporte de sus distintos componentes (...) Nosotros hablamos de mosaico como una pieza única, formada por muchas piezas únicas. La imagen final de un mosaico está conformada por la particularidad de cada una de sus partes. Forman, en conjunto, una totalidad que es la obra, pero lo hacen a partir de la diferencia”⁹⁷

En ese entonces, se imponía en el mundo occidental un nuevo paradigma de turismo sustentable, interesado en generar proyectos que aportaran al desarrollo económico de regiones despobladas elevando la demanda de mano de obra local y, a la vez, evitando el deterioro del patrimonio. Desde el gobierno argentino ya se habían impulsado propuestas similares que buscaban morigerar la crisis económica en el interior del país, como el Programa Argentino de Turismo Rural Raíces.⁹⁸ No obstante la magnitud del proyecto, varias de las metas de “Argentina, Mosaico de Identidades” quedaron truncas a causa del estallido de la crisis social y económica de diciembre de 2001, que derivó en la renuncia del presidente Fernando de la Rúa.⁹⁹

Publicado en formato bilingüe castellano-inglés bajo la coordinación general de Elio Kapszuk, un curador, gestor y productor cultural especializado en la realización de muestras centralizadas en el binomio arte-memoria, *Shalom Argentina* es el más extenso de los libros conmemorativos de nuestro corpus.¹⁰⁰ Sus 551 páginas impresas en color sobre papel ilustración se dividen en doce recorridos turísticos distribuidos en siete provincias: Buenos Aires, Chaco, Entre Ríos, La Pampa, Río Negro, Santa Fe y

⁹⁶ “Tras las huellas de los gauchos judíos – Qué es Argentina, Mosaico de Identidades”, *La Nación* 21/10/2001.

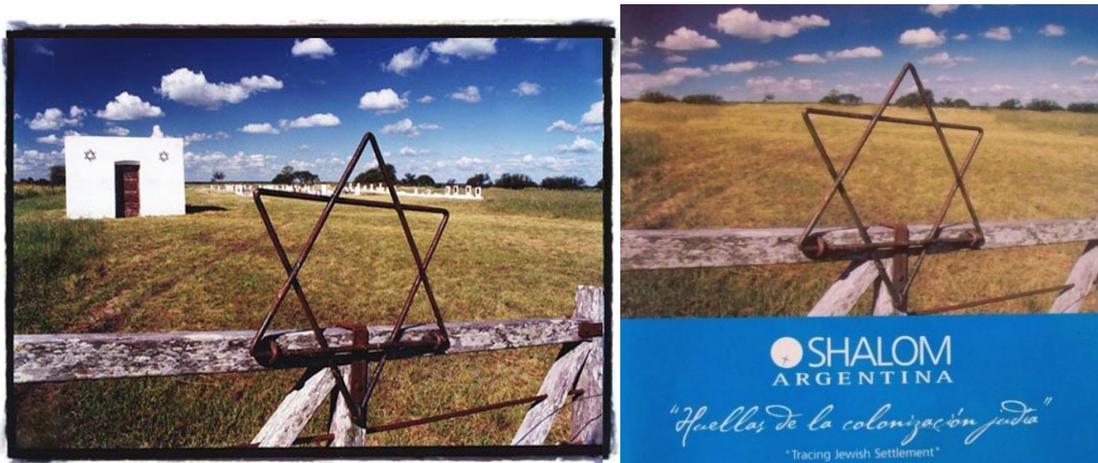
⁹⁷ *Ibid.* Parte de este texto también aparece en Kapszuk, 2001: 8.

⁹⁸ Ese programa “comenzó a implementarse en el año 2000, impulsado por la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentación y la Secretaría de Turismo la Nación, fundamentado en la necesidad de impulsar el desarrollo regional, y [que] ha involucrado a pequeños y medianos productores rurales con posibilidades de realizar otras actividades para diversificar sus ingresos” (Toselli, 2004).

⁹⁹ Estaba previsto que la muestra se exportara a Nueva York, Los Ángeles, Miami, París, Chicago, Boston, San Francisco, Londres, Toronto, Ámsterdam y Washington.

¹⁰⁰ El *staff* estuvo conformado por los periodistas Diego Rosemberg, Judith Gociol, Patricia Rojas y Vanesa Suvalski.

Santiago del Estero. En cada recorrido se trabaja sobre el patrimonio arquitectónico, conformado básicamente por sinagogas, cementerios y teatros, y se invita a los turistas a observar objetos muebles que simbolizan la integración cultural, como una semblanza del general San Martín escrita en ídish y una estrella de David tallada en un mate. El libro también aporta datos históricos específicos sobre cada colonia, e incluye testimonios, citas literarias y gran cantidad de fotografías. En su afán por estimular el turismo en las colonias judías, algunas de esas fotos presentan importantes distorsiones de la realidad. Por ejemplo, en la tapa, el cementerio de la colonia Avigor fue borrado digitalmente.¹⁰¹



Esta llamativa alteración de la realidad, consistente en borrar a los muertos de la faz de la tierra en el seno de un proyecto que justamente busca recuperar la memoria, parece haberse interesado más bien en no desalentar el turismo que en tergiversar la historia. Por lo pronto, contrasta con el realismo de la reseña histórica desplegada en la Introducción, donde se señala que más allá de los indudables méritos del proyecto colonizador “las cláusulas del contrato eran una pesada carga para los agricultores”, que las disputas entre administradores y colonos “no fueron menores” y que “la política del Barón de Hirsch se ganó tantos adeptos como detractores” (Kapszuk 2001: 32). La explicación quizás adolece de una extrema simplificación: los conflictos fueron consecuencia de la distancia que mediaba entre las colonias y las oficinas europeas de la JCA, desde donde no era sencillo controlar a los administradores. Sin embargo, su tratamiento en una presentación tan breve evidencia que, llegados al siglo XXI, el tema más complejo del pasado colono ha abandonado definitivamente su condición de memoria subterránea para aflorar en las versiones oficiales.

¹⁰¹ La foto original aparece en el site <http://monicafessel.com/nggallery/post/test-3/image/115/>

Once años más tarde, en la Feria del Libro de Frankfurt de 2012, donde Argentina fue invitada de honor, el Estado siguió apostando por la memoria pluralista. En esa ocasión, el gobierno convocó a la AMIA, que presentó una muestra y un libro conmemorativo titulados *Vida judía en la Argentina. Aportes para el Bicentenario* (2010, Cancillería-AMIA). El lanzamiento de estos proyectos es indicativo de un cambio sustancial en las relaciones Estado-minorías-patrimonio-memoria, que muestra a los gobiernos provinciales y nacionales interesados en preservar el patrimonio étnico de la nación.

* * *

Nuestro relevo de las principales publicaciones conmemorativas permite observar el proceso de elaboración y encuadramiento de la memoria oficial judeo-argentina en forma cronológica. A fines de los años treinta, en un contexto problemático para los judíos, emprendedores que actuaban en nombre de las instituciones más relevantes reafirmaron el mito del origen rural que había inaugurado Gerchunoff en 1910, pero imprimiéndole un estatus a la vez romántico y científico. De este modo, construyeron un relato apologético y dramático que interpelaba la sensibilidad de los lectores, y lo acompañaron de argumentaciones elaboradas, a las que además documentaron con fotografías, mapas y cuadros estadísticos. La estrategia buscaba derribar el estigma del comercio y la mácula de la trata de blancas, y, por contraste, presentar los logros individuales de diversos sujetos como “aportes judíos” a la construcción del país.

Más tarde, hacia la década de 1950, nuevos emprendedores surgidos del seno de las colonias recurrieron también al libro conmemorativo para, en ocasión de los nuevos cincuentenarios de colonias y cooperativas más tardías, dar visibilidad a los temas subterráneos que hasta esa fecha sólo habían circulado en idish, o bien habían sido tratados en formatos mucho más volátiles y efímeros, como los periódicos.

Los años ochenta marcan la irrupción de la memoria étnica como un tema de divulgación, que convocaba a numerosos lectores del mercado local y transnacional interesados en la historia argentina o judía, sea por una cuestión de inquietud intelectual o bien por sentirse partícipes de esas tramas históricas. También señalan un punto de inflexión en cuanto al profesionalismo de los emprendedores, que desde entonces serían investigadores o periodistas no necesariamente vinculados ideológica o vivencialmente con las colonias.

En los noventa, el dato más importante es la irrupción del Estado en tanto agente-guardián de la memoria de las minorías. Una manifestación más, junto a otras que se dieron en los planos legislativo y educativo, respecto del reemplazo de los discursos homogeneizantes por el nuevo paradigma de la diversidad cultural.

En el capítulo siguiente dejaremos de lado el mundo de la palabra impresa para sumergirnos en las profundidades de la praxis social. Nos toca observar los festejos conmemorativos por los aniversarios más trascendentes de la colonización judía en la Argentina.

Capítulo cuatro

Del Santo de la Espada al rabino Goldman: el pasado puesto en escena

Era pobre, muy pobre, el General San Martín; y sin embargo tenía muchas riquezas, conforme al proverbio salomónico: 'Hay quienes se hacen ricos, y no tienen nada; y hay quienes se hacen pobres, y tienen muchas riquezas'.

Lázaro Schallman, *San Martín y los Principios Morales del Judaísmo*¹⁰²

En contraposición con los sólidos y perdurables vehículos de la memoria que acabamos de revisar, a primera vista, las conmemoraciones aparecen como eventos blandos, pasajeros, que concentran una gran dosis de energía en un lapso de tiempo breve para desaparecer hasta el siguiente año, la próxima década, o, quizás, para siempre. Esa volatilidad indicaría que algunas de las prácticas que les son afines se presumen difíciles de recuperar a posteriori, como los discursos y los desfiles, para no mencionar el menú en un agasajo o el repertorio de una orquesta. Sin embargo, a veces las prácticas desplegadas en los eventos conmemorativos dejan marcas longevas, nítidamente visibles en el espacio social y, por lo tanto, convertibles en fuentes históricas. Las más evidentes son los monumentos, los memoriales, las placas recordatorias y las denominaciones de calles, parques y demás obras públicas. Si la suerte acompaña, a veces aparecen otros tipos de insumos que permiten transformar a las conmemoraciones en textos susceptibles al análisis cultural, y que pueden presentarse bajo una diversa gama de formatos, como las notas periodísticas, las actas de comités organizadores, los afiches, souvenirs, filmaciones, avisos, tarjetas de invitación y publicaciones conmemorativas.

Esa es, justamente, la clase de insumos que nos permitirá observar tres conmemoraciones públicas celebradas a fines de los años 1939, 1964 y 1989, cuando se festejaron los aniversarios más significativos de la colonización judía en la Argentina: el cincuentenario, el setenta y cinco aniversario y el centenario. El hecho histórico que se recordaba en esas ocasiones era el arribo de los pioneros del Weser

¹⁰² Editado por DAIA en 1950, página 19.

al puerto de Buenos Aires en agosto de 1889 y su asentamiento en Moisés Ville, aunque el homenaje abarcaba a la colonización judía en su conjunto, e incluía a las colonias independientes de la JCA.

Siguiendo a Jelin (2002) y a Lorenz (2002), al historizar las prácticas conmemorativas nos interesa conocer los cambios y continuidades respecto de los actores intervinientes, de los mensajes vehiculizados mediante símbolos y rituales, y de los climas culturales y políticos en los que se desarrollaron los hechos. En esa misma línea, buscaremos detectar los posicionamientos identitarios vernáculos y cotejarlos con los discursos oficiales, entendiendo que, más allá de los distintos grados de consenso e imposición, ambos intereses suelen participar en la construcción de la memoria pública (Bodnar, 2002).

Por otra parte, de la elección de los tres eventos referidos no debe deducirse que hayan sido los únicos, ya que a partir de los festejos por el cincuentenario hubo un verdadero aluvión conmemorativo. Por ejemplo, tomando solo el caso de Moisés Ville, tenemos registro de que la comunidad local celebró, al menos, sus aniversarios número ochenta, noventa, ciento diez y ciento veinte. También sabemos que otras colonias y pueblos rurales judíos hicieron lo propio con sus correspondientes onomásticos particulares. Y que incluso algunas de esas conmemoraciones se celebraron allende los límites de la comunidad vernácula, en círculos de ex residentes radicados en sitios tan distantes como por ejemplo Buenos Aires o el kibutz israelí Mefalsim. En una palabra, nuestro recorte obedece tanto a la superabundancia de eventos como al hecho de que los aniversarios elegidos condensaran los homenajes más trascendentes que se hayan realizado a la memoria de la colonización judía argentina.¹⁰³ Las principales fuentes que conforman el acervo documental que utilizamos son actas de instituciones que cooperaron en la organización de los eventos, relatos descriptivos de los festejos y recopilaciones de discursos públicos tomados de la prensa.

¹⁰³ Cabe aclarar también que, si no hemos incluido el vigésimo quinto aniversario, es porque nos resultó imposible determinar si tal conmemoración efectivamente existió, y porque, aun cuando hubiese existido, tampoco tendríamos materiales sobre los cuales trabajar. Si bien en ese año apareció *Di Idische Tzeitung*, su primer número recién salió en noviembre, es decir, después de los hipotéticos festejos. El único dato que encontramos al respecto es una mención en el libro conmemorativo de dicho periódico, *Homenaje a El diario israelita con motivo del 25 aniversario 1914-1939*, pero el texto apenas dice: "El orgullo de la vida judía argentina -la colonización- que en 1914 había celebrado ya su 25 aniversario..." (más que como una mención acerca de un festejo concreto, esto puede interpretarse como una forma de decir que cuando comenzó a publicarse el diario ya hacía 25 años que existían las colonias). En *La Nación*, en *Nueva Época* (de la ciudad de Santa Fe) y en *Luz y Verdad* (un semanario rosarino), tampoco hay menciones al respecto. También contamos con evidencias indirectas que confirmarían que el primer aniversario celebrado fue el cincuentenario, como el hecho fehaciente de que no se hayan construido monumentos, que no se hayan conmemorado los cuarenta años en 1929, o como, según veremos, el hecho de que los organizadores del cincuentenario hayan deliberado acerca de la elección de la fecha exacta, ocasión en la que no se aludió a (ni fue tomado en cuenta) ningún antecedente.

Las conmemoraciones resultan un terreno fértil para analizar la faz pública de la memoria, en tanto constituyen una arena política en la que emprendedores y sujetos dirimen sentidos relativos al pasado que inciden en la distribución del poder social. En este sentido, para John Gillis (1994), aún cuando aparezca como un producto consensuado, la actividad conmemorativa es una práctica social y política por definición, resultante de procesos que implican disputas, luchas e incluso masacres. Al abordar el estudio de la praxis conmemorativa durante la modernidad, Gillis plantea un esquema histórico dividido en tres períodos, aplicable dentro del marco de la cultura occidental. Los períodos son el pre-nacional (hasta fines del siglo XVIII), el nacional (entre las revoluciones norteamericana y francesa y los años 1960), y el pos-nacional. A los fines de nuestro trabajo, interesa diferenciar la etapa nacional, en la que solo eran recordados acontecimientos u hombres ilustres, y donde no estaban representadas las minorías, los trabajadores ni las mujeres, de la pos-nacional, cuando la memoria se habría vuelto más global y, a la vez, más local. Más global, a partir de grandes acontecimientos o catástrofes como Auschwitz, Hiroshima o Chernobyl. Y, más local, debido al renovado interés de los sujetos en las conmemoraciones de escala más reducida (familiares, locales, étnicas y plurales), determinadas por las transformaciones en la estructura familiar y por la desaparición de la comunidad rural o del barrio étnico. En línea con los planteos de Frederic Jameson (1991), Andreas Huyssen (2001) y otros autores que entienden a la posmodernidad como una era de la “cultura de la memoria” –como el de Nora (1988), quien señala que vivimos en la “era de la conmemoración”–, para Gillis, hoy “cada ático es un archivo, cada living, un museo” (1994: 14, traducción mía).

En la misma línea, para John Bodnar (1992), quien ha estudiado las memorias de las colectividades étnicas norteamericanas, la consolidación de un pasado rico en conmemoraciones suele implicar una disputa por la supremacía entre contendientes que sostienen distintos sentimientos e ideas políticas. La memoria pública emerge de esas disputas, en la intersección de una cultura oficial, relacionada con el poder del Estado, y otras vernáculas, provenientes de comunidades locales o regionales, de minorías étnicas, religiosas, políticas o de grupos que canalizan determinadas demandas específicas. A la cultura oficial le interesa, sobre todo, mantener el orden, reafirmar la supremacía de las instituciones y resaltar los deberes por sobre los derechos cívicos. Las demandas vernáculas son más heterogéneas y pueden incluir disenso interno (como en el caso que tratamos nosotros). Lo que buscan es establecer versiones de la realidad de “primera mano”, representativas de sus comunidades de pequeña escala, antes que de “la comunidad imaginada”, así como proteger los

valores locales. Al transmitir versiones de la realidad social tal cual la sienten, en lugar de adecuarla al “deber ser”, las culturas vernáculas pueden ser vistas como una amenaza para el discurso oficial, que intentará modelarlas y subsumirlas bajo su ala, como en el caso de Marianne, el símbolo de la Revolución Francesa basado en la figura de una campesina sureña. En una palabra, la memoria pública busca disminuir la tensión entre la cultura oficial y las expresiones vernáculas (Bodnar, 1992). Por otra parte, según ha señalado Elizabeth Jelin (2002 y 2004), el sentido de las conmemoraciones, lejos de quedar cristalizado para siempre, suele ser apropiado y resignificado por actores sociales diversos, de acuerdo con sus circunstancias particulares y a la vista de los cambiantes escenarios políticos en los que se desarrollan sus estrategias y proyectos de vida. A la luz de estas cuestiones, creemos que el análisis interpretativo de la praxis conmemorativa mediante la técnica de la “descripción densa” geertziana puede favorecer la comprensión acerca del “juego profundo” subyacente a los símbolos y mensajes puestos en juego.

El cincuentenario

El domingo 15 de octubre de 1939, Moisés Ville amaneció vestido de celeste y blanco. Siguiendo una recomendación del comité organizador de los festejos por el cincuentenario de la colonia, los vecinos habían colgado banderas argentinas en las fachadas de sus casas y en las de las sedes institucionales. En la entrada del pueblo, una caravana de cincuenta jinetes criollos –encarnación viva de los míticos gauchos judíos– recibió al gobernador de la provincia de Santa Fe, Manuel María de Iriondo, quien llegó acompañado por un grupo de importantes funcionarios nacionales y provinciales, por autoridades de la JCA y por dirigentes de la comunidad judía de Buenos Aires. Finalizados los saludos protocolares, el contingente se dirigió a la plaza San Martín, donde una apretada multitud aguardaba para presenciar el acto central: la inauguración de un monumento en homenaje al Libertador de América.

Un calor intenso, que al final de la jornada dejaría un saldo de varios concurrentes hospitalizados, empezaba a soliviantar el ánimo de la muchedumbre cuando pasadas las diez comenzaron a sonar los acordes del Himno Nacional. Entonces todas las miradas convergieron en el gobernador Iriondo, quien subido al estrado ahora procedía a descubrir el monumento. En realidad, se trataba de un modesto busto de bronce del general San Martín coronado por dos banderas argentinas ubicadas a su espalda. La imagen había sido instalada sobre un alto pedestal emplazado en el centro exacto de la plaza, cuyas dos manzanas de superficie parecían un tanto

excesivas para el pequeño Moisés Ville.¹⁰⁴ Acallados los vítores, tomó la palabra el ministro de Instrucción Pública y Fomento de la provincia, Juan Mantovani, quien afirmó que:

“aunque conservan la religión de origen, las colonias judías como la de Moisés Ville (...) son pueblos de espíritu nacional. Los hijos de los colonos son argentinos por la influencia del suelo, la obra de la escuela, la disposición de sus hogares y los propósitos de fácil asimilación que es necesario reconocer en la Asociación fundadora”¹⁰⁵

Podría decirse que, acto seguido, sus expresiones se vieron refrendadas al inaugurarse un gran mástil de veinte metros de altura en el que fue izada solemnemente la bandera argentina. Quizá la única voz ligeramente disonante en los discursos pronunciados aquella mañana patriótica haya sido la del rabino de la CIRA, doctor Guillermo Schlesinger,¹⁰⁶ quien aprovechó la ocasión para deslizar un sutil reclamo al gobierno nacional:

“Manifestamos nuestra adhesión a los principios democráticos y liberales de la Argentina de aquél entonces, cuando nuestros antepasados trazaron los primeros surcos; nos identificamos con las normas de tolerancia y justicia *que determinan la actitud de los mandatarios de la Argentina de hoy*” (itálica mía)¹⁰⁷

Schlesinger llamaba a la unidad nacional apelando a los aspectos comunes subyacentes a católicos y judíos: “No hay otro fundamento de moral y de civilización que la Biblia, y su palabra divina reúne en armonía a la familia argentina, sin distinción de credos”.¹⁰⁸ En ese ánimo, citó al “gran cardenal y filósofo Nicolás de Cusa” para cerrar después su discurso con una bendición en castellano y en hebreo.

Finalizada la ceremonia oficial, al mediodía se realizó un almuerzo campestre con la presencia de las autoridades. Más tarde, fue inaugurada una sala de cirugía en el Hospital Barón de Hirsch; las bandas de música de la policía y de la municipalidad brindaron conciertos y hubo diversos actos deportivos. A las ocho y media de la noche se sirvió un banquete en honor de las autoridades y delegaciones en el teatro de la Sociedad Kadima, seguido de “un baile de gala amenizado por selectas orquestas.”¹⁰⁹

Los festejos, que habían sido programados para toda la semana, continuaron durante los días siguientes, aunque ya sin la presencia de las ilustres visitas. La atracción más

¹⁰⁴ *Mundo Israelita*, 21/10/1939, *El Alba*, 19/9/1939 y *El Litoral*, 15/10/1939.

¹⁰⁵ *El Litoral*, 15/10/1939. También citado en Senkman, 1983.

¹⁰⁶ Schlesinger fue el rabino de la CIRA desde 1937 hasta 1971.

¹⁰⁷ *Mundo Israelita*, 21/10/1939, página 8. Este semanario reprodujo los discursos de los principales oradores.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *El Litoral*, 15/10/1939.

convocante fue el desfile de implementos agrícolas en el que los colonos sacaron a relucir antiguos arados y utensilios de labranza. También hubo disparos de bombas, exhibiciones de arreglos florales, paseos por los pueblos de la colonia y otras inauguraciones, como la de una biblioteca en el edificio de La Mutua Agrícola en homenaje a su fundador: el líder cooperativista Noé Cociovich. También se exhibió un film documental sobre la vida en las colonias de la JCA y se realizó una ceremonia religiosa judía.

¿Qué les aporta esta breve descripción tomada de los periódicos de la época a nuestras inquietudes relativas a la memoria colectiva? En una primera instancia, muestra un evidente desbalance entre la abundancia de símbolos nacionales y la escasez de elementos culturales y rituales judíos. Sumemos, a lo ya dicho, el hecho de que en los documentos revisados tampoco hayamos encontrado rastros étnicos en el menú del almuerzo inaugural, que consistió en un asado al aire libre, ni en la lujosa velada danzante de Kadima, cuya tarjeta ofrecía especialidades características de la cocina occidental internacional.¹¹⁰ Pero, sobre todo, la descripción deja flotando un interrogante acerca de la decisión del comité organizador de rendir homenaje a San Martín en lugar de a los pioneros inmigrantes. La bibliografía acerca de las conmemoraciones organizadas por otras minorías étnico-migratorias en distintos países muestra que, más allá de la inclusión de símbolos nacionales y de discursos patrióticos alusivos a la nación receptora, existe una tendencia general a honrar a los antepasados y a incluir elementos de la cultura local. Por ejemplo, cuando a fines del siglo XIX la colectividad sueca de los Estados Unidos celebró el cincuentenario de la colonia *Bishop Hills*, su primer asentamiento agrícola instalado en el *Midwest*, los discursos pusieron el énfasis en los sacrificios realizados por los ancestros, y el monumento inaugurado representaba a los colonos pioneros (Bodnar 1992, cap. 3). También las colectividades llegadas a la Argentina aluvial dedicaron, durante décadas, un esfuerzo sistemático a la realización de fiestas y conmemoraciones en torno de los símbolos de sus países y culturas de origen cuyo carácter étnico era indudable (ver al respecto Bertoni, 1992; Núñez Seixas, 2001; Otero, 2010 y Farías, 2010). En esas conmemoraciones, las dirigencias “consolidaban sus capitales simbólicos y su papel de promotores de mitos que moldeaban la identidad” étnica de los concurrentes (Bjerg 2009: 48). Ni siquiera las colonias santafecinas de la pampa gringa, cercanas a Moisés Ville en tiempo y espacio, parecen haber desplegado semejante alarde de argentinidad. En el cincuentenario de Rafaela (1932), los organizadores inauguraron una placa en homenaje del fundador de la colonia, Guillermo Lehmann, que fue

¹¹⁰ La tarjeta de invitación puede consultarse en el IWO de Buenos Aires, carpeta Moisés Ville.

ubicada en el boulevard central del pueblo.¹¹¹ En el de Humberto Primo (1934), el monumento construido preservaba “la memoria de los fundadores de la localidad”.¹¹² Y en el de Colonia Lehmann (1933), aunque no hubo placas ni monumentos, el acto central consistió en un homenaje a descendientes de los fundadores.¹¹³

Si lo que se buscaba en Moisés Ville era una figura ilustre, los organizadores podrían haber recurrido al siempre bien reputado Barón Mauricio de Hirsch. Es cierto que un homenaje al Barón habría alterado la cronología, ya que la fundación de la colonia tuvo lugar dos años antes de la creación de la JCA. Pero aún así habría sido justificable en virtud de que la compañía compró los campos a Pedro Palacios a fines de 1891, y que su administración en Moisés Ville resultó clave en el posterior desarrollo demográfico y económico.¹¹⁴ Además, la figura de Hirsch ya había sido elegida anteriormente para denominar el hospital, una avenida, la biblioteca y una de las sinagogas del pueblo.

El libro de actas del comité de festejos y varias notas aparecidas en el semanario *El Alba* –un periódico local de orientación judeo-progresista/comunista que apareció regularmente durante las décadas de 1920 y 1930– proporcionan detalles acerca de las decisiones tomadas en el seno de la comunidad local. Esos documentos muestran que la propuesta de levantar un monumento a San Martín no provino de organismos estatales, sino que fue consensuada en las reuniones del comité de festejos conformado en marzo de 1939 por delegados de las instituciones más importantes de la colonia.¹¹⁵ Aunque pueda parecer una ironía, quienes llevaron la idea original al comité fueron los socios de la Biblioteca Popular Barón Hirsch, quienes ya desde diciembre de 1938 habían comenzado a gestionar la aprobación requerida por las autoridades provinciales para utilizar públicamente la imagen del Libertador, e incluso habían iniciado una campaña para conseguir los fondos.¹¹⁶ Sin embargo, cuando los delegados de la biblioteca elevaron su propuesta, algunos representantes de otras

¹¹¹ *El Orden*, 21/10/1932, página 3.

¹¹² *El Orden*, 5/10/1934, página 5.

¹¹³ *El Orden*, 30/10/1933, página 4.

¹¹⁴ La JCA compró las tierras a Pedro Palacios cuando sólo quedaban viviendo en las chacras entre cuarenta y cincuenta familias. A partir de 1894 comenzó a enviar nuevos contingentes que renovaron la población de la colonia. Más tarde, el administrador Miguel Cohen señaló el camino de la prosperidad al impulsar el cultivo de forrajes en reemplazo de los cereales. Ver al respecto Cociovich, 1987.

¹¹⁵ Participaron, entre otras instituciones, la cooperativa La Mutua Agrícola Limitada, eje de la vida económica y social del pueblo, la oficina local de la Jewish Colonization Association, cuyo administrador Marcos Pereyra fue designado presidente, la asociación cultural Sociedad Kadima, en cuya sede se llevaron a cabo las reuniones, la Biblioteca Barón de Hirsch y el periódico *El Alba*.

¹¹⁶ *El Alba*, 20/12/1938.

instituciones opinaron que sería más razonable homenajear al Barón, auténtico “padre de los colonos”.¹¹⁷

El hecho de que los sanmartinianos finalmente se impusieran no impidió a los disidentes honrar a Hirsch utilizando otros formatos, la mayoría poco visibles para el público no judío. De esa suerte, su imagen ilustró los sellos postales y los retratos utilizados para difundir el evento y para recaudar dinero entre instituciones y particulares. También apareció, junto a su esposa, en el afiche del cincuentenario, una lámina color que muestra escenas de la colonización junto al lema bíblico “El que labra su tierra se sacia de pan”, escrito en hebreo y en español. Más interesante aún resulta el hecho de que La Fraternidad Agraria propusiera confeccionar escarapelas argentinas con la imagen del filántropo. Si bien el comité aceptó la idea, aun no tenemos registro de que tales artefactos sincréticos hayan existido.¹¹⁸ El rostro de Hirsch apareció también en las tapas de distintos periódicos comunitarios del país que se hicieron eco de los festejos. Finalmente, como vimos en el capítulo anterior, el libro conmemorativo editado por la DAIA incluyó un artículo en el que Alberto Gerchunoff reseñaba su obra filantrópica, y no es un dato menor el hecho de que esa tarea hubiera recaído en el mayor exponente de las letras judías argentinas.¹¹⁹

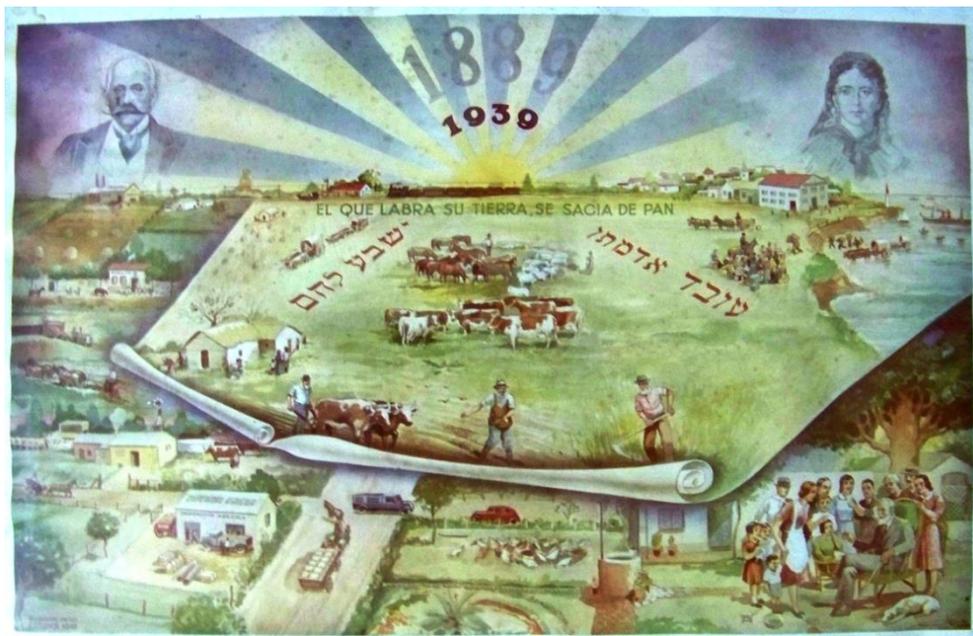


De izquierda a derecha: tapas de los semanarios *El Alba* y *Mundo Israelita*; estampilla del cincuentenario en memoria del Barón.

¹¹⁷ *El Alba*, 16/5/1939.

¹¹⁸ Acta nº 8 del Comité de Festejos.

¹¹⁹ Por otra parte, el cronograma oficial incluyó una ofrenda floral a la tumba del cooperativista Noé Cociovich, figura central en la historia de la colonia. Llegado de Lituania en 1894, Cociovich más tarde organizó el traslado de colonos desde ese destino por pedido de la JCA. Además fue uno de los fundadores y principales dirigentes de la cooperativa La Mutua Agrícola, que, como dijimos, en la semana de festejos inauguró una biblioteca con su nombre. Actas de La Mutua Agrícola nº 420 y 433.



Afiche del cincuentenario

Para los organizadores era muy importante dejar en claro públicamente que el homenaje al Libertador de América había sido ideado y solventado por la comunidad local. Cuando el diario santafecino *El Orden* deslizó que la iniciativa provenía del interventor comunal, el comité se sintió sumamente agraviado y envió de inmediato una solicitada aclaratoria.¹²⁰ Sin embargo, unos meses antes los socios de la biblioteca habían tenido dificultades al solicitar a los vecinos que aportaran dinero para costear el monumento. Tal como se observa en las notas que publicaron en *El Alba*, sus argumentos buscaron investir al máximo símbolo patrio de una significación pluralista:

“si consideramos que la paz y la libertad de que disfrutamos se debe a los próceres fundadores de la nacionalidad (...) se desprende como lógica consecuencia que los festejos del próximo cincuentenario deben ser antes que nada una expresión vivida y ardiente de agradecimiento para aquellos prohombres” (*El Alba*, 31/1/1939)

Dos semanas más tarde, otra nota daba cuenta de los magros resultados obtenidos hasta el momento, e instaba nuevamente a los moisesvillenses a colaborar con el máximo esfuerzo posible, recordando que:

“la población israelita local tiene especial motivo para apoyar el ya mencionado proyecto (...) Aquí, donde rige una libérrima constitución, nadie puede negarse a colaborar en la bella y elocuente obra (...) Es un deber de gratitud y de patriotismo a la vez” (*El Alba*, 14/2/1939)

¹²⁰ Acta nº 22 del Comité de Festejos.

Hasta la Segunda Guerra Mundial, para el imaginario del nacionalismo los monumentos eran protagonistas fundamentales en la construcción de la comunidad de sentido que sostiene el estado-nación. Ubicados en sitios estratégicos del tejido urbano, funcionaban como signos trascendentes, capaces de inocular “cotidianamente en los habitantes los valores cívicos de una cultura nacional” (Gorelik, 2012). Las figuras representadas con más asiduidad eran los héroes de la patria. Éstos solían ser convertidos en símbolos poderosos, presentados por quienes ejercían la dominación social como arquetipos y modelos a imitar, y como la encarnación viva de los valores e ideas centrales de una comunidad (Ansaldi, 1996). Históricamente, la figura de San Martín/héroe militar nacional supremo fue articulada por el Estado sobre dos ejes: su desempeño en las guerras de independencia y su ejemplo ético, producto de haberse retirado de la escena política estando en el apogeo de su figura para no derramar sangre argentina en las guerras civiles (Roca, 2012). Desde que fue erigido el primer monumento sanmartiniano del país, la estatua ecuestre inaugurada en 1862 en la Plaza San Martín de la ciudad de Buenos Aires, su imagen comenzó a poblar espacios públicos y dependencias estatales. Su sacralidad cívica quedó manifiesta en 1880, cuando el mausoleo con sus reliquias repatriadas fue instalado en la Catedral porteña (Bertoni, 1992). En 1947, durante el primer gobierno peronista, también los restos de sus padres llegaron al país. De acuerdo con David Kertzer, la multivocalidad de los símbolos (el hecho de que un mismo símbolo pueda ser comprendido de diferente manera por distintas personas), es “...especialmente importante en el uso del ritual para construir solidaridad política en la ausencia de consenso” (Kertzer, 1988: 11; citado por Dujovne, 2011). Por eso, los símbolos sociales más importantes suelen condensar múltiples significados que representan esa diversidad de intereses (Turner, 1999). Tal es así que, para Bodnar (1992), los ciudadanos que integran las minorías pueden honrar la estructura simbólica básica de la nación y, al mismo tiempo, disentir con los líderes culturales sobre qué tipo de devoción se debe rendir a la patria, redefiniendo los sentidos de los símbolos en función de sus propios puntos de vista e intereses.

Un mensaje contundente

A fin de mejorar nuestra comprensión sobre cuáles intereses vernáculos llevaron al comité a diseñar el cincuentenario de la colonización judía como si se tratara de una fiesta patria, tendremos que revisar otros documentos que hablen acerca del nivel de difusión que se le quiso dar al evento a nivel nacional, de las características del

Moisés Ville de los años treinta y de la concepción de la agricultura judía como un paraguas contra el antisemitismo. Nuestra hipótesis es que los organizadores aprovecharon el cincuentenario para comunicar al Estado y a la sociedad un mensaje contundente acerca de la incuestionable argentinidad de los ciudadanos judíos, actitud que debe leerse como una respuesta a la delicada coyuntura reaccionaria de fines de 1939 a la que hemos aludido en el capítulo anterior.

Avalan esta idea algunas de sus iniciativas orientadas a lograr una difusión lo más masiva posible, como las cartas solicitando periodistas y corresponsales despachadas a los principales periódicos capitalinos, las febriles gestiones realizadas ante el empresario Jaime Yankelevich para que transmitiera los festejos en vivo por la radio y el pedido a Max Glücksmann para que lo filmara y lo exhibiera en sus noticieros cinematográficos.¹²¹ Lo mismo puede decirse sobre la publicación de *50 años de colonización judía en la Argentina*, libro que, como vimos, apareció en castellano, llevó el sello de la DAIA y reunió a importantes figuras del judaísmo local.

La elección del día en que se llevarían a cabo los festejos aporta datos que van en la misma dirección. Si bien la fecha elegida en primera instancia fue el 14 de agosto, día exacto del arribo del Weser al puerto de Buenos Aires en 1889, en sus reuniones del mes de mayo el comité resolvió dar curso a una sugerencia de La Fraternidad Agraria (organización techo de las cooperativas agrícolas judías) que proponía posponer el evento para la primavera a fin de atraer una mayor cantidad de público, ya que el invierno en Moisés Ville sería muy duro de soportar. Además, en octubre la colonia podría lucir sus jardines “rebosantes de flores”.¹²² La celebración fue prevista entonces para el 1º de octubre, aunque luego debió ser postergada dos semanas debido a que el Arsenal de Guerra de la Nación tuvo una demora con la fundición del busto de San Martín. Esta versión documentada sobre los motivos que llevaron a correr la fecha original de los festejos en dos ocasiones contrasta con los discursos que recogimos etnográficamente en Moisés Ville, donde varios integrantes de la comunidad judía

¹²¹ Actas nº 22, 27, 28 y 30 del Comité de Festejos. A Yankelevich le pidieron también que enviara una de las orquestas de radio Belgrano. Luego de varios intercambios, el empresario radial se disculpó por no poder transmitir el evento por Belgrano ni por Mitre, como había prometido, ya que el evento se superponía con una carrera de automovilismo, aunque ofreció a cambio la Radio Porteña LS 4. Según la crónica de *El Alba* del día 24/10/1939, Yankelevich estuvo en los festejos de Moisés Ville junto a su esposa. El comité contactó también a “La Matinée radial hebrea” (de las emisoras Radio Argentina y La voz del aire). Por su parte, Glücksmann, un hombre comprometido con la comunidad (llegó a ser presidente de la CIRA), aparentemente habría accedido, aunque no hemos podido comprobar si la filmación se concretó: para *Mundo Israelita* seguía en pie, al menos, hasta el día previo al acto central (14/10/1939).

¹²² Actas nº 11 y 12 del Comité de Festejos. En ese mismo espíritu de lucimiento, los vecinos fueron instados por el comité a mejorar el estado de las veredas y de las fachadas. La Sociedad de Fomento se ocuparía de arreglar los caminos, que aun eran de tierra y se encontraban en muy mal estado. Ver “Comisión pro Cincuentenario”, *El Alba* 23/5/1939.

señalaron que los festejos –que se realizan siempre en octubre– conmemoran la fundación de la colonia, producida *de hecho* cuando los podolier llegaron a pie desde Palacios. Apenas un mes antes de la fecha prevista, los festejos estuvieron a punto de suspenderse por el estallido de la Segunda Guerra Mundial: de inmediato, los organizadores consideraron la posibilidad de cancelar el evento en señal de condolencia por la suerte que corrían miles de familiares europeos de los judíos de Moisés Ville y de la Argentina. Sólo en la colonia, vivían veintiuna familias alemanas, conformadas por unos ciento cincuenta individuos que habían llegado desde 1936 escapando del nazismo.¹²³ Sin embargo, tras intensas deliberaciones, el comité determinó que lo mejor sería proseguir adelante “con el mismo brillo y entusiasmo.”¹²⁴

Un segundo elemento a favor de nuestra hipótesis es que la preocupación por mostrar el arraigo de la colectividad era de público debate, como se aprecia en las opiniones que los vecinos vertían en las páginas de *El Alba*. Veamos qué decía el señor Rosenblatt en una carta abierta, dirigida al comité de festejos:

“en algunos sectores de la opinión pública del país se juzga con cierto escepticismo el resultado de la colonización judía en la Argentina (...) la colonización simultánea de cincuenta hijos de colonos, formalizada en un gran acto público, con la presencia de las altas autoridades de la provincia, representantes de la prensa e instituciones de diverso carácter y distintos puntos del país, *tendría una amplia repercusión y demostraría, con la evidencia de los hechos, cuán honradamente enraíza el judío en la tierra que trabaja*” (itálica mía)¹²⁵

El mismo semanario dio a conocer su propia postura en la nota central de la edición del 15 de agosto de 1939, donde se decía que era imprescindible demostrar que la colonia estaba:

“a la altura del importante rol que juega como exponente de la industriosisidad de la colectividad israelita y la productivización de sus inmigrados hace medio siglo, [ya que ese] *será el mérito mayor de este centro de producción*” (itálica mía)

Ese quizás haya sido también el anhelo de los cooperativistas reunidos en un congreso convocado por La Fraternidad Agraria en Rivera en noviembre del año anterior (1938), donde los presentes dejaron de lado algunas diferencias internas y decidieron que los festejos de Moisés Ville debían condensar un homenaje a todas las colonias judías del país. El título elegido, “Cincuentenario de la Colonización Israelita

¹²³ *El Alba*, 13/6/1939.

¹²⁴ Actas nº 27 y 28 del Comité de Festejos.

¹²⁵ “Una ponencia del señor Aarón M. Rosenblatt”, *El Alba* 23/5/1939. Aquí también puede leerse un reclamo a la JCA para que colonizara a los jóvenes.

en la Argentina”, dotaría al evento de una envergadura mucho mayor.¹²⁶ El carácter “ecuménico” del cincuentenario determinó que dos instituciones judías nacionales, la DAIA y La Fraternidad Agraria, aunaran esfuerzos con el comité de Moisés Ville, con el que mantuvieron un fluido intercambio de correspondencia durante todo el año.¹²⁷

Resulta complejo determinar en qué medida la repercusión lograda por los festejos satisfizo las expectativas de los emprendedores. Los diarios nacionales de mayor circulación se refirieron al hecho moderada pero elogiosamente. Un apartado publicado en la sección Provincias y Territorios de *La Nación* tituló: “El gobernador asistió a los actos realizados ayer en Moisés Ville. En la plaza San Martín fue descubierto un busto del prócer epónimo”. El corresponsal de *La Prensa* fue un poco más entusiasta: “Con singular lucimiento fue celebrado ayer el Cincuentenario de Moisés Ville. A los distintos actos realizados con tal motivo, asistieron las autoridades provinciales y extraordinario público”.¹²⁸

Pero la elección del cincuentenario como vehículo para exhibir públicamente los sentidos de pertenencia nacionales de la comunidad judía argentina no sólo se apoyaba en el pasado agrícola de los pioneros, sino también en un hecho del presente: la circunstancia de que, en 1939, la “madre de las colonias” todavía fuera considerada por algunos un verdadero “islote étnico” instalado en el corazón de la pampa santafecina. Un insidioso libelo antisemita publicado en 1938, *Santa Fe judaizada*, de Juan Carlos Moreno, señalaba que toda la provincia se encontraba “bajo control judío” (Lvovich, 2003: 333). Hasta los artistas del teatro ídich celebraban que Moisés Ville fuera la Jerusalén argentina, o un verdadero “Estado judío”, como decía la popular canción “Mosesvil”, de Jevél Katz, que hemos utilizado como epígrafe de este capítulo.

En ese momento, cuando los judíos apenas representaban el 2% de la población total del país, los 4.500 que vivían en la colonia conformaban la amplia mayoría étnica en la

¹²⁶ Acta nº 17 del Comité de Festejos.

¹²⁷ En cambio, el comité mantuvo un trato distante con la JCA, cuyas autoridades fueron invitadas a participar del cincuentenario. Recíprocamente, la JCA recién respondió a último momento que enviaría al subdirector de su oficina central de París, el ingeniero agrónomo José Mirkin (“Comisión pro Cincuentenario”, *El Alba* 23/5/1939). También los intercambios con la DAIA muestran que existía una relación tensa. En varias oportunidades, ante la falta de respuestas en la correspondencia, el comité pensó en replantear los festejos como una celebración estrictamente local. Sin embargo, la circunstancia de que los festejos representaran a todas las colonias fueron utilizados para presionar a la DAIA y a La Fraternidad para que aportaran fondos. De lo contrario, Moisés Ville procedería “sin consultar opinión y en la medida de sus posibilidades”. El interlocutor más cercano y el nexos en las negociaciones con Buenos Aires fue el presidente de La Fraternidad Agraria, Isaac Kaplan. Acta Nº 17 del Comité de Festejos.

¹²⁸ Se trata de las ediciones del día 16 de octubre de 1939. Resulta extraño que el diario *Crítica*, que en ese entonces publicaba en su contratapa la historieta “Don Jacobo en la Argentina”, una tira cómica que presentaba a los judíos como un ejemplo de la integración social exitosa de los inmigrantes en el crisol de razas, no se haya referido a los festejos. Ver al respecto Svarch, 2012.

zona.¹²⁹ A contrapelo de lo que ocurría en las ciudades, casi todos los cargos públicos estaban ocupados por ciudadanos judíos; tales eran los casos del comisario, del juez de paz y del jefe de Correos y Telégrafos.¹³⁰ El edificio más alto e imponente del pueblo era el teatro-biblioteca de la Sociedad Kadima, que tenía en su fachada letras y símbolos hebreos orientados directamente a la plaza San Martín. En las calles aledañas existían dos escuelas judías complementarias, un vasto cementerio israelita y cuatro sinagogas, mientras que, significativamente, aún no había sido construida la iglesia católica, que data recién de 1960.¹³¹ Según indican en sus memorias Lea Literat-Golombek (1982) y Natán Orlián (1994), ambos nacidos y criados en el pueblo, en la época del cincuentenario el sionismo era el motor de la vida social, tal como lo confirma la presencia de las sedes locales de la Women's International Zionist Organization (WIZO), del movimiento juvenil Hejalutz Lamerjav y de las asociaciones Liga pro Palestina Obrera y Amigos de la Histadruth, a las que ya nos referimos en el capítulo previo.

También abundan las evidencias respecto de la vitalidad que gozaban las prácticas culturales relacionadas con el universo simbólico ashkenazí. No sólo las dos bibliotecas del pueblo contaban con gran cantidad de títulos en ídish, sino que además la Sociedad Kadima exhibía cine, teatro y anunciaba sofisticadas conferencias en dicha lengua.¹³² A veces, las obras representadas llegaban de la mano de elencos norteamericanos o europeos que hacían giras internacionales. Según indican las fuentes, los elementos judíos que escasearon en los festejos del cincuentenario no faltaron en la conmemoración del trigésimo aniversario de esta Sociedad, que se llevó a cabo apenas una semana antes e incluyó en su cronograma una obra de teatro en ídish y una disertación sobre literatura judía.¹³³

¹²⁹ Este núcleo poblacional conformó la mayoría demográfica en la zona hasta, al menos, fines de la década del cuarenta. Si bien no contamos con el dato exacto de 1939, la población judía de la colonia puede estimarse a partir de los informes anuales producidos por la administración local de la JCA para años cercanos: en 1941 había 4.617 judíos; en 1942, 4.729; en 1943, 4.782; en 1944, 4.833; en 1945, 4.746; en 1946, 4.787; en 1947, 5.000; y en 1948, 4.880. Archivo del Museo histórico comunal de Moisés Ville. Respecto del porcentaje sobre la población general, el informe anual de la JCA de 1935 contabiliza 23.562 almas sobre un total de 260.000, lo que indica que el 9% de los judíos que vivían en el país estaban radicados en sus colonias. Si sumáramos los habitantes de las colonias independientes y los agricultores judíos instalados en colonias no judías, la cifra se acercaría al 10%. *Rapport de la Direction Générale au Conseil D'Administration pour l'année 1935*, página 4.

¹³⁰ Según observamos en los libros de actas de la Sociedad de Fomento, los jefes comunales también eran judíos, aunque, como vimos, ese año la comuna estaba intervenida.

¹³¹ La escuela lahaduth, de orientación sionista hebraísta, contaba con 184 alumnos (*El Alba*, 14/3/1939). La Escuela Popular Scholem Aleijem, idishista, enseñaba historia, cultura y literatura judías, además de "orientación argentinista" para los alumnos extranjeros que aún no dominaban el español (*El Alba*, edición especial del cincuentenario).

¹³² No contamos con datos precisos para el año 1939, pero podemos afirmar que, en 1960, la biblioteca de Kadima contaba con 7.583 libros, distribuidos en 3.954 en castellano, 2.859 en ídish y 770 en hebreo. Fuente: *Sociedad Kadima, Memoria y Balance general, 1960*.

¹³³ "Festejará su trigésimo aniversario la Sociedad Kadima el 7 de octubre", *El Alba*, 26/9/1939.

Evidentemente, también el aire de prosperidad que se respiraba en la colonia contribuyó a que los emprendedores de memoria difundieran masivamente los festejos. Más allá de los reclamos por el mal estado de las calles que publicaba insistentemente *El Alba*, la crisis agraria de 1932-1934 había sido largamente superada, y un grupo de pujantes chacareros exportaba forrajes y ganado en pie a Chile y Bolivia, logrando pingües beneficios. Varios vecinos jugaban al tenis, otros recibían las visitas regulares de un afinador de pianos y algunos accedían a la mercadería de calidad que vendían comercios como la “Casa Arcavi”, que ofrecía sedas, lanas, fantasías y casimires, y cuyo dueño vivía “en una mansión”.¹³⁴ La cena de gala y el baile ofrecidos en la Sociedad Kadima durante los festejos, formas de entretenimiento típicas de la cultura burguesa cosmopolita, pueden ser interpretados en esa misma clave: la intención de lucir productivos, modernos y prósperos.

Tampoco hemos encontrado indicios de prácticas antisemitas en las actas de la Delegación de Asociaciones Israelitas de Moisés Ville (DAIM), la representante local de la DAIA. Ésta apenas se topó con algunos comerciantes reacios a quitar de circulación sus artículos de origen alemán, tal cual lo prescribía el boicot al nazismo patrocinado por las asociaciones antifascistas nacionales.¹³⁵ Pero incluso esos comerciantes eran judíos alemanes recientemente llegados a la colonia.

Todos estos datos aportan sustento a nuestra hipótesis de que los festejos fueron diagramados patrióticamente para responder, en nombre de la colectividad judía argentina, al clima negativo a nivel nacional e internacional. Sin embargo no deben inducirnos a imaginar que el culto nacionalista haya sido una mera puesta en escena con estrictos fines utilitaristas. Es evidente que también abundan indicios acerca de los genuinos sentidos de pertenencia argentinos en aquéllos moisesvillenses de fines de la década del treinta, muchos de quienes eran nacidos en el país y habían asistido a la escuela oficial. Más bien se diría que la vivencia de una doble identidad étnico-nacional era experimentada con naturalidad, y no como un asunto conflictivo o contradictorio. Por ejemplo, los festejos por el 25 de mayo y por el 9 de julio del año 1939 también ocuparon un lugar relevante en las agendas de las instituciones locales, aún cuando no hubiera en el pueblo importantes visitantes de la política ni de los medios que pudieran observarlos, y los folletos de la Sociedad Kadima muestran que los espectáculos judíos convivían con el cine y el teatro argentinos, incluso en el transcurso de una misma jornada. Salomónicamente, el dinero recaudado en la velada danzante organizada para conmemorar el 25 de mayo de 1939 fue dividido en dos

¹³⁴ Ver la sección de avisos publicitarios de *El Alba*.

¹³⁵ Libro de Actas de la DAIM 1939

mitades, una, destinada al *Karen Kayemet Le Israel*, el fondo nacional judío que compraba tierras en Palestina, y la otra a costear el busto del Libertador.¹³⁶

Además, por debajo del manto celeste y blanco con el que cubrieron los festejos, los organizadores dejaron filtrar elementos y reclamos judíos y vernáculos, estableciendo de ese modo un balance de representativo de sus dos identidades. Como se recordará, en la ceremonia principal participó un rabino que cerró su discurso con una bendición en hebreo. Otro de los oradores (el presidente de la DAIA) se permitió incluso esgrimir el argumento de que en las venas argentinas corría mezclada la sangre judía, al aclarar que los festejos celebraban los cincuenta años de la inmigración colectiva, “porque la individual o en pequeños grupos ya se venía desarrollando desde los tiempos primeros de la conquista y de la Colonia, asimilándose rápidamente entre los núcleos habitantes del suelo patrio, *germen de las tradicionales familias argentinas*” (DAIA, 1942: 35; itálica mía). Asimismo, como vimos, varios soportes llevaron impresa la imagen de Hirsch a modo de ícono. También el desfile de antiguos implementos rurales debe ser leído como un símbolo local, que manifestaba la pertenencia de los colonos a una identidad chacarera, y si bien los pioneros inmigrantes estuvieron casi ausentes, la inauguración de la biblioteca de La Mutua Agrícola homenajeaba al colono Noé Cociovich. Además, el día 17 de agosto de ese mismo año, fecha en la que el país conmemora la muerte del Libertador, los organizadores habían convocado a un matrimonio compuesto por dos de los viajeros del Weser para que colocaran la piedra fundamental del pedestal sobre el que luego se apoyaría el busto.¹³⁷

Estos datos aportan sustento a la hipótesis de John Bodnar acerca de que los líderes culturales de las minorías étnicas canalizan las demandas vernáculos junto con los intereses del Estado. En tanto sus interpretaciones del pasado apuntan a evitar los conflictos identitarios, a bregar por la continuidad institucional y a mantener el *status quo*, suelen elegir versiones idealizadas, simples, atemporales y sacralizadas (para el caso, San Martín), que evitan las ambigüedades y condensan elementos y símbolos oficiales y locales (1992).

Sacarlos al sol

¹³⁶ “Nuestro 25 de mayo”, *El Alba*, 23/5/1939; “Los festejos patrios realizáronse con lucimiento”, *El Alba*, 30/5/1939.

¹³⁷ El 17 de agosto había sido declarado feriado nacional seis años antes del cincuentenario de Moisés Ville por el presidente Agustín P. Justo.

La transformación simbólica de los agricultores en una suerte de carta de ciudadanía judeo-argentina no era una práctica novedosa: Gerchunoff ya la había inaugurado en el año del Centenario al negociar las representaciones de la memoria oficial desde las alturas de *La Nación*. Pero el clima antisemita de fines de los años treinta indujo a nuevos emprendedores a reciclarla, como se aprecia en los proyectos destinados a sostener la base agrícola judía en momentos en que se percibían preocupantes señales de su declinación demográfica.

En efecto, en el año del cincuentenario, La Fraternidad Agraria ideó un proyecto para instalar colonos en áreas próximas a la ciudad de Buenos Aires, de modo de anticiparse a una futura “escases de agricultores”.¹³⁸ En ese espíritu, su caja de crédito (el Fomento Agrario Israelita Argentino) lanzó en abril una campaña para recaudar capitales y otorgar créditos baratos entre el proletariado urbano. Los mismos estarían destinados a desarrollar emprendimientos de tiempo parcial, que acercaran a los judíos al cultivo de granjas, huertas, flores y frutales, a la avicultura, el tambo y la apicultura. En el discurso inaugural de esta campaña, el Dr. Enrique Dickman (renombrado integrante del Partido Socialista y a la sazón diputado nacional) planteó sin ambigüedades la necesidad de que los israelitas volvieran a trabajar la tierra en respuesta al avance del antisemitismo a escala mundial. Dickman mencionó, además, que la asignación de créditos a chacareros judíos por parte del Crédito Agrario (un organismo nacional) podría encontrar dificultades debido, justamente, al clima antisemita imperante. Retomando los mismos argumentos esgrimidos por el Barón de Hirsch cincuenta años antes, se preguntaba:

“¿No sería pues obra santa sacar a esa gente [familias judías proletarias que viven en conventillos, sastres que trabajan toda la noche]? Sacarlos al sol, volverlos a la tierra, hacerles amar las plantas, las flores, los animales, brindarles otra clase de vida y otra clase de labor”¹³⁹

Desde la tribuna de *Mundo Israelita*, otro dirigente comunitario surgido también de las colonias de la JCA abonaba la misma idea, afirmando que:

“Es posible (...) que si en todos los países del mundo el judío fuese menos de ciudad, de gustos y actividades menos urbanas, y tuviese una emoción más elemental y más comprensiva de su destino, el fenómeno antisemita no tendría ni la intensidad ni la amplitud con que se presenta en nuestro tiempo. Pensemos en lo que significa el hacinamiento de las juderías en Europa y nos daríamos cuenta de que el mundo tendría

¹³⁸ El pico demográfico máximo se dio en el año 1925, aunque tuvo luego un leve repunte en la segunda mitad de los años treinta debido a la llegada de los colonos alemanes (Avni, 1983: 537).

¹³⁹ “El colono cooperador”, abril de 1939.

una impresión diferente si esas vastas masas de población se hubiesen distribuido en el ejercicio de los trabajos rurales”¹⁴⁰

Pero las colonias suburbanas no fueron el único frente de batalla abierto por los dirigentes de La Fraternidad Agraria para darle la pelea al derrame de agricultores judíos. A imitación del modelo de los Clubes Juveniles creados por la Federación Agraria Argentina con fines similares, en el transcurso del año del cincuentenario impulsaron a los hijos de los colonos a que se unieran en el marco de la Organización Juvenil Agraria (OJA) con el objetivo de reclamar tierras y créditos a la JCA. Las estrategias discursivas utilizadas por los dirigentes permiten entrever que también ellos recurrieron a las representaciones de la memoria oficial para manipular a los jóvenes. En una de las reuniones iniciales de la OJA, uno de sus integrantes proclamaba que la continuidad generacional en el campo debía realizarse “con el objeto de que no se malogre la obra del Barón de Hirsch”.¹⁴¹

A pesar de la retórica continuista, los jóvenes no parecen haber estado muy interesados en permanecer en el campo. Quizás “el vibrar de la ciudad” haya atraído “su sangre inquieta”, como sucedía con los personajes de Rebeca Mactas que conocimos en el capítulo dos. Esto se desprende de distintas notas publicadas ese año por *El Alba*, cuyo mordaz redactor Gabriel Mercurio observaba al Movimiento Juvenil Agrario (la filial local de la OJA) con suspicacia, tildándolo de “movimiento inmóvil”.¹⁴² El libro de actas de esta organización es aún más explícito al respecto: en sus páginas, los dirigentes juveniles se quejaban constantemente de la apatía de los hijos de los colonos, quienes nunca iban a las reuniones, ni siquiera cuando uno de los líderes propuso tentarlos organizando rifas.¹⁴³ El director de la JCA en la Argentina, Simón Weill, también opinaba como Gabriel Mercurio. En un encuentro celebrado en enero de 1939 con cooperativistas moisesvillenses manifestó que la JCA no colonizaba a los jóvenes debido a los varios intentos fallidos previos, en los que los elegidos ni siquiera habían tomado posesión de sus chacras.¹⁴⁴

¹⁴⁰ “El hombre y la tierra”, *Mundo Israelita*, 9/7/1939.

¹⁴¹ “La palabra de un hijo de colono”, *El Alba*, 23/5/1939.

¹⁴² “Movimiento inmóvil”, *El Alba*, 14/3/1939. Gabriel Mercurio era un seudónimo.

¹⁴³ Ver el libro de actas del Centro Juvenil Agrario de Moisés Ville.

¹⁴⁴ Actas de La Mutua Agrícola, 26/1/1939 y 30/3/1939 y “El problema de los jóvenes colonos que piden tierras”, *El Alba* 18/4/1939. El tema era bastante más complejo de lo que podemos entrever aquí, ya que, entre sus argumentos, los cooperativistas manifestaban que las tierras ofrecidas eran de pésima calidad.



Un grupo de hombres posa junto al pedestal, días antes de la llegada del busto sanmartiniano (Museo comunal y de la colonización judía Rabino Aarón Halevi Goldman)



Los festejos de 1939: inauguración del monumento a San Martín (archivo del Museo Judío de Buenos Aires)

El setenta y cinco aniversario

Los festejos por el setenta y cinco aniversario de la colonización judía comenzaron a fines de septiembre de 1964, cuando en el salón de la Sociedad Kadima de Moisés Ville se realizaron una serie de actos escolares y una muestra de fotografías históricas. Luego, el sábado 10 de octubre, la sociedad de fomento inauguró el alumbrado público a gas de mercurio de la plaza San Martín, ocasión en la que los vecinos organizaron una marcha de antorchas y un baile popular folklórico.¹⁴⁵

El cronograma de actos oficiales se desarrolló al día siguiente, domingo 11, comenzando por un homenaje a los pioneros, realizado a primera hora de la mañana en el cementerio israelita; allí se llevó a cabo una ceremonia religiosa con la participación de un *jazán* (cantor litúrgico) y se descubrió una placa recordatoria.¹⁴⁶ Luego llegó el turno de recibir al gobernador de la provincia de Santa Fe, Aldo Tessio, y a su amplia comitiva, entre la que se destacaba el Secretario de Agricultura y Ganadería de la Nación, ingeniero Walter Kugler, quien asistía en representación del presidente de la nación Arturo Illia. Todos fueron saludados a la entrada del pueblo por jinetes vestidos de gauchos que los escoltaron hasta el centro del pueblo.¹⁴⁷

Ya en la plaza San Martín, la banda de la policía de la provincia inició la ejecución del Himno Nacional, mientras un grupo de longevos inmigrantes llegados en el Weser izaba la bandera argentina. Nuevamente tocó al gobernador inaugurar placas recordatorias amuradas al pedestal del busto sanmartiniano, acto que fue acompañado por la ofrenda de ramos florales. Arón Salzman, un integrante del comité de festejos, abrió la serie de discursos del día con largos elogios de la figura del Libertador, de la Constitución Nacional y del ideal de tolerancia, democracia y libertad que reinaba en el país, para luego repudiar las actitudes antisemitas de “pequeños grupos ajenos al sentir nacional”.¹⁴⁸ El siguiente orador fue el ministro de Agricultura y Ganadería de la provincia, Ricardo Paviolo, quien abundó en expertas citas judaicas y en alusiones a Ricardo Rojas y a Alberto Gerchunoff.¹⁴⁹

Acto seguido, la comitiva se desplazó hasta una esquina cercana para proceder a la inauguración de una plazoleta y de un busto en homenaje al Barón Maurice de

¹⁴⁵ *La Nación*, 7/10/1964.

¹⁴⁶ En el homenaje fueron recordados los sesenta y un niños fallecidos a fines de 1889, durante el período en el que sus padres pernoctaban en el galpón de la estación Palacios a la espera del reparto de los lotes

¹⁴⁷ Conformaban la comitiva el presidente de la cámara de diputados provincial y los ministros provinciales de Agricultura y Ganadería, de Salud Pública y Bienestar Social y de Obras Públicas.

¹⁴⁸ *La voz del tambo*, 21/10/1964.

¹⁴⁹ *La Nación*, 13/10/1964.

Hirsch.¹⁵⁰ Allí, el presidente de la comisión de festejos, Jacobo Resnik, se refirió al “grado de prosperidad alcanzado por los colonos judíos, que constituye una desmentida a los que proclaman su ineptitud para las tareas rurales”.¹⁵¹ El cronograma prosiguió con el estreno de la nueva sede de la comisión de fomento y con el ya tradicional desfile de implementos agrícolas. A la una en punto comenzó el almuerzo en las instalaciones del club Tiro Federal, que incluyó la entrega de medallas a los pioneros y la actuación del conjunto folclórico Los Fronterizos, obsequio de la comunidad judía de Tucumán. En esta ocasión, el vecino Abraham Waxemberg aludió de nuevo al clima antisemita abriendo una vez más el paraguas sanmartiniano: “bajo la invocación de nuestros grandes próceres argentinos no puede haber animadversión de ninguna naturaleza por cuestiones de raza o religión”. En la misma vena, el discurso que ofreció Moisés Goldman en nombre de la DAIA recordó a las víctimas del Holocausto: “los muertos tienen cara y los muertos tienen voz”.

Fue el propio gobernador quien tomó la palabra para responder a estas demandas en nombre del Estado. Según la crónica periodística, Tessio señaló “con vehemencia que se había terminado en la Provincia la posibilidad de demarcaciones raciales, y que cuando apareció un brote de perturbados mentales, no le tembló el pulso para firmar el decreto pidiendo la intervención de la justicia”.¹⁵² Luego intentó un elogio que difícilmente haya agradado del todo a varios de los concurrentes:

“Este es vuestro pueblo que ha venido aquí a sentirse argentino como el que más, *no proyectándose como hombre judío*, sino proyectándose como un factor más del progreso nacional” (itálica mía)¹⁵³

Quizá las palabras del secretario Kugler hayan sido más atinadas. Retomando varias de las representaciones de la memoria oficial que ya conocemos, su discurso enfatizó los aportes de los colonos judíos al campo argentino, entre los que destacó al cooperativismo, las innovaciones en lechería y en girasol y los logros de determinados científicos nacidos en las colonias.¹⁵⁴ El rabino Schlesinger volvió a ocupar su lugar como representante de la comunidad judía porteña, mientras que el secretario de la Embajada de Israel, Aba Gefen, llevó saludos del Estado judío. El cierre tuvo lugar esa misma noche, cuando actuaron en el teatro de la Sociedad Kadima el pianista Jascha

¹⁵⁰ La autora del busto fue la escultora Margarita Cielo de Prigione.

¹⁵¹ *La Nación*, 13/10/1964.

¹⁵² *La voz del tambo*, 21/10/1964, página 8.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ Unos años más tarde, Kugler formaría parte del jurado que otorgó un premio literario a José Liebermann en nombre del Comité Judío Americano y del Centro Barón de Hirsch, una asociación de ex residentes de las colonias radicados en Buenos Aires.

Galperin, el dúo Gravosky-Lerner y la recitadora Berta Singerman.¹⁵⁵ También habían concurrido a los festejos dirigentes comunitarios enviados por la AMIA, el Congreso Judío Mundial, Fomento Agrario, La Fraternidad Agraria y asociaciones de ex-residentes moisesvillenses de Tucumán, Buenos Aires, Rosario y Santa Fe.¹⁵⁶

Dos semanas más tarde, el domingo 25 de octubre, las principales instituciones judías nacionales organizaron otra conmemoración por los setenta y cinco años de colonización, esta vez, en cine Metro de la ciudad de Buenos Aires. Ese día asistieron el ministro del interior (Juan Palmero), el embajador de Israel (Joseph Avidar), el presidente de la DAIA (Isaac Goldenberg), el presidente de la AMIA (Gregorio Faiguersch), el director de la JCA (Jack Callius) y el presidente de La Fraternidad Agraria (Francisco Loewy). Una vez ejecutados los himnos nacionales argentino e israelí, un grupo de alumnos de las escuelas judías capitalinas dedicó una ofrenda floral a la memoria del Libertador San Martín.

Los discursos pronunciados ese día permiten observar algunas de las tensiones identitarias que atravesaban el campo judío en ese momento. Por ejemplo, mientras que el ministro Palmero dijo a los presentes: “Integran ustedes una gran colectividad consustanciada con todo lo argentino”, el embajador israelí demarcó claramente la pertenencia de la comunidad local al pueblo de Israel, y comparó la colonización en la Argentina con los inicios del movimiento sionista. Por su parte, el presidente de la DAIA repudió a los grupos de la derecha nacionalista antisemita y celebró los aportes judíos al país, manifestando que, aunque la colectividad no alcanzaba siquiera al 2% de la población total, los judíos cultivaban el 2,5% de la tierra sembrada en todo el territorio nacional. Se trataba, para Faiguersch, de un:

“porcentaje honroso que quizás no puedan mostrar ciertos núcleos trasnochados que nutren de jovencuelos el nacionalismo histérico. Porcentaje honroso que destruye la caricatura antisemita groseramente dibujada por esos argentinos inmaduros, que creen defender la patria calumniando y segregando a sectores de su población que también constituyen la patria”¹⁵⁷

Se refería, como veremos de inmediato, al preocupante accionar de la organización nacionalista Tacuara, cuyas prácticas antisemitas iban en contra de la doctrina pluralista impuesta por el prócer favorito del judaísmo, el Libertador de América:

¹⁵⁵ Sobre los festejos en Moisés Ville, ver *La Opinión de San Cristóbal* 2/10/1964, *La voz del tambo*, 21/10/1964, donde fueron transcriptos los discursos, *La Nación* 13/10/1964, *La Prensa* 13/10/64 y *El Litoral* 9/10, 11/10 y 13/10/1964.

¹⁵⁶ *El Litoral*, 9/10/1964.

¹⁵⁷ *Mundo Israelita*, 31/10/1964, página 8. Sobre el acto en el cine Metro, ver *Mundo Israelita* 24 y 31/10/1964 y *La Nación* 26/10/64.

“Las manos que se hermanan en el escudo argentino no admiten las diagonales totalitarias y el pueblo ha de continuar sin pausa respirando el aire de alturas de la democracia, donde la cultura se enriquece admitiendo la singularidad de sus componentes, donde cada uno puede ser y es lo que debe ser, *conforme a la tradición sanmartiniana*” (itálica mía)¹⁵⁸

También el presidente de la DAIA sumó su voz al reclamo de Fainguersch, dejando en claro que la colectividad judía argentina tenía pleno derecho de expresar sus singularidades culturales.

Esta breve crónica de los festejos de 1964 muestra algunas continuidades respecto del cincuentenario celebrado en 1939: la presencia de importantes funcionarios, los jinetes recibiendo al gobernador, las loas a San Martín y el desfile de implementos rurales parecen haberse establecido definitivamente como parte del ritual. Pero también trae algunas novedades: los festejos desbordaron el área de la colonia para replicarse en la ciudad, el espacio concedido en los principales diarios nacionales superó ampliamente a la cobertura de 1939, y, sobre todo, los organizadores incluyeron una mayor cantidad de elementos vernáculos y judíos (homenajes a los pioneros, el monumento al Barón de Hirsch, el cierre nocturno en Moisés Ville por cuenta de artistas judíos), y también de demandas al Estado (los dirigentes comunitarios criticaron sin pudor al nacionalismo antisemita y defendieron sus particularidades étnicas).

Lamentablemente, en esta oportunidad no contamos con las actas del comité de festejos —que se perdieron—, ni con las notas de *El Alba* —que ya no existía—, por lo que deberemos recurrir a otras fuentes contextuales a fin de arriesgar una interpretación sustentable respecto de las diferencias en la diagramación de ambos eventos. Para comenzar, los datos que hemos presentado hasta aquí sugieren que, en contraste con el cincuentenario, el mensaje codificado por los emprendedores del setenta y cinco aniversario apuntó a sostener el derecho a la diversidad cultural ¿Qué fue lo que cambió en esos veinticinco años en las relaciones políticas y simbólicas de la comunidad con el Estado y con la nación?

En primera instancia, las múltiples alusiones a prácticas antisemitas que acabamos de transcribir sugieren una coyuntura tan reactiva como la de 1939. La ola de antisemitismo referida por los dirigentes judíos, una de las mayores en la historia argentina, fue la respuesta reaccionaria al secuestro del criminal de guerra nazi Adolf Eichmann, quien residía en la localidad bonaerense de San Fernando amparado bajo

¹⁵⁸ *Mundo Israelita*, 31/10/1964, página 8.

la falsa identidad de “Ricardo Klement”. La captura había ocurrido en mayo de 1960, a manos de un comando del servicio de inteligencia israelí, que actuó de modo clandestino, violando en teoría la soberanía nacional, ya que Klement tenía la ciudadanía argentina. Este incidente, seguido de la ejecución del criminal nazi luego de un famoso juicio cuyas imágenes televisivas recorrieron el mundo entero, originó un conflicto diplomático entre la Argentina e Israel, aunque el presidente Arturo Frondizi, conocido militante anti-nazi, manifestó íntimamente su aprobación al país hebreo. El *affaire* Eichmann desató en la Argentina una ola de antisemitismo de cuño nacionalista que derivó en atentados de diverso tenor, desde agresiones a sinagogas y a sedes institucionales con bombas de alquitrán hasta los resonantes casos policiales como el de la joven Graciela Sirota, secuestrada y torturada en 1962, y el asesinato a sangre fría del estudiante y militante socialista Raúl Alterman, en 1964.¹⁵⁹ Los atentados fueron reconocidos por el Movimiento Nacionalista Tacuara, grupo que tomaba como modelo de integrista a la Liga Árabe y veía en el sionismo a su principal enemigo (Rein, 2007: capítulos sexto y séptimo).

Esta coyuntura se mantuvo durante el transcurso de los meses previos a los festejos por el setenta y cinco aniversario de la colonización, cuando tuvieron lugar nuevos incidentes que alertaron a la comunidad organizada respecto de que sus reclamos de seguridad aún no habían sido atendidos por el Estado. Por ejemplo, el 15 de agosto, *Mundo Israelita* publicó una dura crítica al canciller argentino Zabala Ortiz, quien había expresado durante su visita oficial a Washington que en el país no había antisemitismo. A modo de contraprueba, el semanario reproducía una crónica aparecida en el diario *La Prensa* en la que se describía una reunión informal de la que participaron senadores y diputados nacionales, militares de alto rango, autoridades de la Iglesia, el jefe nacional de la Guardia Restauradora Nacionalista (Gerardo Valenzuela) y el representante de la Liga Árabe en la Argentina (Hussein Triki). En la reunión, que transcurrió en un restorán porteño, los presentes injuriaron al sionismo y a los judíos al grito de “jabón”, en clara alusión al Holocausto. En octubre, durante la semana previa a la fecha elegida para los festejos de Moisés Ville, varios partidos políticos argentinos expresaron a la DAIA su repudio al antisemitismo que patrocinaban la Liga Árabe y otros sectores filo-nazis.¹⁶⁰ Cuando, en el mes de noviembre, el presidente de la DAIA reseñó en un discurso los acontecimientos de la ola de antisemitismo de los últimos años, se refirió a tres agentes principales: Tacuara,

¹⁵⁹ También se especuló respecto de que el famoso asesinato de la joven Mirta Penjerek habría sido ejecutado por Tacuara.

¹⁶⁰ *Mundo Israelita*, 10/10/1964.

la Liga Árabe y algunos remanentes del nazismo, como los grupos de croatas llegados al país en la posguerra.¹⁶¹

Sin embargo, más allá de que la DAIA denunciara fervientemente las prácticas antisemitas y de que muchos jóvenes judíos dispuestos a responder a las agresiones se alistaran en organizaciones de autodefensa, se trataba de una problemática cuya resolución se delegaba en el Estado. Quizá por eso, otros documentos indican que la dirigencia de mediados de los sesenta tenía puesto el foco en resolver un problema interno que se juzgaba quizá menos urgente, pero, sin duda, mucho más complejo: el riesgo de la continuidad identitaria. En efecto, distintos indicadores señalaban un marcado relajamiento en los sentidos de pertenencia judíos de las nuevas generaciones, conformadas ahora mayoritariamente por sujetos nacidos, criados y socializados en el país. Uno de esos indicadores mostraba que la matrícula escolar judía no había crecido en el transcurso de los últimos diez años. Otro, el continuo alejamiento de las filas del sionismo de jóvenes con capacidad de liderazgo. De acuerdo con la información que manejaban los dirigentes, esos jóvenes formados en el seno comunitario migraban hacia movimientos que los conectaban con la nueva izquierda antiimperialista y latinoamericanista. Consecuentemente, ahora miraban hacia horizontes sumamente distantes –tanto geográfica como ideológicamente– de Jerusalén, como Cuba (ver al respecto Krupnik, 2011; sobre la nueva izquierda: Terán, 2013: cap. 5; Tortti, 2002). Si bien los dirigentes intentaron vincular al sionismo con la izquierda, aprovechando el hecho de que ellos mismos provenían de las filas de partidos laboristas como *Poalé Sión*, *Mapai* y *Avodá*, al parecer no obtuvieron los resultados esperados (Gurwitz, 2011).

Sionismo, izquierdas y el *problema* de los jóvenes

En los veinticinco años que separan la conmemoración del cincuentenario de la de 1964 habían tenido lugar dos hechos internacionales de enorme impacto en la colectividad judía: el Holocausto nazi y la creación del Estado de Israel. Además del exterminio de millones de personas, el Holocausto implicó la desaparición del núcleo cultural ashkenazí polaco-lituano, hecho que distorsionó las relaciones periferia-centro que ese núcleo mantenía con las comunidades llamadas “de la diáspora”. Esta circunstancia llevó a la comunidad judía argentina a asumir un doble deber de memoria (respecto de la masacre) y de continuidad (respecto de la identidad). Por otra

¹⁶¹ *Mundo Israelita*, 21/11/1964.

parte, la suerte corrida por los judíos alemanes, completamente integrados dentro de la sociedad alemana, implicó un fuerte cuestionamiento para los proyectos que celebraban la hibridación cultural y el éxito de la asimilación en sociedades cristianas (Schenker, 2013: 41-57). En ese clima, el Estado israelí surgido en 1948 se constituyó como el nuevo faro del judaísmo mundial, capaz de superar las experiencias multiculturalistas (Polonia, Lituania) e integracionistas (Alemania).

En la Argentina, luego de un período de disputas entre liberales, comunistas y sionistas por el control de las instituciones comunitarias, la dirigencia adoptó la línea del sionismo socialista, predominante en las primeras tres décadas de vida del joven Estado de Israel. El giro sionista se advierte, por ejemplo, en el pensamiento de uno de los intelectuales judíos más influyentes de los años sesenta, León Dujovne, director a la sazón de *Mundo Israelita*, quien sostenía que la forma de dar continuidad al judaísmo en el país era mirar hacia Israel, el “centro de irradiación moral para todos los judíos”.¹⁶² Dujovne recomendaba sostener una:

“adecuada labor de difusión doctrinaria que permita persuadir a los jóvenes judíos del valor de Israel como ensayo social y cultural novedoso [ya que] la vinculación con el proceso espiritual de Israel es capaz de enriquecer sus propias vidas inclusive para beneficio del país en que habitan”.¹⁶³

Pero el reposicionamiento sionista de la comunidad judía pronto entraría en conflicto con dos facciones locales que, aunque distantes entre sí en lo ideológico, compartían abiertamente su rechazo al nacionalismo judío: los nacionalistas de ultraderecha afiliados a Tacuara y la Guardia Restauradora Nacionalista, que cuestionaban la argentinidad de los judíos acusándolos de practicar la “doble pertenencia”, y los militantes identificados con la nueva izquierda, que veían en Israel un símbolo del colonialismo y un aliado del imperio.

En esa coyuntura, mientras intentaban convencer a los jóvenes judíos de que el sionismo era un movimiento de liberación nacional cercano a las izquierdas, los dirigentes encontraron un nuevo desafío en el desembarco reciente del Movimiento Conservador norteamericano en el país, impulsado por el carismático rabino Marshall Meyer. Su presencia era problemática por dos motivos. En primer lugar, los jóvenes de izquierda veían a Meyer como una avanzada colonialista de la poderosa comunidad judía estadounidense, que venía a reafirmar los sentimientos religiosos de una

¹⁶² “Sionismo y judaísmo”, *Mundo Israelita*, 10/10/1964. León Dujovne veía en el antisionismo una forma de ocultar el antisemitismo: lo que antes se endilgaba a los judíos (sus planes para dominar el mundo) ahora los grupos reaccionarios se lo adjudicaban a los sionistas.

¹⁶³ *Mundo Israelita*, 17/10/1964, página 7.

colectividad hasta la fecha mayoritariamente laica, sólo con el fin de lograr su dominación ideológica.¹⁶⁴ En segundo término, Meyer amenazaba con disputar a las instituciones centrales la representatividad del judaísmo local ante el Estado. De inmediato, los dirigentes de la DAIA y la AMIA señalaron al Movimiento Conservador como un factor disolvente que mira “hacia Nueva York y no hacia Jerusalén”, constituyendo “un grave peligro para la idiosincrasia de nuestra colectividad”,¹⁶⁵ y criticaron la distinción que proponía Meyer entre judío y sionista, a la que asociaron con el pensamiento de la publicación antisionista *Nación Árabe*.¹⁶⁶ También reclamaron que se respetara su rol institucional en tanto legítimos representantes de los judíos argentinos. Cuando los conservadores lograron una entrevista con el cardenal Caggiano, el presidente de DAIA Isaac Goldenberg manifestó que “las autoridades argentinas se desorientan en cuanto a quiénes representan auténticamente a la colectividad judía”.¹⁶⁷

En vista de estas circunstancias, durante 1964 la dirigencia se planteó la necesidad urgente de formar una nueva generación de líderes comunitarios juveniles. El presidente de la AMIA, Gregorio Fainguersch, manifestaba que los temas acuciantes para el judaísmo local eran “el problema escolar, la cuestión de la juventud, el problema religioso, el hondo y conmovedor problema social de nuestra comunidad, el problema de la cultura judía en nuestro medio y el de la creación de nuevos dirigentes”.¹⁶⁸ Para León Dujovne y Eliahú Toker, uno de temas centrales del encuentro anual del Vaad Hakehilot de ese año era ajustar “los esfuerzos tendientes a promover el acercamiento de las nuevas generaciones al ámbito de la vida judía y asegurar, de tal manera, la continuidad del ser judío”.¹⁶⁹

Hemos vertido estas consideraciones a fin de sostener nuestra hipótesis acerca del mensaje canalizado en los festejos de 1964. Antes que una exhibición pública de la argentinidad de los judíos y la probidad de los colonos en tanto ciudadanos útiles, como ocurrió en 1939, ahora el mensaje era un llamado a reafirmar la etnicidad en el seno interno de la colectividad. Es posible encontrar más evidencias respecto del

¹⁶⁴ Comunicación personal con el historiador Israel Lotersztain.

¹⁶⁵ “Fainguersch: Consolidar la vida judía y forjar la continuidad creadora de la colectividad”, *Mundo Israelita*, 17/10/1964.

¹⁶⁶ Ver al respecto “Judaísmo y sionismo”, *Mundo Israelita*, 10/10/1964, y *Mundo Israelita*, 17/10/1964, páginas 6-9.

¹⁶⁷ “Goldenberg: no deben prosperar los intentos de debilitar la unidad de la colectividad”, *Mundo Israelita*, 17/10/1964.

¹⁶⁸ *Mundo Israelita*, 12/9/1964, página 28.

¹⁶⁹ *Mundo Israelita*, 7/11/1964, página 3. Ver también la nota sobre la convención del partido Poalé Sion Hitajdut Mapai, donde Fainguersch opina sobre los mismos temas (*Mundo Israelita*, 17/10/1964, página 9) y otra sobre el futuro de la prensa en ídish, donde se afirma que el acercamiento de los jóvenes al “campo judaico es el objetivo principal de la acción y esfuerzos comunitarios” (*Mundo Israelita*, 10/10/1964).

problema de la continuidad identitaria también en el seno mismo de la comunidad moisesvillense, donde la migración de los jóvenes hacia las urbes afectaba los intereses locales.

Moisés Ville versión años sesenta

Al no contar con actas ni con periódicos moisesvillenses para 1964, en esta ocasión hemos recuperado la información necesaria a través dos fuentes principales: los informes que la administración local de la JCA envió a la oficina central a fines de los años cincuenta y un trabajo de investigación realizado por el educador y ensayista Jaime Barylko, originario de la colonia. Dicho trabajo, publicado como *Estudio de la comunidad de Moisés Ville*, fue presentado originalmente en 1961 en la “Primera conferencia de investigadores y estudiosos judeo-argentinos en el campo de las ciencias sociales y la historia”, un encuentro patrocinado por el Instituto de Judaísmo Contemporáneo de la Universidad Hebrea de Jerusalén y por la AMIA. Aunque se trata de una fuente no oficial, que seguramente ha de contener elementos subjetivos, algunos de los datos que aporta Barylko nos han parecido confiables.

De acuerdo con los informes de la JCA, en 1959 vivían en el área de la colonia 3.284 vecinos judíos. Se trataba de aproximadamente un cuarenta por ciento de la población total de la zona, estimada en 8.500 habitantes.¹⁷⁰ La mayoría de los judíos obtenía su sustento de actividades relacionadas con la explotación ganadera, y varios gozaban de cierta prosperidad económica que se hacía evidente en el equipamiento y en el confort de las nuevas casas construidas en los pueblos. También hay que considerar que en 1964 los chacareros judíos habían desbordado las originales 118.000 ha de superficie original comprando campos aledaños. La cifra “ampliada” aproximada habría sido de 170 a 180.000 ha. Es más, según había expresado en su discurso de los festejos de Moisés Ville el secretario Kugler, en ese momento la tierra trabajada por judíos en todo el país habría llegado a 1.100.000 hectáreas, cifra que casi duplicaba

¹⁷⁰ Los vecinos judíos estaban distribuidos residencialmente de la siguiente forma: 307 vivían en 79 chacras, otras 910 personas tenían 285 chacras que administraban desde los pueblos, pero la gran mayoría, 519 familias constituidas por 2.067 personas, vivían en las zonas urbanas y ya no eran chacareros. La única forma de explicar esta distribución de la población es suponer que gran parte de esas 519 familias fueran aun dueñas de campos rentados, más allá de que tuvieran actividades laborales complementarias. El dato sobre el número de colonos emancipados de la JCA apoyaría esta hipótesis: sobre 709 colonos que aún vivían en el área de la colonia, 559 ya habían liberado las hipotecas. Hasta 1959, 650 colonos con escritura (559 colonos emancipados y 91 con hipotecas constituidas) eran propietarios de 94.314 ha, de las cuales habían vendido 41.804 ha y habían alquilado a terceros 6.592 ha. Es decir que se habían desprendido del 51,2 % de las tierras escrituradas. Sin embargo, muchos de esos campos fueron adquiridos por chacareros judíos: casi el 70% de los vendidos y el 75% de los arrendados.

las 617.000 adquiridas originalmente por la JCA.¹⁷¹ Estos datos, aun con sus matices e imprecisiones, sugieren que el tamaño de las explotaciones fue en aumento, de lo que se deduciría un proceso de concentración de la tierra en manos de pocos propietarios. Es probable que aquél anhelo por garantizar la continuidad de la agricultura judía que había desvelado a la comunidad en torno al cincuentenario, finalmente hubiera cobrado materialidad, aunque no tanto por vía comunitaria y cooperativa, sino más bien merced a la participación de actores económicos independientes en el mercado agro ganadero.

A partir de sus observaciones *in situ*, Barylko opinaba que si bien la colectividad judía de Moisés Ville estaba declinando numéricamente, la vida comunitaria aun mostraba signos vitales. El pilar que la sostenía era un célebre instituto de formación docente para maestros de hebreo, el Seminario José Draznin, que contaba con un internado para estudiantes llegados de los demás pueblos de la colonia y de lugares distantes del país, en donde los jóvenes no tenían la posibilidad de formarse como docentes judaicos. Los testigos actuales coinciden con el informe de Barylko respecto de que la concurrencia al internado, que había sido creado en 1959, revitalizó la vida judaica en el Moisés Ville de los años sesenta. Ese mismo año (1959), también se constituyó la kehilá local, es decir, la institución central comunitaria que, igual que en el caso de la AMIA, surgió a partir de una sociedad de entierros preexistente (la Jevra Kedusha). Ambas medidas estaban orientadas a mantener viva una comunidad judía prestigiosa pero que comenzaba a dar señales de debilidad.

Para Barylko, si bien en las calles del pueblo el castellano había reemplazado al ídish, éste todavía seguía siendo comprensible para la mayoría, incluida buena parte de la juventud, como supuestamente lo testimoniaban los afiches bilingües pegados en las paredes. De hecho, durante la Semana del Libro Judío local realizada en mayo de 1961 se vendieron 500 libros en castellano, 250 en hebreo y 130 en ídish. También las fiestas tradicionales del calendario hebreo seguían siendo convocantes. En esas ocasiones, la escuela *lahaduth* congregaba a “toda la comunidad, con lo cual se logra imponer en la calle una atmósfera vibrante de judaísmo”. Además, la escuela recibía al 97% de los niños judíos, que sumaban en total 135 alumnos. Por su parte, las cuatro sinagogas se encontraban en funcionamiento, aunque sólo se colmaban de público durante las altas fiestas (Barylko, 1961).

En lo que se refiere al ideal sionista, Barylko se sorprendía de que los moisesvillenses no conocieran las distintas alineaciones políticas, y le llamó la atención el hecho de

¹⁷¹ *La Opinión de San Cristóbal*, 2/10/1964.

que muchos no supieran a qué partido pertenecía el movimiento *Habonim Dror*, de fuerte presencia en el pueblo, o a cuál de ellos respondía la *hagshará* (campo de entrenamiento para jóvenes) que funcionaba en las afueras, cerca de la estación del ferrocarril. Según pudimos observar en otros documentos que se conservan en el museo local, las actividades culturales patrocinadas por la Sociedad Kadima evidencian que la comunidad judía aún mantenía cierta impronta étnica, aunque ahora ésta se expresara en castellano y tuviera la mirada repartida entre dos mundos: el pasado e Israel.¹⁷² La conclusión de Barylko –un tanto idealista y romántica– era que el Moisés Ville clásico ya no existía, pero que había surgido una versión moderna heredera de sus valores culturales. Se trata, en definitiva, de un diagnóstico similar al que hacía la dirigencia comunitaria de la época respecto de la colectividad judeo-argentina en su conjunto.

En resumen, la idea general que se desprende de estos documentos es que, en los años sesenta, la población judía de la colonia (los pueblos de Moisés Ville, Palacios, Monigotes y Las Palmeras, más los campos que los rodeaban) había decrecido en por lo menos un treinta por ciento respecto de la cifra del cincuentenario. Sin embargo, la cantidad de tierra en manos de propietarios judíos parece haberse mantenido e, incluso, incrementado. Considerando que a diferencia de lo que ocurría en 1939, en 1964 la mayor parte de la población judía de la colonia era nacida y criada en el país, no resulta sorprendente que la comunidad idish parlante hubiera decrecido notablemente, a veces junto con las prácticas culturales ashkenazíes que vimos proliferar en los años treinta. No obstante, en el informe de Barylko se advierte cierta idealización de la vida judaica que llevó al autor a minimizar el grado de argentinización de las nuevas generaciones. Por ejemplo, cuando se refería al problema de la falta de incentivos para los jóvenes, lamentaba que, a falta de un centro juvenil sionista, éstos vivieran inmersos en “ritmos de inercia y semiadormecimiento materialista”, con lo que se refería a que pasaban la tarde en el bar, un espacio social de intercambios exo-étnicos.

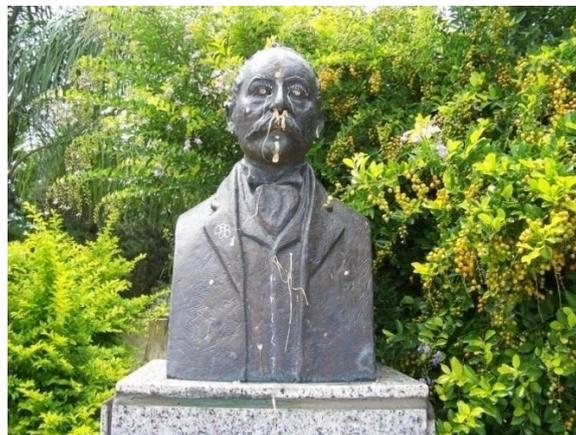
Estos datos que hemos recogido acerca del Moisés Ville versión años sesenta permiten entrever que la preocupación de aquéllos dirigentes comunitarios por la

¹⁷² Durante 1959, año de su cincuentenario, la Kadima (institución laica y abierta a toda la comunidad), recibió al educador e intelectual Samuel Rollansky (su conferencia se tituló “Con los judíos en diez países”), al dramaturgo Nehemías Zuker, al periodista y político argentino Ignacio Palacios Hidalgo, quien regresaba de un viaje a Israel y disertó sobre “Israel, milagro judío contemporáneo”, a un ex embajador argentino en Israel que dio una conferencia titulada “Israel vista por un diplomático”, al autor teatral Adolfo Casablanca, quien disertó sobre la vida de Gerchunoff y a dos compañías teatrales judías. Ese año hubo también un Gran Baile de Purim, en junio se conmemoraron los cien años del nacimiento de Scholem Aleijem con una conferencia del periodista y crítico teatral Jacobo Botoshansky y en agosto fue presentada la obra “Difícil ser judío” por un elenco local. Libro de actas de la Sociedad Kadima, Asamblea general ordinaria de agosto de 1959, página 430.

continuidad de la etnicidad también fue extensiva a enclaves como las colonias, que eran pensadas como los últimos baluartes judíos del país.



La creación de Gerchunoff puesta en escena: jinetes moisesvillenses vestidos de gauchos escoltan al gobernador de la provincia.



El monumento moisesvillense al Barón de Hirsch "intervenido", tal como lo encontré en el año 2009 (fotografía propia)



Afiche del 75 aniversario (Museo comunal y de la colonización judía Rabino Aarón Halevi Goldman)

El centenario

Los aniversarios numéricamente más significativos (décadas, cincuentenarios, centenarios) suelen concitar una gran atención (Lorenz, 2002). Quizá por eso, quizá favorecidos por cierto clima democrático y pluralista, los festejos de 1989 se multiplicaron en las instituciones comunitarias de todo el país. Tres de esos eventos lograron incluso una importante repercusión mediática.¹⁷³ El primero tuvo lugar en la AMIA, donde entre los días 14 y 17 de agosto, respetando la fecha original de la llegada del *Weser*, se realizó una serie de encuentros titulada la Semana de los Hijos de las Colonias Agrícolas Judías. Su organización estuvo a cargo de un comité liderado por el vicepresidente de AMIA y director del Vaad Hakehilot, León Kovalivker.

El segundo tendría lugar dos meses más tarde, entre el 18 y el 29 de octubre, cuando el Centro Cultural Ciudad de Buenos Aires inauguró la exposición "Álbum de una comunidad". Se trataba de una ambiciosa muestra histórico-fotográfica en la que se

¹⁷³ Ver *Ámbito Financiero* del 14/8/89. Por ejemplo, en la AMIA se estrenó la obra de teatro *Pioneros: Lejaim, Moisés Ville*, de Myrtha Shalom, una emprendedora de la memoria judía a quien ya conocemos por su colaboración en el libro conmemorativo editado por Manrique Zago en 1989. Ese año, el Mes del Libro Judío estuvo dedicado al centenario.

exhibieron unas 500 imágenes de archivo divididas en tres secciones temáticas: la comunidad antes de la llegada del Weser, la inmigración rural y la inmigración urbana. Entre las atracciones hubo distintas proyecciones en video, conciertos que recrearon repertorios de legendarios artistas judíos como Javel Katz, y hasta un banco de datos elaborado por el colegio ORT, que permitía a los visitantes realizar consultas genealógicas. Según su ideólogo, el emprendedor Eliahú Toker, la muestra buscaba dar cuenta de la integración de lo judío con lo argentino y, a la vez, mostrar al público general la diversidad interna de un judaísmo en el que “hay porteños y provincianos, ricos y pobres, sefaradís y ashkenazís”.¹⁷⁴

Pero el evento que más nos interesa es la ya tradicional serie de festejos programados en Moisés Ville, que transcurrieron en forma simultánea a la muestra porteña. En ese momento, el panorama en la madre de las colonias no era precisamente alentador. En primer lugar, los apenas 700 judíos que vivían en el distrito Moisés Ville parecen haber confirmado los temores de los años sesenta respecto de la retracción demográfica local.¹⁷⁵ Por otra parte, la crítica situación económica que imperaba en la Argentina también había impactado en el pueblo, donde los preparativos se demoraron por falta de recursos, tal como indicó el presidente comunal Luis Strass a los medios gráficos de la zona.¹⁷⁶

No obstante, el centenario fue un éxito de convocatoria que atrajo a más de 2000 visitantes, en su mayoría ex-residentes llegados desde distintas ciudades y países. Repartidas en un nutrido cronograma de una semana de duración, las actividades alcanzaron su punto culminante durante el domingo 30 de octubre, día de la ceremonia oficial, cuando los presentes volvieron a consumir la serie de rituales inaugurados durante el cincuentenario y replicados en 1964.¹⁷⁷ Primero, a las ocho de la mañana –y antes de la llegada de las autoridades provinciales–, se realizaron emotivas visitas a los cementerios judío y católico. Luego de ambos oficios, el gobernador de Santa Fe (en este caso, Víctor Reviglio) y su comitiva de funcionarios fueron recibidos por jinetes vestidos de gauchos. Los bustos de San Martín y del Barón de Hirsch recibieron ofrendas de flores y nuevas placas los recordaron desde sus respectivos pedestales, mientras que tampoco faltaron el típico desfile de

¹⁷⁴ “La vida judeoargentina en una muestra en la Recoleta” y “Sólo un principio”, *Mundo Israelita*, 27/10/89.

¹⁷⁵ El distrito comprende al pueblo y al área rural periférico de 30.000 ha, tal como veremos en el siguiente capítulo.

¹⁷⁶ *El Litoral*, 9/10/1989; ver también *Hoy en la Noticia*, 17/10/1989. Ese año se estaban construyendo en el pueblo veinticinco unidades habitacionales con dinero del FONAVI, mientras que el año previo habían sido entregadas otras diez. Pese a este panorama, los fondos recaudados para los festejos dejaron un saldo favorable de seis millones de australes (Actas del Comité de Festejos, página 94).

¹⁷⁷ “Centenario de Moisés Ville”, *La Nación*, 4/10/1989.

implementos agrícolas ni la inauguración de nuevos monumentos y memoriales.¹⁷⁸ Quizá la novedad más significativa haya sido una misa de campaña, presidida por Monseñor Héctor Gabino Romero, obispo de la diócesis de Rafaela, señal de que los vecinos católicos ya reclamaban un lugar en la historia de la Jerusalén argentina.

Un fragmento tomado de la alocución pública que hizo el presidente de la AMIA, Hugo Ostrower, nos dará la clave interpretativa para comprender el principal mensaje vehiculado en la conmemoración del centenario. Ostrower se refirió con preocupación a la desmemoria judía, y expresó que los testimonios de la colonización “se diseminaron en diarios y revistas, quedando en relegados estantes de bibliotecas y casi inexistentes archivos comunitarios”, circunstancia que constituía “una afrenta a la propia memoria colectiva del judaísmo”.¹⁷⁹ Éste y otros indicios que en seguida compartiremos sugieren que el mensaje elaborado en esta ocasión por los emprendedores de turno tuvo por objeto recuperar los vestigios de un pasado judeo-argentino a los que consideraban enterrados en las profundidades de la memoria, y, cuando no, definitivamente perdidos.

Recuperar la memoria

El primero de los indicios es la gran cantidad de lugares de memoria inaugurados en Moisés Ville. Sobre el acceso que comunica al pueblo con la ruta 13 fue emplazado el Monumento al Centenario, una escultura de cemento que combina tres figuras: el número cien, la forma de un barco y la de un candelabro ritual judío. En el otro acceso, que comunica con la ruta 34, se construyeron dos arcos conmemorativos recordando que por ese lugar habían llegado a pie los pioneros que fundaron Moisés Ville. En una de las esquinas que da a la plaza San Martín se colocó una Fuente del Centenario, mientras que en el terreno de una de las cuatro sinagogas (que había sido recientemente demolida) se instaló un monolito recordatorio. Pero eso no es todo, también hubo una Caminata del Recuerdo –una peregrinación de quince kilómetros que reproducía el itinerario trazado por los podolier desde Palacios–, una obra de

¹⁷⁸ En esta ocasión, estuvo a punto de asistir el flamante presidente de la nación, Carlos Saúl Menem, pero finalmente la fecha coincidió con una visita oficial a Costa Rica, por lo que el primer mandatario envió un comunicado y delegó su representación en Reviglio. Conformaron la comitiva el Secretario de Acción Cooperativa Félix Borgonovo (que acudía como representante del Ministro del Interior Eduardo Bauzá), el asesor presidencial Carlos Corach, el director del Teatro Cervantes Ricardo Halac (en representación del Secretario de Cultura de la Nación Julio Bárbaro), los senadores Suppo y Gigena, los ministros de Educación y de Salud Pública de la Provincia García Solá y González Brunett, los diputados Verdú y Schiavi y varios intendentes y jefes comunales de la región centro de Santa Fe (*Hoy en la noticia*, 1/11/1989; *El Litoral*, 30/10/1989).

¹⁷⁹ “Acontecimiento argentino y comunitario por los cien años de Moisés Ville”, *Nueva Presencia*, 3/11/1989, páginas 3-5.

teatro titulada *Los duendes del Centenario* –que se exhibió en la Sociedad Kadima–, un Bosque del Centenario, un logotipo, una canción y una revista, todos ellos seguidos de la frase “del Centenario”.¹⁸⁰

El segundo indicio proviene de discursos e intervenciones realizados por distintos dirigentes e intelectuales en el marco de las conmemoraciones porteñas y otros encuentros comunitarios. Por ejemplo, en una de las reuniones del comité que organizó la Semana de los Hijos de las Colonias Agrícolas Judías, uno de los delegados dijo que la comunidad debía hacer un examen de conciencia “para evaluar la situación en que estamos insertos a cien años de la colonización”, e hizo extensivo a sus colegas el siguiente pedido:

“Tengamos el coraje de reflexionar sobre el duro embate desjudaizante que se abate sobre nuestra comunidad, con la alarmante proliferación de casamientos mixtos (hasta alrededor del 70 por ciento en algunos lugares del interior) y la multiplicación de sepelios de judíos en cementerios extracomunitarios, ante el pertinaz silencio de nuestra conducción institucional”¹⁸¹

Los presentes, entre quienes se encontraba el presidente de la AMIA, coincidieron respecto del acuciante problema de la pérdida de identidad. Uno de ellos recalcó incluso la existencia de “lagunas inexplicables”, y se refirió a la desconcertante ausencia de la Argentina en el *Bet Hatfutzot*, el museo israelí de la diáspora creado en 1978, por lo que reclamó un fuerte empeño para “rescatar del olvido tramos significativos de la composición socio-económica de la comunidad en sus años de cristalización, como lo fueron los agricultores, artesanos, obreros y otros estamentos articulantes en el proceso formativo institucional”. Por su parte, Ostrower refrendó el sentimiento general al proponer: “aprovechemos en plenitud la fecha para sacudir el inmovilismo enfermizo e impulsar energías para iniciar un nuevo tramo hacia arriba en la evolución comunitaria”.¹⁸²

Desde la tribuna de *Mundo Israelita*, el poeta, traductor de ídish y emprendedor de memoria Eliahú Toker insistía respecto de la falta de memoria histórica en estos términos: “Que los individuos no tengan conciencia de su historicidad y (...) del valor de su memoria, resulta casi natural; pero que una comunidad no tenga conciencia del

¹⁸⁰ Libro de Actas del Comité de Festejos del Centenario, páginas 11-94. El logo ganador fue diseñado por Pablo Godoy, de Paraná, a quién luego le solicitaron una explicación de la simbología utilizada, la Fuente del Centenario fue obra de Ety Gerson y el Monumento del Centenario un trabajo del arquitecto Resnick. Eva Guelbert presidió la comisión de refacción del correo, destinado ahora a sede del Museo, mientras que el ganador del concurso “Canción del Centenario” fue Gabriel Omar Palo, de la colonia vecina Humberto Primo y, Antonio Germano, el autor de la obra de teatro.

¹⁸¹ “La Kehilá impulsará los festejos del Centenario de la colonización”, *Mundo Israelita*, 17/3/1989.

¹⁸² *Mundo Israelita*, 17/3/1989.

valor de su propia historia, constituye un signo de autodesprecio”. Para Toker, si bien la judería argentina había “destruido sistemáticamente los testimonios de su propia memoria”, al menos ciertos indicios mostraban una incipiente toma de conciencia, como la inauguración de una asociación judeo-argentina vinculada al mencionado *Bet Hatfutzot*, la edición de *Pioneros de la Argentina* (Manrique Zago, 1982), la fundación de la organización internacional Latin American Jewish Studies Association (LAJSA) y la creación del Centro Marc Turkow, en AMIA. En efecto, para Toker, la conmemoración del centenario:

“parece haber despertado, de pronto y al mismo tiempo, a una cantidad de instituciones (...). Y cada una comenzó, improvisadamente, su propia campaña. Escuelas y clubes, templos y comunidades, comenzaron así a recolectar fotografías y documentos, a pedir cartas y testimonios”¹⁸³

Aprovechando ese impulso, un grupo de dirigentes propuso crear una “Casa de la memoria judeoargentina”, aunque, según parece, ésta nunca llegó a existir. No obstante, cabe señalar que el itinerario de la memoria trazado por Toker omitía otros antecedentes importantes, como la llegada al país del instituto IWO en 1928 (un importante centro de estudios archivo de la vida judía local), la conmemoraciones del cincuentenario y del setenta y cinco aniversario de la colonización que ya conocemos, la existencia del Museo Judío de Buenos Aires (creado en 1967), y la del Centro de Estudios Judaicos (CEJ), inaugurado en 1976.¹⁸⁴

Más allá de las impresiones de Toker y otros dirigentes e intelectuales, también una serie de emprendimientos contemporáneos impulsados por la AMIA, el JOINT y el *Vaad Hakehilot*, permiten dimensionar esa preocupación generalizada por conservar la memoria local. Tal era el caso del “Proyecto global de apoyo a pequeñas comunidades del interior”, orientado a dar continuidad al judaísmo mediante el envío de materiales de estudio y de emisarios capitalinos.¹⁸⁵

La conmemoración del centenario logró una repercusión mucho mayor que la alcanzada por los aniversarios de 1939 y 1964. No sólo fue declarada “de Interés

¹⁸³ “La judería argentina y su memoria”, *Mundo Israelita*, 11/8/1989, página 3. Ver también *Nueva Presencia* 25/9, 24/4 y 1/5 de 1981.

¹⁸⁴ En 1928, un grupo de intelectuales judíos de Buenos Aires creó la Asociación de Amigos del IWO, que en 1939 inauguró una biblioteca y un archivo histórico, y en 1940 un Museo (ver la página web del IWO). Por su parte, el Centro de Estudios Judaicos fue un proyecto de formación de líderes comunitarios impulsado por el Estado de Israel que duró hasta mediados de los años ochenta (entrevista personal con su director, Yaacov Rubel).

¹⁸⁵ Ver en *Mundo Israelita* “Sepelios en cementerios extracomunitarios” (19/5/1989), “La kehilá concurre en apoyo firme de las escuelas” (5/5/1989) e “Instrumentos de la continuidad” (23/6/1989).

Nacional” por la Cámara de Diputados de la Nación,¹⁸⁶ sino que además los principales periódicos nacionales publicaron largas notas y hasta suplementos especiales alusivos. En algunos medios, el centenario funcionó como un disparador para plantear preguntas relativas a diversos aspectos de la historia y la identidad judía en el país tales como el teatro, la gastronomía y el deporte. Al difundir un informe realizado por organismos comunitarios, una nota tituló: “Termina un mito: hay judíos que son pobres”; mientras que, abusando de los guiones, el redactor del suplemento especial de *Ámbito Financiero* se preguntaba: “¿cómo expresar su contribución [de los judíos] a la vida socio-político-cultural-económica-deportiva de la Argentina?”.¹⁸⁷ *Clarín* publicó una reseña histórica sobre los comienzos de la colonización que probablemente haya sido tomada de la primera versión del libro de Haim Avni ([1983] 2005), y aprovechó la conmemoración para comparar los avances logrados en la época de la inmigración masiva con un presente signado por la crisis económica.¹⁸⁸ A lo largo del año, el matutino también publicó notas de la periodista Sibila Camps que reproducían testimonios de los descendientes de los colonos que aún vivían en el campo.¹⁸⁹ Por su parte, algunos de los errores aparecidos en las notas históricas sobre la comunidad que salieron en *La Nación* fueron respondidos por lectores del diario mejor documentados, quienes aportaron su cuota a la construcción de una memoria colectiva más próxima a la versión historiográfica.¹⁹⁰

Los periódicos santafecinos *Hoy en la Noticia*, *El Litoral* y *La Opinión de Rafaela* no le fueron en zaga a los capitalinos: todos dedicaron largas notas al tema del centenario. No obstante, los que trataron este importante aniversario con mayor profundidad fueron los medios comunitarios. Por ejemplo, *Mundo Israelita* publicó durante todo el año una serie de notas que repasaban con lujo de detalles distintos aspectos de la historia de la colonización, incluidos los elementos subterráneos. Lejos de ocultar el conflicto colonos/JCA, ahora las responsabilidades por las condiciones desfavorables

¹⁸⁶ “Declaran de interés general la celebración”, *Mundo Israelita*, 14/4/1989.

¹⁸⁷ Suplemento especial “100 años de presencia judía en Argentina”, *Ámbito Financiero*, 12/5/1989. La cita corresponde a “Colonización judía en la Argentina. Una aventura constante”, *Ámbito Financiero*, 14/8/1989.

¹⁸⁸ “De los pogrom a Moisés Ville”, *Clarín*, 16/8/1989. La Editorial de ese día también se refirió a las colonias: “la primera de ellas es la legendaria Moisés Ville”, “Hace cien años”, *Clarín*, 16/8/1989.

¹⁸⁹ “Días de fiesta en Moisés Ville”, *Clarín*, 30/10/1989, páginas 22 y 23, y “Entre recuerdos y trabajo”, 1/11/1989. Por ejemplo, la nota del 30 de noviembre, a doble página y con varias fotografías, enumera los motivos por los cuales la gente fue emigrando del pueblo. Entre ellos menciona las dificultades de los hijos para colonizarse, ya fuera porque no recibían tierras o porque las recibían en campos lejanos a los de sus padres, con lo cual no podían compartir el uso de maquinaria y demás bienes de capital. También se refiere a los avatares típicos de la actividad agropecuaria: las invasiones de langosta, las sequías y las inundaciones, que, combinadas con las noticias que llegaban desde Buenos Aires acerca del progreso industrial de los textileros judíos, hacían tentadora la partida de los jóvenes de un pueblo cuyo aislamiento se acentuó cuando el tren dejó de pasar, en la época de Martínez de Hoz. Al día siguiente, el diario publicó otra nota en la que Sibila Camps recorría la trayectoria familiar de un matrimonio de alemanes llegados a Moisés Ville en 1939

¹⁹⁰ “Roca y los judíos”, carta de un lector, *La Nación*, 10/11/1989.

que debieron atravesar en distintos momentos los agricultores judíos fueron adjudicadas a los administradores, los directores y al mismo Barón de Hirsch. Una de las autoras felicitaba al diario por difundir “el lado malo” de la colonización.¹⁹¹ Varias de esas notas fueron escritas por Roberto Schopflocher, uno de los últimos directores que tuvo la compañía en Buenos Aires, autor además de *Historia de la colonización agrícola en Argentina* (Raigal, 1955). Otros intelectuales y personalidades del campo judaico que publicaron sus puntos de vista en *Mundo Israelita* fueron Eliahú Toker, Alfredo Givré, Samuel Aizicovich (otro administrador), Samuel Tarnopolsky y Simjah Snéh. En contraste con este material, otros medios continuaron apegados al relato de la memoria oficial. Es el caso de *Comunidades*, que publicó una serie de trabajos titulados “Los judíos en la evolución agraria argentina” donde se reproducía el mito de que los colonos no escapaban de la pobreza, sino únicamente de las persecuciones, dejando buenas posiciones sociales para meterse “en el desierto y en la selva inhóspita”, y que la muerte de Hirsch en 1896 se debió a una desmejora en su salud provocada por la difamación ideológica que difundía el sionismo respecto de su “obra redentora”.¹⁹²

* * *

Las tres conmemoraciones que acabamos de revisar apelaron al pasado colono a fin de vehiculizar distintos mensajes y de dirigirlos, en cada caso, a diferentes interlocutores. De esa suerte, el mensaje de 1939 proclamaba que los judíos eran definitivamente argentinos. Su destinatario fue la sociedad nacional, y el símbolo dominante el General San Martín, que fue revestido de significaciones plurales. Como ha señalado Bodnar, es frecuente que los grupos discriminados a veces sobreactúen el patriotismo y enfatizen sus contribuciones a la nación. Por ejemplo, los irlandeses emigrados a los Estados Unidos fueron objeto de discriminación (especialmente durante el siglo XIX, cuando hubo campañas anticatólicas y se proclamaba la superioridad de los anglosajones). Sin embargo, en sus primeras conmemoraciones del Día de San Patricio, honraron al General George Washington (Bodnar, 1992). Además del busto de San Martín y del mástil con la bandera argentina que aún perduran en la plaza de Moisés Ville, la presencia de gobernadores e importantes

¹⁹¹ Se trata de Marchevsky de Cleve (quizás hija de Elías Marchevsky, autor de la memoria *El tejedor de Oro*, que ya analizamos en el capítulo uno). Ver “Reconocimiento y algunos comentarios”.

¹⁹² El Barón gozaba de buena salud al momento de su muerte, que se produjo súbitamente mientras dormía en su estancia de caza húngara (Frischer, 2004).

funcionarios públicos también puede ser interpretada como parte de la simbología oficial. En Estados Unidos, varias conmemoraciones de los distintos grupos étnicos contaron con la presencia de presidentes de la nación: en el centenario de la comunidad noruega (1925) participó Calvin Coolidge; en el de la sueca (1948), Harry Truman (Bodnar, 1992).

Inversamente, en 1964, el mensaje reivindicó el derecho al pluralismo. Para ese momento, la mayoría de los judíos argentinos eran naturales del país, contaban con las garantías del Estado, las de sus propias instituciones comunitarias ya consolidadas y, en última instancia, con las del Estado de Israel. La experiencia del Holocausto había creado en las comunidades llamadas de la diáspora un deber de memoria y una reivindicación de la identidad. Los destinatarios del nuevo mensaje parecen haber sido los jóvenes, cuya fuga hacia la izquierda amenazaba la continuidad identitaria, y cuyo derrame hacia la derecha (dentro del marco del movimiento religioso conservador) amenazaba la continuidad en sus puestos de los dirigentes sionistas que lideraban la AMIA y la DAIA. Los elementos judaicos tomaron entonces el centro de la escena.

En 1989, se vivía en la Argentina democrática un clima favorable a la difusión del pasado de las colectividades minoritarias. Un año antes había sido sancionada la Ley Antidiscriminatoria (o de penalización de actos discriminatorios, nº 23592). A la vez, el mundo occidental experimentaba el *boom* de la cultura de la memoria (Huysen, 2001). El mensaje codificado en esa oportunidad puso en el centro de la escena la importancia de recuperar, conservar y difundir el acervo cultural e histórico de los judíos argentinos. Su destinatario era la propia dirigencia judía de todo el país. Así parece confirmarlo la proliferación de lugares de memoria.

Nuestra cronología conmemorativa permite establecer una “curva ascendente” en la exhibición de diacríticos judíos, a la vez que un corrimiento de las actividades hacia Buenos Aires a medida que la población judía de Moisés Ville iba declinando. La prensa, por su parte, ha concedido cada vez más espacio a la historia judeo-argentina.

También los elementos subterráneos fueron ganando cada vez mayor visibilidad. En el centenario, una de las secciones de la muestra “Álbum de una comunidad” estaba dedicada a los judíos llegados antes del Weser, y las notas de *Mundo Israelita* repartieron culpas sin temor entre los funcionarios de la JCA. Dos años más tarde, en ocasión del centenario de la colonia Mauricio, aparecería por primera vez en castellano el controversial libro de Marcos Alpersohn.

En el capítulo siguiente nos sumergiremos en el Moisés Ville actual a fin de recuperar los trabajos de la memoria realizados en el pueblo por un grupo de emprendedores obstinados en que la Jerusalén argentina no sea borrada del mapa jamás.

Capítulo cinco

Activación patrimonial en Moisés Ville (1980-2012)

Oif der plase, shtetl a mentsh, a pundik gevois. Mit breite bombaches, un pargatns oif di fis. Durj di bigotites faift er ois a shpanish lid. Ir megt zain zijer az der pundik iz a id. Mozesvil, main Klein shteitale, Mozesvil. Dortn vi ij hob maine iunge iorn farbrajt. Bist a idishe medine, bist a shtoltz in Argentine, Mozesvil!

“Mosesvil”, canción de Jevet Katz

En la plaza está parado un hombre, un criollo seguramente. Con anchas bombachas y alpargatas en los pies. Por entre los bigotitos silba una canción española. Usted puede estar seguro, ese criollo es un judío. Moisés Ville, mi pequeño pueblito Moisés Ville. Allí donde pasé mis años juveniles ¡Eres un estado judío, eres un orgullo en la Argentina, Moisés Ville!

Traducción de F. Fistemberg Adler (2005)

Las conmemoraciones centenarias que tuvieron lugar a partir de 1989 en varias de las ex colonias judías estimularon la puesta en valor del patrimonio vernáculo. Desde los años ochenta en adelante, nóveles emprendedores de memoria activaron la conservación de edificios históricos, organizaron archivos, crearon museos y fomentaron el turismo cultural. Aunque existen ciertas generalidades que se repiten de un sitio a otro expresando los aspectos más visibles de un proceso histórico bastante homogéneo, cada cual promociona sus propias singularidades. Moisés Ville se presenta como la colonia decana, escenario de la gesta originaria de los podolier; Carlos Casares, como el primer asentamiento de la JCA; las colonias entrerrianas proponen un recorrido por siete pueblos rurales que incluye la posibilidad de alojarse en la estancia del líder cooperativista Miguel Sajaroff, la de ingresar en una “sinagoga rancho” y la de visitar la chacra donde se crió a famosa Blackie.¹⁹³ Otros destinos turísticos quizá menos favorecidos han debido aguzar el ingenio: la Colonia Rusa,

¹⁹³ La popular conductora y productora de radio y de TV Paloma Efrón (1912-1977).

ubicada en la provincia de Río Negro, se autoproclama “el asentamiento agrícola judío más austral de mundo” (Kaspin, 2006).

En Buenos Aires existen varias opciones de viajes a las colonias ofrecidos por agencias y guías particulares, y es habitual que los clubes sociodeportivos organicen tours para decenas de miembros. Algunos de los colegios secundarios de la red escolar judía suelen enviar a los estudiantes con fines didácticos, mientras que las escuelas primarias estatales de las zonas cercanas aprovechan la oportunidad de trabajar en los museos temas curriculares como inmigración, diversidad cultural y Holocausto.

De acuerdo con Llorenç Prats (2005), una “activación patrimonial” consiste en la puesta en valor organizada de determinado bien cultural, e implica una conjunción de elementos discursivos, políticos y económicos, resultando funcional a la legitimación de identidades, empresas e ideologías. En este capítulo nos concentraremos en la activación patrimonial que tuvo lugar en Moisés Ville entre 1980 y 2012, cuando un pequeño grupo de emprendedores de memoria gestionó la creación de un museo y de un archivo histórico, obtuvo las declaratorias estatales de Pueblo Histórico Nacional y de Monumento Histórico Nacional (para una de las sinagogas) y se auto-organizó para recibir y guiar a los turistas. En 2012, el ímpetu de los emprendedores trascendió las fronteras del pueblo y llevó a que, en el marco de la 36ª sesión del Comité de Patrimonio Mundial de la UNESCO, el Centro Simón Wiesenthal propusiera que Moisés Ville sea declarado Patrimonio Mundial de la Humanidad, en consideración de que la localidad constituye un “paradigma de la contribución de refugiados al entramado de una nación que abrió generosamente sus puertas a los inmigrantes judíos”.¹⁹⁴ Como expresó el delegado moisesvillense Abraham Kanzepolsky en la reunión anual de la Federación de Comunidades Judías de la Argentina de 2011, el Moisés Ville de antaño está deviniendo un “pueblo museo”.¹⁹⁵

Desde un punto de vista antropológico, la activación patrimonial en Moisés Ville permite observar las relaciones entre memoria, identidad y política en una sociedad de pequeña escala, conformada por una población heterogénea en cuanto a lo cultural, lo religioso y lo socioeconómico. En el transcurso de las tres últimas décadas, esa heterogeneidad ha aumentado merced al recambio demográfico producido por la emigración de jóvenes de clase media y por el ingreso de migrantes internos atraídos por el costo de vida local, bastante menor que el de las localidades de Sunchales y

¹⁹⁴ “Moisés Ville, candidata a Patrimonio de la Humanidad”, *Tiempo Argentino*, 13/7/2012.

¹⁹⁵ Tomo este dato de mi propio registro etnográfico de dicho encuentro, celebrado en la AMIA de Buenos Aires.

Humberto Primo, donde algunos tienen sus lugares de trabajo. En consecuencia, aunque la colectividad judía perdió el peso demográfico ostentado hasta mediados del siglo XX, el creciente número de católicos, protestantes y testigos de Jehová ingresantes ha transformado a Moisés Ville en una sociedad sumamente multicultural. Como muchos otros enclaves de la Argentina pos-crisis de 2001, en el pueblo existe una polarización social que tiene, en uno de sus extremos, a un núcleo próspero, de origen europeo o “gringo” (mayoritariamente italiano y judío), conformado por chacareros, comerciantes, profesionales y empresarios agro-ganaderos, y, en el otro, a una población compuesta por asalariados y desempleados subsidiados, éstos últimos a veces en situación de vulnerabilidad social.¹⁹⁶ Según hemos podido observar en nuestros registros de campo, la demarcación residencial y el uso diferencial de espacios de sociabilidad tales como la plaza San Martín o las instalaciones del club Tiro Federal ponen de manifiesto esa polarización en el escenario de la vida cotidiana.

Como puede deducirse de este panorama, los emprendedores de memoria representan a una minoría demográficamente declinante, obligada a legar su capital cultural-patrimonial a nuevas generaciones de moisesvillenses que no serán judíos, pero de quienes se espera que se ocupen de su preservación y continuidad. Esa situación ha originado algunos desencuentros y tensiones entre el grupo de emprendedores, los funcionarios de la comuna y la dirigencia comunitaria judía, cuyas motivaciones repasaremos en seguida.

Según Elizabeth Jelin y Victoria Langland, en vista de que la marcación de los espacios implica una intencionalidad narrativa, la activación de la memoria en el ámbito público generalmente ocurre en escenarios de confrontación y debate con otras interpretaciones y otros sentidos acerca del pasado (2003: 4-5). Concretamente: “los procesos de marcación pública de espacios territoriales han sido escenarios donde se han desplegado, a lo largo de la historia, las más diversas demandas y conflictos” (2003: 1). También Néstor García Canclini ha puesto el foco en los conflictos relacionados con los significados del patrimonio. Invocando el concepto de “capital cultural” –acuñado por Bourdieu en *La distinción* (1979) y en *El sentido práctico* (1980)–, plantea una mirada de los procesos de patrimonialización enfocada en la dinámica política. Según ha expresado, “la reformulación del patrimonio en términos de capital cultural tiene la ventaja de no presentarlo como un conjunto de bienes estables neutros, con valores y sentidos fijos, sino como un proceso social que, como

¹⁹⁶ Diversas entrevistas a Luis Strass (jefe comunal entre 1987 y 1995), Carlos Solís (pastor de la congregación local de Testigos de Jehová) y Abraham Kanzevolsky (ex directivo de la cooperativa La Mutua, ex vicepresidente comunal y emprendedor de memoria).

el otro capital, se acumula, se renueva, produce rendimientos que los diversos sectores se apropian en forma desigual” (1999: 18). Y agrega que “Si bien el patrimonio sirve para unificar a una nación, las desigualdades en su formación y apropiación exigen estudiarlo también como espacio de lucha material y simbólica entre las clases, las etnias y los grupos” (1999:18).

La estrategia metodológica que hemos utilizado para generar los datos de este capítulo consistió en la realización de registros etnográficos periódicos llevados a cabo a lo largo de cuatro años, entre marzo de 2009 y marzo de 2013, con una frecuencia aproximada de una estadía semanal cada tres meses. Esa modalidad nos permitió establecer un buen *rapport* con los emprendedores, a quienes hemos acompañado en distintas instancias de sus gestiones y trabajos de la memoria. En las decenas de entrevistas abiertas que realizamos a consultantes clave, pertenecientes a distintos grupos sociales y religiosos, pudimos atender tanto a las tensiones mencionadas como a las diferentes posturas de los actores.

La Jerusalén argentina

El nombre “Moisés Ville” designa tres entidades geográfico-políticas distintas, a saber: un pueblo surgido a fines de 1889 en la zona centro-oeste de la provincia de Santa Fe, un distrito político de 29.100 ha perteneciente al departamento provincial de San Cristóbal que incluye al pueblo, y una colonia agrícola de 118.262 ha que incluía a ambos y que ya no existe como tal.

El único acceso al pueblo por asfalto se realiza por el este, entrando desde la ruta provincial nº 13, aunque también se puede llegar desde otras localidades cercanas por caminos de tierra. Si bien el ramal del Ferrocarril General Belgrano que conectaba con Virginia fue levantado en la década del noventa, aún es posible tomar el tren del Ferrocarril Mitre en la estación Palacios, distante quince kilómetros hacia el oeste. Casi todas las calles del centro son de asfalto, y dado que las distancias de los recorridos cotidianos son cortas, la mayoría de la gente circula a pie o en bicicleta, inmersa en una fisonomía arquitectónica plana, que encuentra su construcción más alta en el teatro de la Sociedad Kadima, ubicado frente a la plaza San Martín, en el área que concentra los comercios y los espacios destinados a la vida social.

Las actividades económicas más extendidas en la zona son la ganadería de invernada, la lechería y la cosecha de leguminosas, forrajes y cereales. En la actualidad existe una fábrica de mayonesa de la cooperativa SanCor y también

algunas empresas prestadoras de servicios, tales como un proveedor de TV por cable y de internet que cuenta con un canal local. El organismo político de nivel municipal es la comuna (antiguamente denominada “sociedad de fomento”), cuyo cargo máximo, la jefatura, se extiende por un plazo de dos años y es reelegible indefinidamente. Además de dos escuelas primarias y dos secundarias, el pueblo cuenta con una biblioteca popular, un club deportivo, un museo, tres sinagogas, una iglesia católica, un templo evangelista, dos cementerios y un hospital. Hacia el este, se extiende La Salamanca, el barrio que alberga a los sectores más vulnerables.

En las últimas décadas, la población del distrito ha decrecido respecto de sus máximos históricos, pasando de unas 3500 a unas 2500 personas. Este hecho se relaciona tanto con el proceso de urbanización general experimentado por la Argentina desde los años treinta en adelante como con el crecimiento económico y demográfico reciente de las localidades vecinas de Sunchales, Humberto Primo y Rafaela. Datos poblacionales del distrito Moisés Ville, tomados de los censos nacionales:

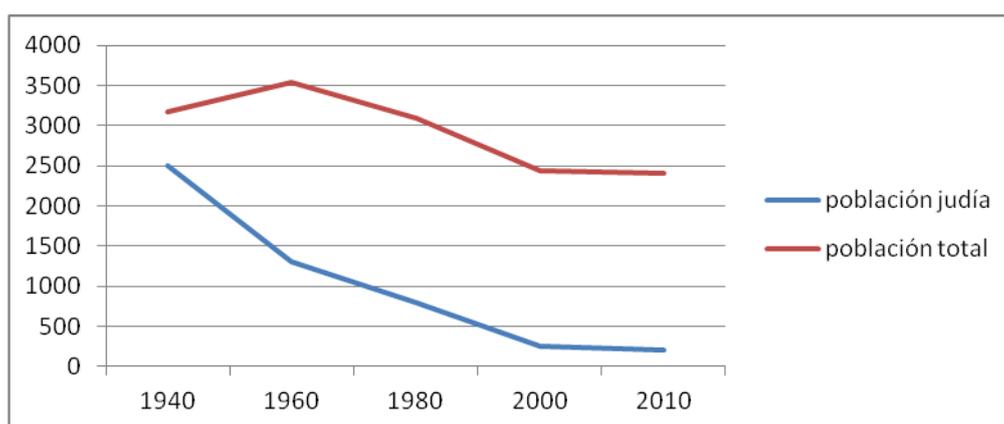
Año	Población
1895 ¹⁹⁷	849
1914	3837
1947	3166
1960	3543
1970	3663
1980	3091
1991	2719
2001	2620
2010	2557

Hasta la década del cuarenta, la mayoría poblacional en toda el área de la colonia era de origen judío ashkenazí. Ese grupo convivía con criollos y con inmigrantes italianos, españoles, polacos y ucranianos.¹⁹⁸ A pesar de la existencia de datos censales generados por organismos estatales y privados (la JCA), resulta complejo precisar la evolución demográfica del colectivo judío con exactitud, no sólo en virtud de los

¹⁹⁷ En 1895, Moisés Ville pertenecía al distrito Palacios.

¹⁹⁸ Sobre la presencia de numerosos inmigrantes españoles y eslavos cristianos en Moisés Ville (y sobre su presunto silenciamiento por parte de los emprendedores de memoria judíos), véanse las siguientes notas de la profesora Sofía Chomiak, ella misma de origen eslavo: “El rescate de una herencia”, revista *Qué lindo país, amigos*, enero de 2000, página 11; “Con sabor a girasol”, *Castellanos*, 5/7/2004; “Memoria de castañuelas”, *Castellanos*, 3/6/2005.

distintos criterios existentes acerca de la identidad judía de personas concretas –a los que nos hemos referido en la Introducción–, sino también porque las cifras no siempre aluden a la misma entidad: los informes de la JCA registran la población de la colonia; los censos nacionales, la del distrito. Por ejemplo, en 1947 la compañía contabilizó en la colonia 5000 “almas israelitas”, mientras que la cifra del censo nacional para el distrito fue de 3166 individuos, sin desagregar por religión.¹⁹⁹ Aquí nos conformaremos con establecer una curva demográfica aproximada que compare la población judía y la población total dentro del distrito Moisés Ville durante los últimos setenta años:



Evolución de la población en el distrito Moisés Ville, 1940-2010²⁰⁰

El dato que nos interesa destacar es la retracción demográfica observable en la población judía, que se da tanto en términos absolutos como relativos, y que forma parte de un fenómeno extensible a la mayoría de las colectividades judías del interior del país, cuyas problemáticas son similares a las que tratan en sus encuentros los dirigentes de la Comunidad Mutual Israelita de Moisés Ville y los del Vaad Hakehilot de la AMIA: jóvenes que emigran, aumento del promedio de edad, escasez de líderes, cierre de escuelas, abandono de sinagogas y deterioro de los cementerios.²⁰¹ Uno de

¹⁹⁹ Sólo los censos de 1895, 1947 y 1960 incluyeron la pregunta sobre religión. En 1895, tal como han señalado entre otros Yaacov Rubel (2012) y Francis Korn (2004), y como figura explícitamente en el texto del censo de 1947 (página LXXXIII), la pregunta sobre religión no era indicativa de las cifras demográficas reales, en tanto el censista sólo interrogaba a aquellas personas que no tuvieran aspecto de católicas. Si bien en 1947 la pregunta se hizo a todos los censados, los 4288 israelitas contabilizados corresponden a todo el Departamento de San Cristóbal. Es decir que el dato del distrito Moisés Ville no fue desagregado.

²⁰⁰ Los datos usados para confeccionar el gráfico son aproximados y fueron tomados de informes de la JCA, de informes comunitarios, de los censos nacionales y de fuentes periodísticas.

²⁰¹ Entrevista a Gabriel Salamon, vicepresidente del Vaad Hakehilot (diciembre de 2009). Existen 54 comunidades que cuentan con personería jurídica y están afiliadas al *Vaad Hakehilot*. Un programa de AMIA que apunta a capacitar y formar nuevos líderes brinda algunos recursos mínimos, como enviar oficiantes en las altas fiestas religiosas. Se trabaja sobre tres ejes centrales: educación, culto y solidaridad. También hay problemas financieros (muchos de estos proyectos dependen de aportes filantrópicos) e intergeneracionales: los mayores no aceptan las nuevas formas de expresar la identidad judía (rabinas mujeres, líderes jóvenes, etc.). Sintomáticamente, la emigración subsidiada conforme con la Ley del Retorno del Estado de Israel, conocida como *aliá*, es mucho mayor en las comunidades del interior del país (donde viven algo más del 10% de los casi 300.000 argentinos judíos) que en el área

los aspectos derivados del proceso de reducción demográfica judía es el incremento de la tasa de matrimonios exogámicos, hecho que trajo aparejados algunos conflictos respecto de la membrecía institucional de los cónyuges no judíos. El conflicto más importante se relaciona con el deseo de muchas de estas parejas de ser enterrados, ambos, en el cementerio judío, lo que de acuerdo con los preceptos religiosos consignados en los estatutos es inadmisibles de no mediar una conversión ortodoxa.²⁰²

La Comunidad Mutual Israelita, conocida como la *kehilá* (en hebreo, comunidad), brinda servicios sociales, funerarios, educativos y religiosos.²⁰³ Las cifras demográficas más próximas con las que contamos son las que generó para el año 2007, que dieron cuenta de la existencia de 164 hogares judíos que albergaban a 258 personas (incluyendo a 35 familias conformadas por matrimonios “mixtos” o exogámicos), lo que constituye aproximadamente un diez por ciento de la población total. Unas 120 familias asociadas a la *kehilá* generaban aportes para sostener el funcionamiento de la institución, que también percibía un pequeño subsidio de la AMIA, aunque sus principales fuentes de ingreso eran –y siguen siendo, en 2013– el cobro de los servicios funerarios y la renta que deja un campo de 300 ha donado por una socia.²⁰⁴

Las prácticas y representaciones relacionadas con la identidad judía en Moisés Ville muestran parámetros cercanos a los de la población urbana de la Argentina, aunque con un índice mayor de adhesión a las instituciones. En el plano religioso, se trata de una colectividad de orientación conservadora, de la que sólo una cuarta parte acude a la única sinagoga que aún se encuentra activa durante las fechas religiosas más importantes. Muy pocos observan los preceptos cotidianos básicos, como el descanso sabático y el consumo de alimentos avalados por el *cashrut*, y, aún así, deben transgredirlos ocasionalmente debido a la inexistencia de productos frescos bendecidos o a la eventual necesidad de acudir a reuniones laborales y sociales distantes en el transcurso del sábado.

metropolitana. Sobre la población judía de la Argentina, ver Adrián Jmelniczky y Ezequiel Erdei, *La Población Judía de Buenos Aires: estudio sociodemográfico*, AMIA 2005.

²⁰² Este tipo de conversiones demandan años de preparación y sólo se realizan en Israel y EEUU.

²⁰³ La Asociación Israelita de Moisés Ville surgió a partir de la Jevra Kedusha (sociedad de entierros) preexistente. En 1923 obtuvo personería jurídica. En 1969, por una disposición nacional atinente a las asociaciones étnicas, pasó a denominarse Comunidad Mutual Israelita de Moisés Ville. Sus fines son homologables a los de la AMIA de Buenos Aires: provee distintos servicios religiosos y educativos, brinda asistencia social y económica a personas en situación vulnerable, colabora con las instituciones culturales y deportivas, presta asistencia arbitral a sus asociados y apoya toda acción constructiva a favor del Estado de Israel. Fuentes: revista del Centenario de Moisés Ville (página 72) y *Estatutos de la Comunidad Mutual Israelita de Moisés Ville*, 1970.

²⁰⁴ Las autoridades son elegidas por voto de los socios con cuota al día mayores de veintidós años que tengan una antigüedad mayor a un año. El mandato dura dos años y los cargos incluyen a un presidente, dos vicepresidentes, secretario, tesorero y doce vocales. Fuente: *Estatutos de la Comunidad Mutual Israelita de Moisés Ville*, 1970.

La institución que formó profesionalmente a buena parte de los líderes comunitarios ha sido la escuela hebrea *lahaduth* (“judaísmo”), creada en el año 1929. A partir de 1932, *lahaduth* amplió sus instalaciones e incorporó un jardín de infantes, mientras que en 1943 sumó el Seminario de Maestros de Hebreo, más tarde bautizado por Jaime Barylko –a la sazón su director–, como Seminario Yosef Draznin en homenaje a su emblemático fundador (Literat Golombek, 1982: 35-40). El seminario, que funcionaba por la tarde con programas de estudio consensuados con la AMIA, tituló a más de 500 maestros de hebreo que ejercieron en América Latina e Israel. Como vimos en el informe de Barylko que revisamos en el capítulo anterior, en la década del cincuenta se inauguró la Casa del Estudiante, un internado para alumnos pupilos que atrajo a cientos de jóvenes de la colonia, de otras provincias e, incluso, del exterior del país. La mayoría de los emprendedores de memoria locales han compartido distintas instancias de sus vidas en la escuela *lahaduth* y en el Seminario Draznin, donde fueron estudiantes, docentes o directivos. El Seminario cesó su actividad en los años noventa, mientras que la escuela cerró definitivamente en 2012. La orientación ideológica de ambas instituciones ha sido sionista, lo que significa que se identificaban con los valores y la cultura del Estado de Israel en tanto faro identitario para el judaísmo mundial. Actualmente existe un ámbito de educación judía no formal vinculado al proyecto internacional *Londim* (“aprendemos”), que se sustenta con aportes norteamericanos y que sigue la misma línea ideológica.²⁰⁵

Pese a la retracción demográfica y al cierre de las instituciones comunitarias, la colectividad judía continúa ocupando un lugar de peso en la estructura decisoria de la política local. Esto ocurre tanto en virtud de su capital simbólico (cultural-patrimonial) como de su capital económico, ya que el sesenta por ciento de los campos correspondientes al distrito Moisés Ville aún pertenecen a propietarios judíos cuyos aportes impositivos son determinantes en el presupuesto anual de la comuna.²⁰⁶

La situación del patrimonio en los años ochenta

A medida que la población judía iba mermando, las instituciones no sólo quedaron vacantes de actividades y de concurrentes, sino también de los fondos necesarios para mantener sus instalaciones. Esa situación llegó a un punto extremo a mediados de la década de 1980, cuando los miembros de la congregación lituana decidieron

²⁰⁵ Varias entrevistas a Ester Gabriel de Falcov, docente de *lahaduth*, tesorera del museo comunal y guía turística.

²⁰⁶ Se trata de la tasa anual por hectárea, equivalente al valor de una cantidad fija de litros de gasoil. Entrevistas a Osvaldo Angeletti, jefe comunal, y a Marcelo Jarovsky, vicejefe comunal (febrero de 2012).

demoler la sinagoga “ashkenazi” (o “de los lituanos”), un templo construido en 1915. Los socios alegaron que el edificio ya no se usaba, que su deterioro empeoraba en virtud de las filtraciones de agua y que su demolición pondría freno a las actividades *non sanctas* que realizaban clandestinamente algunas parejas de jóvenes en su interior. En esos años, también fue derribado otro edificio emblemático: la casona en la que había funcionado la oficina de la JCA, a la vez vivienda del administrador de turno y su familia. La decisión corrió por cuenta de un particular que compró el terreno y actuó sin dar aviso. En otro caso, el patrimonio fue puesto en riesgo por una empresa, pero sus propios empleados lo salvaron: cuando la antigua sucursal local del Banco Israelita de Rosario (propiedad del banco Bisel) fue adquirida por el Grupo Macro, sus directivos mandaron eliminar las estrellas de David que adornan el frente. Este salvataje fue clave para conservar la geografía histórica local, en tanto la fachada del banco se encuentra sobre la ochava de una de las esquinas de la plaza San Martín.²⁰⁷

El estado abandonónico del patrimonio judío durante los años ochenta puede entreverse en el siguiente testimonio de Felipe Fistemberg, un hombre nacido en Moisés Ville en 1936 y emigrado durante su adolescencia. En sus memorias, publicadas en 2004, se refiere a los festejos por el centenario de 1989 en estos términos:

“Por la noche se realizó un gran baile y al otro día recorrimos lo que fue nuestro pueblo, la plaza San Martín, el salón Kadima, las bibliotecas, las escuelas, el museo y todos los rincones llenos de recuerdos. Hermosas edificaciones. Recuerdos de una vida intensa, pero ahora vacíos. Sinagogas cerradas y a punto de derrumbarse, bibliotecas atestadas de libros sin desempolvar. Viviendas ahora deshabitadas. Los que fueron bulliciosos negocios cerrados o venidos a menos” (2004: 68)

A lo largo del período 1980-2012, los líderes comunitarios locales asumieron una responsabilidad creciente respecto del patrimonio, implementando distintas soluciones para una variada gama de problemas. La respuesta más inmediata fue el traspaso de los inmuebles a la órbita de la kehilá vía donación escritural, así fuera que éstos pertenecieran a particulares o a asociaciones con personería jurídica. Fue el caso, por ejemplo, del edificio insigne, el teatro de la Sociedad Kadima, cuyos asociados donaron las instalaciones a la kehilá en 1982. Más tarde ocurrió lo mismo con las sinagogas de Brener (en 1986), la Arbeter (“obrera”, en 1998) y la Barón Hirsch (en 2001); así como con la escuela Iahaduth y con el centro de Jubilados y Pensionados Bet-Am Weisburd (Collado, Del Barco, Guelbert: 2004). En cambio, el edificio de la

²⁰⁷ El líder del grupo fue Mauricio Falcov, a la sazón gerente de la sucursal. Entrevistas a Falcov y a su esposa, Ester Gabriel de Falcov.

cooperativa La Mutua Agrícola, que ocupa un cuarto de manzana, fue adquirido por un consorcio de vecinos que instalaron locales comerciales.

Pero, además de preservar los sitios en peligro, era menester salvaguardar el patrimonio mueble atesorado hasta entonces por los vecinos en miles de fotos, documentos y objetos, así como registrar muestras del patrimonio intangible colectando testimonios orales. Sólo por poner un ejemplo del riesgo que corrían algunos de estos insumos, los informes anuales que se encontraban en las oficinas de la JCA –que han sido de utilidad para esta investigación– estuvieron a punto de ser quemados en una pira cuando la casa fue demolida. De no haber mediado la intervención de Lydia Esther Mrejen, integrante de la familia de ex-colonos marroquíes que vendió la propiedad, el material se habría perdido.²⁰⁸

La iniciativa de salvaguardar estos repositorios surgió durante la gestión del interventor comunal Oscar Epstein, quien entre los años 1981 y 1982 pidió a la comisión de cultura creada una década atrás (1973) que se ocupara de organizar un museo bajo la denominación de “Museo Histórico Comunal y de la Colonización”.

El museo

De acuerdo con los testimonios recogidos, el principal emprendedor durante aquella etapa embrionaria del museo fue Isaac Yacob Salimson, un ferviente ateo, antisionista y militante comunista conocido por todos como “el Mago”, en honor a su ingenio para inventar artefactos. Salimson había nacido en Moisés Ville en 1927, pero era reticente a auto-identificarse como judío. Sin embargo, cuando se enteró de los planes de demolición de la sinagoga lituana –el templo en el que había rezado su devoto padre toda la vida– organizó a un grupo de vecinos “resistentes” que propusieron destinar el edificio para fines sociales, como por ejemplo albergar el museo. Aunque la iniciativa no prosperó, Salimson y sus colegas activaron en la subcomisión de cultura encargada de recolectar reliquias entre los vecinos. Aquél grupo iniciático de activistas no solo era liderado por un descendiente de judíos alejado de la grey, sino que además varios de sus integrantes principales eran católicos.²⁰⁹

²⁰⁸ La familia de Lydia había comprado la casa al último administrador de la JCA y luego la vendió para mudarse a Rosario. Entrevistas a Lydia Esther Mrejen (febrero de 2012) y a Eva Guelbert (mayo de 2009).

²⁰⁹ Los principales activistas fueron Enrique Kulemeyer y su esposa (de apellido Alexenicer), Ángela Ibáñez, Maris Quejena, Faustino Scarafía y Alondra Ambach. Entrevista a María Beatriz Muñoz (viuda de Salimson) y a Eva Guelbert (marzo de 2012).

Hacia 1985, el grupo se había hecho con suficientes objetos como para que la comuna decidiera instalar el museo en la vieja usina de agua y energía, cuyo amplio edificio se encontraba en desuso desde 1970.²¹⁰ Unos meses antes de la apertura, alumnos y docentes del Seminario de Maestros de Hebreo Yosef Draznin organizaron la muestra “Rumbo al Centenario”, que exhibió esos materiales en la sinagoga de Brener, conformando el germen de la muestra museológica visible en la actualidad. Pero el museo de la usina no alcanzó a cumplir con las expectativas de los más exigentes, en tanto se trataba de un emprendimiento informal e improvisado, ubicado lejos del centro y sin horarios de atención fijos, por lo que, llegado el año de la conmemoración del centenario, la comisión de cultura decidió trasladarlo al edificio del antiguo correo, ubicado sobre una de las esquinas de la plaza San Martín. Por iniciativa del grupo de emprendedores, y en virtud de las características de la muestra, también se determinó que la institución extendiera su nombre a Museo Comunal y de la Colonización Judía Rabino Aarón Halevi Goldman, en honor al rabino llegado con el grupo de Podolia en 1889.²¹¹

La casa del correo había dejado de usarse en 1983, y su traspaso a la comuna en calidad de donación fue gestionada por Naúm Guelbert, el antiguo Jefe de Correos y Telégrafos que había habitado la casa durante treinta y dos años junto a su familia.²¹² Su hija, Eva Guelbert, fue nombrada directora del museo. Ella ha sido, desde entonces y hasta la fecha, la líder más activa dentro del grupo de emprendedores de memoria.

Guelbert había comenzado su carrera en el Seminario de Maestros de Hebreo Yosef Draznin, donde luego ejerció como profesora y como directora. En esos años, contrajo matrimonio con un inmigrante perteneciente al grupo de alemanes llegados a fines de los años treinta que con el tiempo se convertiría en uno de los ganaderos más importantes del pueblo, al punto de que sus amigos solían compararlo en broma con Felipe II, en cuyo imperio nunca se ponía el sol. Entusiasmada con la activación patrimonial en ciernes, Guelbert decidió profesionalizarse, para lo cual obtuvo una Licenciatura en Museología en la Universidad del Museo Social Argentino. Luego se incorporó a la Asociación de Directores de Museos de la Republica Argentina (ADIMRA), a la Asociación de Museos de la Provincia de Santa Fe y al International Council of Museums (ICOFOM), instituciones que le permitieron participar de la vida académica y tender redes trasnacionales.

²¹⁰ Ver la revista del centenario de Moisés Ville, página 32. Ver el texto de la disposición en la ordenanza comunal n° 254.

²¹¹ Ver la ordenanza comunal n° 334, del año 1989. Ver los textos de Guelbert en la folletería impresa por el museo. Parte de estos datos corresponden a entrevistas realizadas a la ex tesorera Ester Gabriel de Falcov (diciembre de 2009).

²¹² Revista del centenario de Moisés Ville, página 32.

La misión del museo es “promover la conservación, protección, utilización y puesta en valor del patrimonio”, así como “desarrollar docencia, investigación y ayudar a armar proyectos de difusión y concientización” tendientes a su conservación y protección (Guelbert, 2008: 44). Desde la dirección, Guelbert logró canalizar sucesivas reformas edilicias, entre las que sobresale la construcción de un amplio salón de usos múltiples construido sobre el antiguo patio de la casona del correo costado por el gobierno de la provincia de Santa Fe durante la gestión del peronista Jorge Obeid. También organizó un archivo histórico en el que se cumplen las normas técnicas de conservación, y que cuenta con valiosos materiales que permiten recuperar distintos aspectos de la historia local, como informes de la JCA, fotografías, afiches, periódicos, planos, correspondencia y libros de actas de las instituciones. Además, organizó un banco de datos genealógicos digitalizado que se encuentra a disposición de los visitantes.

Aunque es una institución comunal, el municipio sólo se ocupa de realizar tareas de mantenimiento y de abonar el salario de la única empleada rentada. El resto del presupuesto se sustenta con las cuotas abonadas por unos sesenta socios, más las donaciones de visitantes particulares y los ingresos por la venta de los libros *Génesis de Moisés Ville* (Noé Cociovich, 1987), *Memoria oral de Moisés Ville* (Eva Guelbert, 2008), *Patrimonio urbano y arquitectónico de Moisés Ville* (Collado, Del Barco, Guelbert, 2004) y *Aromas y sabores de las bobes de Moisés Ville* (Ester Gabriel y Lili González de Trumper, 2006).

La puesta museográfica

La puesta permanente refleja “el proceso inmigratorio, la historia socio-cultural-educativa de nuestra localidad y de su colonia, los cambios poblacionales y su incidencia en la evolución del pueblo” (Guelbert 2008: 44). Ocupa las cinco salas de la casa, mientras que en el salón de usos múltiples se suelen montar exhibiciones temporarias. La primera sala, *Orígenes*, está dedicada a los pioneros y a las distintas oleadas migratorias posteriores que conformaron la colonia. Allí los visitantes son informados acerca de las circunstancias que impulsaron a los podolier y demás grupos a emigrar; y pueden observar pasaportes, mapas de la JCA, un cuadro con la nómina de los viajeros del Weser, recortes de periódicos europeos y diversos utensilios de uso cotidiano. El guión indica que:

“Si bien al principio la inmigración fue netamente judía, se sumaron a ellos otras familias de inmigrantes italianos que se asentaron en la zona y posteriormente en las décadas del 30 y el 40 hubo también inmigración no judía de Polonia y Ucrania como así también la inmigración golondrina que provenía del norte del país y que parte de ella se asentó aquí. Todos ellos ayudaron a conformar lo que fue y es Moisés Ville”

El recorrido culmina con la imagen gigantográfica del rabino Aarón Halevi Goldman, el pionero que en 1889 bautizó al pueblo como *Kiriat Moshé* (villa de Moisés), trazando un paralelismo, como vimos en la Introducción, entre la salida de Egipto bíblica y la moderna emigración de la Rusia zarista.

En la segunda sala, *Moisés Ville y sus colonias*, se exhibe el objeto más preciado del museo: el libro traído de Podolia en el que el colono Pinjas Glasberg registraba nacimientos, defunciones y casamientos en hebreo, antes de que hubiera en la zona un juez de paz. Simbólicamente, este hecho refuerza la idea de que la colonia fue administrada por los inmigrantes judíos antes incluso que el propio Estado (además, el gobierno provincial convalidó más tarde libro de Glasberg como un documento estatal). El guión relata la aventura de los pioneros hasta el momento de su instalación en las chacras, incluyendo aspectos tomados de los libros conmemorativos que analizamos en el capítulo tres, como la muerte de los sesenta y un niños mientras vivían precariamente en la estación del ferrocarril y la dispersión de varias familias por pueblos y ciudades. Según el texto, si bien no existe un acta de fundación de Moisés Ville, el asentamiento se habría realizado en octubre de 1889, luego de la festividad de *Sucot*. Sin embargo, dada la carencia de fuentes, creemos que se trata de una explicación *had hoc*, imaginada a partir de que los aniversarios se celebraron siempre en octubre. Sin embargo, como vimos en el capítulo anterior, esos festejos habían sido previstos en realidad para agosto y luego se corrieron por razones meramente climáticas.

Sigue la sala *Instituciones*, que contiene mobiliario procedente de la cooperativa La Mutua Agrícola, de la Sociedad Kadima, de las escuelas y de las sinagogas. Además de algunos objetos religiosos, como un traje de cantor litúrgico y los tabernáculos²¹³ de dos sinagogas que ya no existen (la lituana y otra del pueblo Monigotes), se exhiben instrumentos de los músicos de la colonia y una colección completa de *El Alba* que puede ser consultada por el público. En esta sala, las guías describen los años de la *belle époque* en estos términos (extraídos del guión): “La Kadima desarrolló una descollante vida socio-cultural (...) En la década de 1930 para que un espectáculo

²¹³ El tabernáculo es el cofre que guarda los rollos de la ley o Torá.

teatral tuviera éxito en Buenos Aires, debía presentarse previamente ante el culto público de Moisés Ville y recibir su aprobación”.

La sala de *Los artesanos* narra la historia de los trabajadores urbanos que no recibieron tierras o que no pudieron sostenerse como colonos. Hay objetos pertenecientes a sastres, panaderos, fabricantes de ladrillos, horticultores, hojalateros, herreros, talabarteros, fabricantes de soda y comerciantes. Sobre la quinta y última sala, *Evolución tecnológica*, dice el guión que “en ella hemos querido reflejar la evolución tecnológica y los cambios que se han producido en el mundo pero también en nuestra localidad”.²¹⁴

El patrimonio arquitectónico

Los mecanismos ideados para evitar el deterioro del patrimonio edilicio que puso en práctica la kehilá a comienzos de los años ochenta fueron sólo la primera de una serie de etapas en la activación patrimonial. Para conseguir fondos destinados a la conservación duradera de esta clase de inmuebles, es necesario obtener declaratorias que implican la realización de complejas gestiones, en las que deben articularse instancias decisorias de nivel local, provincial y estatal. La encargada de llevar adelante esa tardea fue Eva Guelbert, la directora del museo.²¹⁵ En 1995, consiguió que la comuna aprobara una ordenanza que facultaba al municipio a declarar “de interés” los edificios históricos que se encontraran en riesgo de deterioro, así como a resarcir impositivamente a sus propietarios, siempre y cuando se ocuparan de mantenerlos. En 1998, sus esfuerzos hallaron eco en la delegada regional de la Comisión Nacional de Museos, Monumentos y Lugares Históricos, la arquitecta Adriana Collado. Luego de su primera visita, Collado quedó positivamente impresionada con el patrimonio local, y determinó que Moisés Ville tenía argumentos de sobra para obtener una declaratoria como Pueblo Histórico Nacional. El hecho de que la declaratoria incluyera al pueblo entero es un hecho excepcional. Para poner un ejemplo cercano, sólo el centro de la colonia Esperanza fue declarado lugar histórico. Pero, además, la sinagoga de Brener reunía los requisitos necesarios para ser nombrada Monumento Histórico Nacional. Esto es, era la única de las tres que preservaba el edificio original sin refacciones. Inaugurada en 1909, su nombre legal es Sinagoga de la Sociedad Unión Israelita *Beith Hamidrash Hagadol*, pero se la conoce

²¹⁴ En el site del museo se pueden ver fotos y un listado de objetos.

²¹⁵ En esos años, varios sitios vinculados al pasado inmigratorio argentino presentaban proyectos de patrimonialización similares, como por ejemplo la colonia patagónica galesa de Gaiman. Entrevista a Eva Guelbert (marzo de 2009).

popularmente como la sinagoga de Brener por el apellido del vicepresidente de la sociedad que llevó adelante la edificación; también se la conoce como la *poilische shul*, o sinagoga de los polacos.²¹⁶ Los aspectos más relevantes de la fundamentación que redactaron Guelbert y Collado para que Moisés Ville fuera declarado Pueblo Histórico fueron el tipo de asentamiento y de traza urbanística de estilo europeo oriental, la existencia del primer cementerio judío del país y el estatus de primera colonia judía organizada e independiente de la Argentina. Otro de los argumentos resulta discutible: se afirma que el pueblo contó con el primer rabino, matarife y circuncidador en la historia del país, no reconociendo la tarea que realizó Henry Joseph en la CIRA de Buenos Aires.

Las declaratorias fueron aprobadas en 1999. El paso siguiente consistió en efectuar un relevo edilicio, condición necesaria para luego solicitar los fondos destinados a restauración y mantenimiento. Un estudio de esta naturaleza implica conseguir los planos originales y reseñar la historia de cada edificio basándose en documentos legítimos. Luego de varios desencuentros con funcionarios de la comuna (que no estaban dispuestos a costear el relevamiento) y con integrantes de la kehilá (que se negaron a entregar los planos de la escuela lahaduth y de la Sociedad Kadima), en 2001 Collado consiguió que un grupo de profesores y alumnos de la Facultad de Arquitectura de la Universidad del Litoral confeccionara los planos en forma gratuita. Eva y sus colegas del museo se ocuparon de hacer el relevo documental.

Los motivos de las desavenencias entre el museo, la comuna y la kehilá no nos fueron develados, pero podrían obedecer, al menos parcialmente, a rivalidades políticas. Concretamente, los integrantes de la kehilá –y, por extensión, la mayor parte de la colectividad judía– se identifican con el radicalismo, mientras que Guelbert trabó buenas relaciones con el gobernador justicialista Jorge Obeid y con el jefe comunal Osvaldo Angeletti, electo desde 2007 en adelante en representación del Frente Para la Victoria justicialista.²¹⁷ Se trata de la primera vez, al menos desde el retorno democrático de 1983, que los radicales pierden el manejo de la comuna. El acercamiento de Guelbert a los peronistas Obeid y Angeletti no es ideológico: su propio padre Naúm, el Jefe de Correos y Telégrafos, había sido castigado por el peronismo por no afiliarse al partido; pero ambos colaboraron en distintas instancias con el museo en mayor medida que las gestiones radicales. Otros desencuentros similares ocurrieron cuando Collado sugirió derivar el proyecto a la ONG internacional

²¹⁶ Cada una de las cuatro sinagogas de Moisés Ville reunía públicos diferentes: la Barón de Hirsch era la de la gente “acomodada”, la Arbeter, la de los trabajadores, la *poilische* era de los inmigrantes polacos y la *litvishe* o *ashkenazí*, la de los lituanos (Collado, Del Barco, Guelbert, 2004).

²¹⁷ Obeid fue gobernador en los períodos 1995-1999 y 2003-2007, alternándose con Carlos Reutemann.

World Monuments Fund, para lo que debió solicitar las firmas de funcionarios de la comuna y de la kehilá (ésta última en calidad de propietaria de los inmuebles). También, cuando Guelbert propuso que la kehilá, que cuenta con personería jurídica desde 1923, constituyera una ONG, lo que le habría permitido gestionar fondos prescindiendo de la anuencia de la comuna. Sin embargo, según su propio testimonio, sólo encontró como respuesta “desidia y desinterés”.

Una vez que las insistentes Guelbert y Collado obtuvieron las firmas de dirigentes y funcionarios locales y enviaron el proyecto, la *World Monuments Fund* colocó a la sinagoga dentro de la lista de los 100 edificios patrimoniales en situación de mayor peligro a nivel mundial.²¹⁸ Paralelamente, iniciaron gestiones presupuestarias para obtener un primer subsidio de 150.000 pesos aportado en 2009 por la secretaría de cultura de la provincia, que fue destinado a una obra de aislación de la humedad de cimientos.²¹⁹ Más tarde, el Poder Ejecutivo Nacional otorgó 950.000 pesos para completar la restauración definitiva. La obra fue inaugurada el 6 de septiembre de 2012, en un acto celebrado en las instalaciones del teatro Kadima. La presidenta de la nación, Cristina Fernández, participó por video-conferencia desde la Casa Rosada, manteniendo una breve conversación con el jefe comunal Angeletti y con Eva Guelbert que fue transmitida para todo el país por cadena nacional.



La sinagoga de Brener antes y después de la restauración.

Conflictos interculturales

Si ahora nos retrotraemos a los años previos a la conmemoración del centenario, notaremos que además del deterioro del patrimonio edilicio los líderes comunitarios

²¹⁸ “El caso de la sinagoga”, *Página 12*, 16/6/2007.

²¹⁹ La gestión fue llevada adelante por María de los Ángeles González, quien trabajó en la secretaría de cultura de Rosario y asumió luego en la provincia (durante las gestiones de Hermes Binner como intendente primero y como gobernador después).

abierta a la comunidad (Guelbert, 2008: 57). El proyecto buscaba favorecer la integración intergeneracional con vistas a “fortalecer y preservar la identidad local”, en vista de los fuertes cambios poblacionales experimentados a partir de la última década del siglo XX (2008: 14 y 57).²²²

La idea de que la población actual de Moisés Ville, que es mayoritariamente católica, “recupere” una identidad histórica fuertemente ligada a lo judío ocasionó diversos desencuentros entre la comuna, la kehilá y los emprendedores de memoria. Algunos integrantes de la colectividad judía nos han manifestado su preocupación respecto de que la nueva dirigencia comunal, peronista y católica, ponga en riesgo dicha identificación (aunque el vice-jefe comunal es judío y el jefe está casado con una mujer judía). Algunos de sus argumentos suenan exagerados, como ocurre con el rumor de que un grupo de vecinos influyentes planearía cambiarle nombre al pueblo por otro sin connotaciones judías. Sin embargo, otros parecen más atendibles, al menos desde el punto de vista del respeto al pluralismo. Por ejemplo, varios nos manifestaron su desazón ante la ausencia del jefe comunal en la celebración de *Iom Haatzmaut* (el día nacional israelí) de 2009, un hecho inédito en la historia local.

Quizás el momento de mayor conflictividad se vivió cuando el pueblo conmemoró su 120º aniversario (también en 2009). En esa ocasión, se celebró la “fundación de Moisés Ville” en lugar de un nuevo onomástico de “la colonización judía”, como había sido la costumbre desde el cincuentenario en adelante. La decisión no fue producto del descuido, sino que fue tomada a conciencia dentro del comité organizador, donde se conformó un “frente renovador” interesado en mostrar la actualidad del pueblo bajo el lema “Moisés Ville por los moisesvillenses”, dejando de lado, por consiguiente, la propuesta habitual. Al no arribar a un acuerdo que conformara a los dos grupos contendientes, el sector judaico decidió retirarse y organizar unilateralmente un evento paralelo.²²³ En definitiva, lo que ocurrió fue que ambos grupos se disputaron el público: mientras en el teatro Kadima actuaba un conjunto rosarino de música *klezmer* contratado por la kehilá –al que, con vistas a salvaguardar la convocatoria, se le solicitó que incluyera temas de Serrat, Sabina, Mercedes Sosa, Baglietto y Soledad Pastorutti–, afuera tuvo lugar un espectáculo de fuegos artificiales *justo* en el mismo horario. La actitud desjudaizante dejó una huella también en el acto oficial de la plaza

²²² Este proyecto integrador contrasta con otros casos mencionados en la bibliografía. Al investigar qué grupos fueron convocados para contar la historia en el museo local y en los festejos del centenario de Villa Clara, Freidenberg (2009) encuentra un predominio del componente judío y europeo (suizo-franceses y alemanes del Volga). En segundo lugar, parecían los gauchos y criollos, mientras que los migrantes internos recientes, pobres y racializados, fueron ciertamente discriminados.

²²³ Entre los integrantes judíos se encontraban importantes personalidades locales, como la directora del museo Eva Guelbert, el entonces presidente de la kehilá Sergio Mitnik y los ex jefes comunales radicales Arminio Seiferheld (1983-1987) y Luis Strass (1987-1995).

San Martín, cuando los organizadores olvidaron incluir en el protocolo la ejecución del himno del Estado de Israel.²²⁴

La presidenta del comité de festejos de 2009, María Rosa Udrisar, es una de las emprendedoras culturales locales más activa. Nacida y criada en la ciudad de Rafaela pero radicada en Moisés Ville desde 1974, proviene de una familia conformada por un padre de origen alemán y católico y por una madre vasco-francesa protestante. Sus primeras nociones sobre judaísmo, adquiridas en el Colegio Nuestra Señora de la Misericordia, eran claramente antisemitas: “el diccionario decía ‘judío: avaro’; en la sinagoga se adoraba la cabeza de cerdo”. Ya recibida de profesora de artes visuales y casada con Bernardo Mularz, un comerciante minorista moisesvillense de origen judío, al instalarse en el pueblo se encontró con una sociedad muy conservadora: “imaginate, yo venía con un espíritu pluralista y *hippista*; profe de bellas artes, ojotas y pelo largo...”²²⁵

Según Udrisar, el propósito del comité que presidió no era silenciar la memoria de la colonización judía, sino atraer a la “gente nueva llegada del norte de la provincia, que no se acerca a las instituciones, ni siquiera a las deportivas”. Para ello, los integrantes diseñaron actividades participativas tales como una exposición de colecciones particulares de los objetos más variados: corbatas, etiquetas de ropa, biromes, armas, aperos, etc. También convocaron a los vecinos que alguna vez hubieran formado bandas musicales locales a desempolvar los instrumentos para reunirse nuevamente en un concierto colectivo.

En el vaivén de recriminaciones, Udrisar señala que algunos miembros de la colectividad judía son muy cerrados, y que ya han manifestado reticencias a las distintas actividades integradoras que ella había propuesto antes desde su cargo en la comisión de cultura de la comuna. Por ejemplo, varios criticaron que el coro femenino de Moisés Ville, que reúne a mujeres de distintos credos, cantara villancicos navideños en la plaza central frente a un pesebre viviente. Tampoco vieron con buenos ojos que la comisión ofreciera un taller de *ricudim...* abierto a toda la comunidad. Es una cuestión de reciprocidad: “si querés que el Día del Holocausto o el de Iom Hatzmaut, toda la gente vaya, tenés que corresponder”. No obstante, estas rencillas

²²⁴ En el 110º aniversario hubo un antecedente: la orquesta no tenía a mano la partitura, aunque en esa oportunidad el embajador subsanó la omisión entonando el *Hatikva* a capela.

²²⁵ Entrevista a María Rosa Udrisar (marzo de 2010).

interculturales no impidieron que, desde mayo de 2005 hasta la fecha, Moisés Ville celebre todos los años la Fiesta de la Integración Cultural.²²⁶

Una fiesta epónima

Siguiendo una sugerencia de la Dirección de Turismo de la Provincia de Santa Fe, a mediados de la primera década del siglo XXI la comuna de Moisés Ville se propuso crear una fiesta tradicional anual. Hasta ese entonces, los únicos festejos relacionados con eventos locales habían sido los aniversarios de la fundación del pueblo (entre los que figuran los revisados en el capítulo anterior) y los convocantes desfiles de moda del club Tiro Federal. En cambio, los vecinos de San Cristóbal, Ceres y Humberto Primo ya celebraban respectivamente las fiestas del caballo, el zapallo y la *bagna cauda*.²²⁷ En ese espíritu, la comuna invitó a los vecinos a reunirse periódicamente en el marco de un comité de voluntarios para organizar todos los detalles. Más allá de determinar la dinámica propiamente dicha de la fiesta –que desde el vamos debía basarse en la típica estructura consistente en música, gastronomía, espectáculos humorísticos, concursos de belleza y discursos–, lo que debía determinar el comité era un título alusivo a alguno de los aspectos preponderantes de la identidad local. Consecuentemente, durante las primeras reuniones algunos sugirieron que en vista de la particularidad histórica de Moisés Ville el título debía ser “Fiesta de la Colonización Judía”. Aunque la idea no obtuvo el quórum necesario, el “ala judaica” volvió a la carga y propuso otros títulos más inclusivos, referentes a las delicias de la repostería ashkenazí que se consumen cotidianamente en el pueblo y que elaboran hasta los panaderos cristianos. No obstante, ni la Fiesta del *Kamishbroit* ni la del *Strudel* captaron el voto mayoritario.²²⁸

Así las cosas, una de las participantes expuso una idea todavía más ecuménica: había que celebrar la Fiesta de la Integración Cultural, lema que interpelaba a todos los sectores del pueblo, conformado, de hecho, por sucesivas generaciones de judíos, italianos, españoles, alemanes, eslavos, criollos, aborígenes, católicos, testigos de Jehová y evangelistas. A la vista de las marcadas diferencias sociales y de las rencillas interculturales que acabamos de revisar, algunos de los comisionados argumentaron que la integración, antes que una realidad concreta, representaba más bien una expresión de deseo. Pero, de todos modos, la idea tomó cuerpo y, una vez

²²⁶ *Íbid.*

²²⁷ Entrevista a Beatriz Ferrero de Smulovitz (mayo de 2009).

²²⁸ Entrevista a Golde Gerson (mayo de 2009).

refrendada, los presentes se abocaron a esgrimir argumentos de índole histórico y folklórico que la justificaran *ex post*. En primer lugar, dijeron, los pioneros del Weser habían sido auxiliados durante sus primeras semanas en el campo por dos familias de colonos italianos. Luego, los judíos cambiaron su vestimenta rusa, típicamente urbana u ortodoxa, por el atuendo rural de los criollos. También las recetas de la gastronomía ashkenazí incorporadas a la cultura local eran una evidencia de la integración, no sólo en virtud de que aún hoy se siguen consumiendo, sino también de que mantuvieron sus denominaciones originales en ídish. Estos argumentos llevaron al comité a declarar a Moisés Ville “Cuna de Integración Cultural”: la tradición había sido inventada una vez más.

Para Eric Hobsbawm, el concepto de “tradición inventada” remite a “un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad respecto al pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado”. Este proceso se hace visible a los ojos del analista a partir del “contraste entre el cambio constante y la innovación del mundo moderno y el intento de estructurar como mínimo algunas partes de la vida social de éste como invariables e inalterables” (2002: 8).

La mujer que inventó la fiesta tradicional de Moisés Ville fue Lilí González. Entrerriana y católica, González llegó al pueblo en 1957 recién recibida de docente para dictar materias del área de lengua y literatura. Allí conoció a Nosen Trumper, miembro de una de las familias locales más importantes, vinculada históricamente a la política municipal y comunitaria.²²⁹ Consumado el casamiento, Lilí González de Trumper debió adecuarse a un entorno sociocultural que le resultaba completamente desconocido: “Moisés Ville era todo judío. Una vez me invitaron a un *bris* [circuncisión] y dije no, gracias, yo no juego a las cartas”. Si bien logró insertarse y ser aceptada por su familia política y por la sociedad judía, jamás consideró la posibilidad de convertirse al judaísmo; tampoco quiso unirse a las instituciones judaicas que la invitaron a sumarse a sus filas, ya que consideraba que no la representaban. Aunque hoy en día se hace llamar Trumper, Lilí no reniega de su parte González. Respecto de las negativas del

²²⁹ Su suegro, Boris (Bernardo) Trumper, llegado en 1904 como colono, ejerció las funciones de juez de paz y de comisario. En sociedad con un hermano farmacéutico, compró campos a crédito y llegó a tener una explotación ganadera de más de 3000 ha en San Cristóbal. Su marido se mantuvo siempre involucrado en la vida política: fue dos veces jefe comunal y también presidente de La Mutua Agrícola. Entrevista a Lilí González de Trumper (mayo de 2009).

comité a dar a la fiesta un sentido judaico, opina que se debió a que “el Moisés Ville de hoy es una sociedad híbrida; ahora hay un espíritu católico”.²³⁰

La primera edición de la fiesta, en 2005, logró una convocatoria de público superior a los mil invitados y dejó conformes a los organizadores, aunque excluyó a los sectores populares, en tanto se trató de un evento cerrado, con un costo por cubierto demasiado alto para muchas familias.²³¹ La solución “integradora” ideada más tarde para responder a este inconveniente resultó, según nuestro parecer, falta de tacto: en 2009 –cuando realizamos nuestro registro de campo del evento–, aquéllos que no abonaban el cubierto estaban habilitados a llevarse recipientes con su propia cena, lo que puede resultar sumamente estigmatizante, sobre todo tratándose de una sociedad de pequeña escala, en la que el anonimato es casi inexistente. En la edición de 2013, los organizadores dispusieron otro formato mucho más popular e inclusivo: la fiesta se celebró en la calle, a cielo abierto, sin mesas, y cada cual consumió lo que quiso en los *stands* de comidas montados por los distintos grupos culturales que integran la sociedad moisesvillense.

Si bien la Fiesta de la Integración Cultural finalmente se materializó y logró afirmarse, realizándose durante ocho años consecutivos (más allá de las lógicas oscilaciones de la concurrencia), los emprendedores de la memoria judía siguen lamentando que el título no aluda a la identidad colona de Moisés Ville, hecho que, según sostienen, podría redundar en una mejor forma de divulgar la historia local y de promocionar el turismo cultural. Quizás un título judaico tendría su razón de ser, sobre todo a la vista de las dos declaratorias patrimoniales nacionales obtenidas, de que el Museo Comunal y de *la Colonización Judía Rabino Aarón Halevi Goldman* (itálica mía) recibe más de cinco mil visitas al año, y de que la propia comuna promociona el turismo con folletos que dicen: “En la tierra de los Gauchos Judíos disfrute de su historia, cultura y gastronomía”.²³²

* * *

La activación patrimonial que atraviesa actualmente Moisés Ville pone en disputa sentidos divergentes acerca de la identidad local. Para la colectividad judía, es

²³⁰ Entrevista a Lilí González de Trumper (mayo de 2009).

²³¹ El costo era de 60 pesos por persona.

²³² Impreso por la Subcomisión de Cultura y Turismo.

importante que el pueblo mantenga y acreciente el lugar de prestigio ganado dentro de la memoria colectiva de la nación, que la observa como una suerte de *Plymouth Rock* judeo-argentina. Para la dirigencia comunal, la identificación judaica implica tanto beneficios como perjuicios. En el actual contexto de revalorización del pluralismo, de musealización del pasado y de difusión de la “cultura de la memoria” (Huysen, 2001),²³³ el patrimonio judío la conecta con instituciones provinciales, nacionales y transnacionales, habilitándola a gestionar obras de restauración que le aportan prestigio y capital político. Pero, a la vez, amenaza su identificación con el electorado local de la clase baja, conformado por nuevos vecinos a quienes el relato elaborado por los emprendedores judíos no los interpela en absoluto. A la luz de este hecho, a veces la comuna ha preferido balancear los elementos judíos con otros católicos y populares. De ahí las tensiones aparecidas en los comités organizadores de la fiesta epónima y del 120º aniversario, que se dividieron en dos bandos, uno “judaico-conservador” y otro “ecuménico-innovador”. Esta hipótesis contempla también el hecho de que esas tensiones difícilmente tengan otros determinantes, ya que la distancia social entre ambos grupos es prácticamente inexistente: comparten intereses de clase, relaciones de parentesco y valores culturales. Como ha escrito Prats, “la puesta en valor y la activación de los referentes patrimoniales no corresponde a la población, sino a los poderes locales, pero estos poderes se ven forzados a reflejar las sensibilidades mayoritarias de la población al respecto y darle curso, so pena de perder apoyos políticos” (Prats, 2005: 26-27).

Esta situación, sumada a las rivalidades partidistas entre radicales de la kehilá y justicialistas de la comuna, hizo del museo un espacio ideal para activar la memoria, en tanto se trata de un canal de participación ciudadana alternativo y, de algún modo, independiente, o, al menos, equidistante de ambas instancias (si bien es comunal, se auto-gestiona; la mayoría de sus integrantes son miembros de la colectividad). Entre los emprendedores que se nuclearon en torno suyo encontramos una variabilidad mucho mayor de la que imaginábamos *a priori*. Varios de ellos no son nacidos en la zona, algunos no descienden de colonos ni han sido chacareros, y otros no son judíos. El amplio predominio de las emprendedoras mujeres (la directora, las socias y las guías del museo, las guías de turismo) podría relacionarse con su paso por el Seminario Draznin, que las dotó de una formación judaica y les inculcó el deber de memoria. También, con el hecho de que en muchos casos sus economías familiares

²³³ El concepto de musealización fue propuesto por Hermann Lübbe. No alude estrictamente a la creación de museos, sino a obsesión desatada en la posmodernidad por la cultura de la memoria. “Los *lieux de memoire* de Nora compensan la pérdida de los *milieux e memoire*, de la misma manera que para Lübbe la musealización se vuelve reparación de la pérdida de una tradición viva” (Huysen, 2001: 32).

las dispensan de dedicarse a actividades rentables. Por su parte, históricamente los hombres se han involucrado en mayor medida con las instituciones políticas, como la comuna, las cooperativas agro-ganaderas y la kehilá, aunque ésta última ya ha comenzado a aceptar presidentas. Otro dato a destacar es que quienes ofician de “mediadores interculturales” en los conflictos desatados por la activación patrimonial provienen en general de matrimonios mixtos, como María Rosa Udrisar de Mularz, Lilí González de Trumper y el mismo jefe comunal, Osvaldo Angeletti, cuya esposa es judía.

Además de la existencia de este grupo comprometido con la memoria, existen varios factores que resultaron determinantes para que la activación se pusiera en marcha. Uno es la eficaz participación instrumental y presupuestaria de distintas agencias estatales y trasnacionales. Otro, el bajo valor de mercado de los edificios históricos, producto de la retracción demográfica general de Moisés Ville, lo que permitió a la kehilá hacerse con los inmuebles sin mayores inconvenientes. Por el contrario, en varias ciudades los procesos de patrimonialización tienden a valorizar y a *gentrificar* los barrios históricos, encareciendo la propiedad (Barretto, 2007).

Un tercer factor es que la escasez de la renta turística permitió a los emprendedores ejercer el control ideológico sobre el patrimonio. Éste a veces puede resultar banalizado, hasta convertirse incluso en un mero espectáculo al estilo de los parques temáticos (Fortuna, 1998). A diferencia del caso que comentan Johan Van Rekom y Frank Go sobre los indígenas ecuatorianos que “no tenían alfombras ‘tradicionales’ hasta que vinieron los turistas” (citado por Barretto, 2007: 99), aquí el aporte monetario de las visitas apenas cubre una parte mínima de los gastos, y el género posmoderno denominado *Distory* (Disney + *History*) hoy no parece cernirse sobre Moisés Ville, ni como una posibilidad ni como una amenaza.

No obstante, no hay garantías de que el sentido dado por los emprendedores se mantenga inalterado en el tiempo, ni de que sea homogéneo para distintos actores sociales, ya que el mismo “siempre queda abierto, sujeto a nuevas interpretaciones y resignificaciones, a otras apropiaciones, a olvidos y silencios, a una incorporación rutinaria o aun indiferente en el espacio cotidiano, a un futuro abierto para nuevas enunciaciones y nuevos sentidos” (Jelin y Langlan 2003: 15).

Aquí dejaremos, por ahora, la activación patrimonial de Moisés Ville. Aún nos resta avanzar sobre dos de las cuestiones que hemos demarcado para nuestro análisis de la memoria colona: el impacto del tema en el mundo de la cultura de masas y su

potencial valor como transmisor de una identidad híbrida judeo-argentina en el marco de las escuelas comunitarias. A eso nos dedicaremos en el siguiente y último capítulo.

Capítulo seis

¿Moisés se consideraba un israelita o un egipcio?

Exceptuando a aquéllos relatos escritos en ídish durante la primera mitad del siglo XX que revisamos en el segundo capítulo, hasta aquí hemos trabajado sobre lugares de memoria de gran visibilidad. Los aniversarios de Moisés Ville, los museos y circuitos de turismo de las colonias y los libros conmemorativos publicados en castellano no sólo tuvieron por destinataria a la colectividad judía, sino también al conjunto de la sociedad argentina. Por lo tanto, aun queda pendiente interrogarnos acerca de otros lugares de memoria actuales que, a diferencia de aquéllos, se encuentren orientados exclusivamente al endogrupo. Es probable que, ante destinatarios diferentes, los emprendedores hayan elaborado distintas representaciones, cosa que sólo sabremos si comparamos ambas versiones de la memoria.

Para analizar el tratamiento de la colonización *intramuros* examinaremos el currículum escolar de la red judía de Buenos Aires, entendiendo que se trata de uno de los lugares de memoria clave a la hora de inculcar identidad en las nuevas generaciones. El currículum de la escuela judía es una construcción resultante de la participación –en mayor o menor medida– de las autoridades de cada institución, del Vaad Hajinuj (el Consejo Escolar Judío de la Argentina), del centro de capacitaciones Fundación Bamá (La Casa del Educador Judío), de la Agencia Judía para Israel y de los padres de los alumnos. Observar el currículum como un lugar de memoria implica sopesar qué cantidad de espacio ocupa en él la historia judeo-argentina, y, más específicamente, cómo se aborda el tema de la colonización agrícola, en tanto, como hemos visto, éste constituye el mito de origen con el que la colectividad local se ha presentado desde al menos un siglo atrás ante el resto de la nación. Ambos aspectos –espacio relativo y contenidos puntuales– son, en definitiva, los elementos que nos permitirán luego establecer la comparación deseada.

Como es sabido, el espacio escolar ha sido un factor clave a la hora de construir identidades colectivas. Las políticas homogeneizadoras del Estado encontraron en la enseñanza de la historia un vehículo para difundir un modelo de nación y un arquetipo de ciudadano encarnado, por ejemplo, en las virtudes de los próceres (ver, entre muchos otros, Jelin y Lorenz, 2004). Para la antropóloga Sabrina Carlini, la educación

oficial ha mostrado “una visión a menudo estereotipada, idealizada, y finalmente congelada en el tiempo” sobre las migraciones en la Argentina moderna (2006: 119). Sin embargo, también es cierto que esos discursos fueron confrontados en distintos momentos por versiones divergentes, que circularon sobre todo en el marco de las escuelas étnicas, por lo que nosotros consideraremos al aula judía como uno de los espacios fundamentales en los que se ejerció ese tipo de resistencias.

Por otra parte, creemos que una comparación como la que planteamos aquí no puede establecerse *contra* los lugares de memoria que ya analizamos, puesto que éstos conforman unidades demasiado distantes en tiempo y espacio respecto del aula judeoporteña actual. Por ello, una vez revisado el currículum judaico, deberemos explorar un nuevo lugar de memoria cuyas características sean, por contraste, la mayor masividad y apertura hacia el exogrupo posibles. Además, debe encontrarse vigente en la actualidad y circular con facilidad en espacios urbanos. El lugar de memoria que cumple esos requisitos es el cine. Las producciones del cine argentino sobre la colonización judía, entre las que existen ficciones y documentales que datan de un período relativamente reciente, nos permitirán atender a las representaciones y discursos que necesitamos para luego establecer un contrapunto razonable entre una memoria orientada hacia el endogrupo y otra dirigida abiertamente a toda la sociedad.

De esa suerte, en primer lugar analizaremos contenidos correspondientes a las asignaturas del área de educación formal judaica concentrando la mirada en el programa “Mi historia familiar”, un recurso educativo que consiste en guiar a los alumnos a través de un proceso de investigación personal sobre sus orígenes familiares. Según la información que hemos recabado en distintas instituciones escolares de la red judía, los contenidos relacionados con la colonización se imparten casi exclusivamente dentro de ese programa. Nuestro análisis buscará responder los siguientes interrogantes: ¿qué lugar ocupa actualmente la historia de la colonización en los diseños curriculares de las escuelas judías?, y, más específicamente, ¿en qué medida recurren los educadores a ella a la hora de inculcar sentidos de pertenecía en los alumnos? Partimos de la hipótesis de que, en el seno de una educación sionista como la que imparte la mayoría de las escuelas judías, un excesivo apego al pasado local reforzaría la postura integracionista, lo que iría en desmedro de la identificación con el Estado de Israel.

Hasta la fecha, no existe un trabajo sistemático que analice las relaciones entre identidad judía y contenidos curriculares en la Argentina. Tampoco contamos con fondos documentales exhaustivos, series organizadas de currículum, textos escolares,

ni actas de las instituciones, aunque en el Instituto IWO y en el Centro Marc Turkow pudimos ver algunos materiales dispersos, correspondientes a distintas épocas (algunos se perdieron en el atentado a la AMIA). En su tesis doctoral sobre la historia de la educación judía en Buenos Aires durante el período 1935-1957, Efraím Zadoff (1995) ha incluido datos respecto de los contenidos judaicos, aunque el foco de su trabajo está puesto en las disputas relativas a la organización institucional, a las relaciones con el Estado y, especialmente, a las diferentes orientaciones ideológicas de las escuelas. Para dar cuenta del espacio otorgado a la memoria de la colonización en la red judaica actual, hemos optado por combinar datos provenientes del relevo de manuales, documentos y materiales para la capacitación docente con un conjunto de entrevistas que realizamos a maestras y directivos de cinco escuelas judías integrales de la ciudad de Buenos Aires.

Concluido el análisis del currículum, en segundo lugar nos ocuparemos de un conjunto de películas del cine argentino que abordaron la historia de la colonización. Entre ellas se destacan *Los gauchos judíos* (1975, Juan José Jusid) y el documental *Legado* (2004, Vivian Imar y Marcelo Trotta). En vista de su eficiencia para recrear técnicamente el pasado, de su gran capacidad comunicativa y del tipo de conexión emocional que establece con la audiencia, el cine se ha transformado en uno de los vehículos ideales para poner en circulación las memorias colectivas y nacionales (Pollak, 2006). Para el experto en medios masivos y cultura judía Tzví Tal, el cine es una de las principales plataformas de difusión que contribuyen a la creación de imaginarios y de memorias colectivas (2007). Desde el punto de vista metodológico, a diferencia de los libros que analizamos en el capítulo tres, usar el cine como una fuente nos permitirá asomarnos al universo de la recepción, ya que dispondremos de datos cuantitativos –como las cifras de espectadores–, y cualitativos –como la circulación de las películas en festivales, los premios recibidos y los comentarios de la crítica especializada.

La red escolar judía de la Argentina

Entre fines del siglo XIX y fines del XX, la educación oficial jugó un rol central en el proceso de homogeneización cultural de la sociedad argentina. La escuela pública favoreció la adquisición de sentidos de pertenencia nacionales por parte de alumnos procedentes de hogares culturalmente heterogéneos, sea mediante el uso de una simbología y una ritualidad patrióticas, o bien merced al tratamiento curricular de contenidos específicos sobre historia, geografía, música y literatura argentinas

(Amuchástegui, 1995; Bertoni, 1992; Escudé, 1992; Guillén, 2008). Al mismo tiempo, el Estado convalidó la existencia de escuelas étnicas que funcionaron en contraturno, cuya habilitación dependía del cumplimiento de reglamentaciones básicas y de que los alumnos no dejaran de asistir a la escuela oficial. En el caso de la red educativa judía, durante el período 1930-1946 hubo algunos conflictos cuando el Consejo Nacional de Educación clausuró temporalmente algunas escuelas de orientación izquierdista apelando al incumplimiento de normas de higiene. Sin embargo, las clausuras fueron levantadas rápidamente. Además, respecto de los contenidos, sólo se exigía que los textos publicados en lenguas extranjeras abordaran una serie de temas patrios que debían consignarse por impreso en un índice en castellano (Zadoff, 1994: 225-227). Al gozar de una casi total autonomía respecto de la educación que impartían, las escuelas judías fueron depositarias naturales de las expectativas relacionadas con la continuidad identitaria. Una serie de manuales publicada a mediados del siglo llevaba por título, justamente, *Continuemos* (Undzer Hemschej). Consecuentemente, la red educativa devino un espacio clave para la resistencia a las políticas homogeneizantes, así como uno de los dispositivos centrales del proceso de comunalización (Brow, 1990) que tuvo lugar al interior del colectivo judío, cuya dirigencia temía una rápida fusión en el crisol de la argentinidad laica.

No obstante, en tanto nunca existió un consenso unánime acerca de qué significaba exactamente ser judío/a, distintos sectores de la colectividad crearon una heterogénea variedad de establecimientos representativos de sus respectivas ideologías y pertenencias, que pueden resumirse en tres modelos: uno que entiende al judaísmo como una religión, otro que lo interpreta como una cultura (ashkenazí o sefaradí), y un tercero alineado con la causa nacional sionista. Llevados al plano de la realidad, los tres modelos han dado lugar a diferentes combinaciones cuya reseña excede nuestros propósitos en este trabajo. Dependiendo de la tendencia de cada escuela, los contenidos judaicos impartidos oscilaron dentro de un arco que iba, de los textos sagrados, a la literatura y la historia modernas, de la conmemoración de las festividades religiosas a las seculares, y del ídish al hebreo.

Una breve reseña histórica de la educación judía en la Argentina presenta tres períodos importantes. En el primero, que abarca de 1890 a 1930, el proyecto educativo más extendido fue el auspiciado por la JCA, que equipó a sus colonias agrícolas con una red de 78 escuelas rurales. A partir de 1910, atendiendo a un pedido de la dirigencia comunitaria de Buenos Aires, que interpretaba que la escasa oferta educacional judía citadina reforzaba la amenaza "asimilacionista", la compañía dispuso también institutos urbanos que dictaron los Cursos Religiosos Israelitas. Si bien

durante la década de 1910, a raíz de la polémica suscitada en Entre Ríos con las escuelas étnicas, la JCA cedió sus establecimientos al Estado, los mismos siguieron impartiendo el currículum judaico en contraturno. De acuerdo con la ideología de la JCA, el judaísmo era un asunto privado, sólo relacionado con cuestiones religiosas, por lo que la misión básica de sus establecimientos educacionales consistía en enseñar el ejercicio del culto, impartiendo además las clases de hebreo necesarias para leer la Torá. Pero esa tendencia pronto comenzó a ser cuestionada por los colonos y por inmigrantes urbanos llegados de Europa en la entre-guerra que deseaban una educación secular para sus hijos, donde el judaísmo fuera entendido como una identidad nacional. Consecuentemente, en la década del veinte aparecieron escuelas laicas que impartían historia y literatura posteriores a la época bíblica, enseñaban el ídish y el hebreo como lenguas vivas, y donde por primera vez se asistía los sábados (como en la escuela oficial). Además, a los varones no se les exigía el uso de la kipá. Estas escuelas representaban a las tres ideologías predominantes del momento en la calle judía: la sionista, la autonomista y la progresista o comunista, y algunas presentaban alternativas combinadas entre izquierda y sionismo (Zadoff, 1994; Visacovsky, 2010).²³⁴ En cambio, las escuelas de judíos sefaradíes y orientales siguieron la orientación religiosa ortodoxa, y las divisiones existentes entre sus establecimientos correspondían a las distintas lenguas (árabe, ladino) y a las regiones de procedencia de los inmigrantes (Zadoff, 1994: 53-62; y 2007). En esas primeras décadas, sólo el 10% de los niños judíos asistía a los precarios establecimientos escolares que apenas perduraban por más de dos o tres años.

El segundo período comenzó hacia los años cuarenta, cuando la matrícula aumentó debido a varios factores, entre los que sobresalen la situación que atravesaba el judaísmo en Europa (que hacía imperioso reforzar la identidad en la diáspora), la mejora edilicia de los establecimientos educativos (consecuencia de la presión ejercida desde el Consejo Nacional de Educación y del paulatino aumento del poder adquisitivo de la colectividad) y, sobre todo, la conformación en 1935 del Consejo Central de

²³⁴ Existieron tres corrientes educativas de izquierda: la bundista, la sionista socialista y la icufista. Las escuelas bundistas se autodefinían como autonomistas, socialistas y marxistas evolucionistas de la Segunda Internacional; no eran sionistas pero aceptaban la ritualidad impuesta por el Vaad Hajinuj; defendían el *idishismo* y sus posicionamientos políticos eran coincidentes con los del Partido Socialista Argentino. Las sionistas socialistas se autodefinían como sionistas marxistas seguidores de Dov Ber Bórojev y la Internacional Comunista hasta mediados del treinta. A fines de los años treinta ingresaron al Vaad Hajinuj y a partir de entonces fueron involucrándose con el proyecto del Estado de Israel. Fueron promotores de la *aliá* (emigración a Israel) e incorporaron el hebreo y una moderada ritualidad religiosa. Se declararon “apolíticas” respecto de la oferta partidaria argentina. Las escuelas del ICUF se autodefinían judeo-progresistas. Fueron seguidoras de las políticas de la Internacional Comunista y luego del Partido Comunista Argentino. Aunque adscribieron al Vaad Hajinuj, rechazaron la enseñanza del hebreo, la ritualidad judía religiosa y la política de la *aliá*. Se manifestaron no sionistas, defendieron su judaísmo cultural en ídish y sus prácticas abiertas a la comunidad argentina (Visacovsky 2010: 132-134).

Educación Judía o Vaad Hajinuj, que progresivamente logró nuclear a toda la red escolar metropolitana bajo un mismo mando, y que, desde 1957, extendió su competencia a todas las escuelas judías del país (Zadoff, 1994 y 2007; Goldstein, 2010). En esta etapa, se sumaron nuevas escuelas creadas por judíos alemanes que llegaban a la Argentina escapando del nazismo. También comenzaron a aparecer los primeros jardines de infantes, colegios secundarios y seminarios de formación docente.²³⁵ En la década del cincuenta, la aparición en escena del Estado de Israel reforzó la orientación sionista que ya había sido predominante en el Vaad Hajinuj desde sus inicios, por lo que la mayoría de las escuelas se alinearon con los distintos partidos políticos israelíes. Las escuelas progresistas y anti-sionistas, que enseñaban el ídish y la tradición secular ashkenazí, poco a poco fueron perdiendo terreno, hasta desaparecer hacia los años sesenta.

El tercer período abarca los últimos cuarenta años. Allí tuvieron lugar nuevos cambios sumamente significativos. El primero fue el reemplazo del sistema complementario por el de las escuelas integrales, en las que los alumnos cursan las áreas oficial y judaica dentro del mismo establecimiento. Si bien esto fue posible merced a la promulgación de la Ley 14.557 de Enseñanza Libre (1958), se trató en realidad de una respuesta al proyecto estatal lanzado en 1967 que preveía extender la enseñanza oficial a jornada completa en todos los establecimientos, lo que habría imposibilitado la asistencia de los alumnos a la escuela judía complementaria (Zadoff, 2007; Rubel, 2010). El segundo cambio fue la incorporación de varias escuelas al Movimiento Conservador o *Masortí*, que en los años setenta experimentó un notable *boom* de adhesión en la Argentina. Así surgió un nuevo judaísmo tradicionalista cuyas escuelas introdujeron el tratamiento de contenidos religiosos básicos y la práctica de rituales judaicos en establecimientos que anteriormente habían sido laicos. El tercer cambio tuvo lugar a partir de la década del noventa, cuando esta tendencia comenzó a declinar levemente, mientras que la corriente ortodoxa aumentaba, un fenómeno vigente al día de hoy (Zadoff, 2007; Goldstein, 2010; Rubel, 2010).²³⁶ Entre los problemas que han llevado a la retracción de la matrícula en las escuelas tradicionalistas, algunos han señalado la competencia con escuelas privadas bilingües, que focalizan en la preparación académico profesional de los alumnos (Goldstein, 2010), y, otros, la brecha entre las

²³⁵ Sobre los seminarios de formación docente ver Yaacov Rubel "Creación, apogeo y crisis de los institutos de formación docente dependientes de la AMIA", *Mundo Israelita*, 8 y 15 de diciembre de 2000.

²³⁶ Los autores difieren en la forma de caracterizar al grupo de escuelas no ortodoxas. Por ejemplo, para Rubel son establecimientos sostenidos por "instituciones que reflejan diferentes ideologías intracomunitarias (sionistas, seculares, tradicionalistas o adheridas al movimiento religioso conservador)" (Rubel 2010: 547).

decisiones de la dirigencia comunitaria y las necesidades reales de las familias judías (Rubel, 2010).

En la actualidad, el 90% de las escuelas son integrales, y se dividen en dos modelos predominantes. Uno se autodefine como “comprometido con el Estado de Israel” y a la vez “tradicionalista”, en el sentido de que busca dar continuidad a las tradiciones judías dentro de un estilo de vida moderno (este es básicamente el espíritu del Movimiento Conservador). El otro se define como ortodoxo, lo que implica un cumplimiento mucho más estricto de la ritualidad cotidiana, acorde con los lineamientos religiosos de cada comunidad. Sumando la matrícula de los 33 establecimientos existentes, la cifra total de concurrencia es de alrededor de 18.000 alumnos, lo que representaría el 50% de la población judía en edad escolar. En los últimos años han surgido diversos proyectos de educación no formal, impartidos en espacios tales como clubes deportivos, centros juveniles sionistas y congregaciones religiosas (Goldstein, 2010; Rubel, 2010).

El currículum judaico

Para confeccionar este capítulo consultamos a docentes y directoras del área judaica de tres escuelas tradicionalistas/sionistas: el Bialik-Devoto, el Tel Aviv y el Natán Guesang; una de orientación ortodoxa: el Toratenu; y un establecimiento que se autodefine como laico y alineado con Israel: el secundario del Scholem Aleijem.²³⁷ A partir de las entrevistas realizadas, obtuvimos información sobre las asignaturas que componen el área de estudios judaicos, las fechas que se conmemoran a lo largo del ciclo anual y la forma en que se imparten los contenidos sobre la historia de la colectividad judía argentina.

Vistas en conjunto, las asignaturas judaicas apuntan a construir identidad en relación con la tradición religiosa, con la lengua hebrea y con el Estado de Israel moderno, y sólo presentan variaciones mínimas entre una escuela y otra. En Bialik-Devoto, el área judaica se cursa casi completamente en hebreo y se distribuye en “Lengua y Literatura Hebrea”, “Historia del Pueblo Judío”, “Fuentes y Pensamiento Judío” (los textos sagrados) y “Actualidad Israelí”. El área expresivo-artística “Omanut” es transversal, e

²³⁷ Esta escuela promueve una “educación judía pluralista, sionista, laica y abierta a la comunidad”, comprometida “en afianzar la continuidad del Pueblo Judío y del Estado de Israel a través de la transmisión y preservación de sus valores”. Sección “Misión y visión” en <http://www.scholem.edu.ar/>

imparte contenidos sobre música, danzas y teatro. El tema de la colonización se trabaja dentro de “Historia del Pueblo Judío”.²³⁸

En la escuela Tel Aviv, el área judaica se compone de “Hebreo”, “Tradición”, “Historia Judía” (sólo de 4º a 7º grado), “Actualidad Israelí”, “Torá” (desde 3º grado en adelante), “Computación” (con contenidos judaicos), “Ricudim” (danzas israelíes) y “Shirá” (música israelí). En “Hebreo”, además de autores israelíes, los alumnos leen literatura idishista en versiones traducidas. Durante el tercer grado tiene lugar la ceremonia conocida como *Torá Li*, en la que los padres entregan a los hijos una Torá simplificada, símbolo de continuidad entre las generaciones judías (en otras escuelas se realiza la misma actividad, pero con otros nombres). En quinto grado, los alumnos reciben un *Tanaj* (Antiguo Testamento) de manos de un seminarista. En “Historia Judía” de cuarto grado se imparten contenidos sobre la inmigración a la Argentina.²³⁹

En la escuela Natán Gesang, las materias judaicas son “Hebreo”, “Tanaj” (desde tercer grado en adelante), “Mecorot” (fuentes judías), “Historia Judía”, “Parashot” (capítulos de la Torá que se trabajan en computación) y “Actualidad Israelí” (también se trabaja en computación). Los contenidos sobre la inmigración judía a la Argentina se estudian en sexto y séptimo grado utilizando un programa de computación interactivo que muestra cómo llegaban los inmigrantes, cuáles fueron las distintas provincias en las que se establecieron colonias, quién fue el Barón de Hirsch, etc.²⁴⁰

El currículum judaico del secundario del Scholem Aleijem incluye las materias “Hebreo”, “Historia del Pueblo Judío”, “Torá” y un “Taller de judaísmo contemporáneo” que aborda temáticas transversales. La inclusión de la materia Torá en una escuela que se autodefine como laica es demostrativa de los usos del libro sagrado como una memoria oficial del judaísmo que puede ser concebida de manera secular. La inmigración y la colonización judía se estudian en tercer año.²⁴¹ En cambio, en Toratenu, una de las escuelas ortodoxas más importantes de la Argentina, los alumnos de primaria cursan “Hebreo”, “Torá”, “Leyes”, “Costumbres”, “Oraciones” y “Talmud”. En la secundaria se dicta la materia “Historia Judía”, que aborda el tema del Estado de

²³⁸ Entrevista a Mirta Jablonski, directora del área de estudios judaicos del Bialik (junio de 2011). La escuela cuenta con un templo del Movimiento Conservador desde 1982. En 2011 contaba con una matrícula de 350 alumnos en primaria y 227 en jardín.

²³⁹ Entrevista a Dora Draiman, directora del área judaica del Tel Aviv (junio de 2011). Ese año, la matrícula era de 230 alumnos entre jardín y primaria.

²⁴⁰ Entrevista a Miriam Volfson, del Natán Gesang (junio de 2011). La escuela Natán Gesang, fundada en 1920, fue la primera que enseñó en hebreo moderno en el país. Comenzó como sionista laica complementaria, pero en los setenta se hizo integral y luego se asoció a un templo del Movimiento Conservador. En 2011, la matrícula era de 263 alumnos en primaria y 147 en jardín.

²⁴¹ Entrevista a Flora Pragia Azar, directora del secundario Scholem Aleijem (junio de 2011).

Israel moderno. Los aspectos históricos sobre la vida judía en la Argentina se ven en el área de la escuela oficial.²⁴²

Como se ve a partir de estos datos, los contenidos orientados a formar identidad se pueden resumir en la enseñanza del hebreo, la cultura israelí, la religión y la historia judía. En los últimos años, a pedido de los padres, el área judaica ha incorporado contenidos similares a los de las escuelas privadas bilingües, como la enseñanza del inglés y la de técnicas de computación. El inglés ha ido ganando cada vez más espacio, a veces en detrimento del hebreo e, incluso, del resto de las materias. Por ejemplo, en Bialik-Devoto dos de las cuatro horas diarias se dedican al inglés. Con la materia "Computación" ocurre algo similar: se busca integrar contenidos bíblicos, históricos o culturales, de modo de que la asignatura no reste horas a los estudios judaicos. Según nos relataron docentes y directivos, y tal cual pudimos observar en una jornada de capacitación docente desarrollada en la AMIA, en la actualidad los padres buscan dar a sus hijos un entorno comunitario y una educación de buen nivel, antes que prepararlos para una eventual emigración a Israel, como podía ser el caso en las décadas del sesenta y setenta.²⁴³

Al abordar el tratamiento de la identidad en las escuelas judías, un dato etnográfico insoslayable es que, dentro del establecimiento escolar, docentes y alumnos abandonan su nombre de pila en castellano y se identifican con otro en hebreo (los docentes del área judaica son judíos generalmente egresados de las mismas escuelas de la red). La mayoría de los varones ya llegan con un nombre en hebreo que recibieron en la ceremonia ritual del *Brit Milá* (circuncisión). En los casos de las niñas y de los varones sin *Brit Milá*, el nuevo nombre lo eligen los padres al momento del ingreso a la escuela. En algunos ámbitos social-profesionales, los docentes también se auto-identifican con su alter ego en hebreo más allá de los límites escolares. Por ejemplo, cuando Berta, una docente jubilada, prometió contactarnos con gente de la red, sugirió, "deciles que llamás de parte de Batia, ahí todo el mundo me conoce por Batia".

Las fechas que se conmemoran en la red judía son las del calendario religioso y las israelíes-seculares de *Iom Hashoá*, *Iom Hazikarón* y *Iom Haatzmaut* (respectivamente el día de la Shoá, el de la memoria por los caídos en las guerras de Israel y el de la

²⁴² Toratenu incluye los cuatro niveles: jardín, primaria, secundaria y profesorado. La matrícula total en 2011 era de 1300 alumnos. Entrevista al director de Toratenu, Dr. Tawil (junio de 2011).

²⁴³ Observación de la jornada "La escuela y el desafío de transmitir identidad en la sociedad de la incertidumbre", Jornada de Intercambio para Nivel Primario. Área Oficial y Judaica, 16 de junio de 2011, Vaad Hajinuj Hakehilatí de AMIA. Coordinación general Lic. Gustavo Iaies. Ejes temáticos: Las claves de la construcción de la identidad y los modos de transmitirla, Hacia una pedagogía del sentido, La crisis de la idea de "transmisión" y La reconstrucción de las certidumbres.

independencia israelí). Algunas escuelas envían a los alumnos de los grados mayores al acto de Iom Haatzmaut que organiza la AMIA todos los años en el Luna Park. También se conmemoran los atentados a la AMIA y a la Embajada de Israel. Otras actividades dependen de cada escuela. Por ejemplo, algunas recuerdan el Día de la Paz en Medio Oriente, que se celebra en la fecha de la muerte del primer ministro Itzak Rabin, asesinado por un fundamentalista religioso judío.

Respecto del rol del Vaad Hajinuj, los consultados coincidieron en cuanto a que si bien el organismo suele sugerir programas de estudio, nunca los impone, por lo que cada escuela tiene autonomía sobre el currículum.²⁴⁴ No obstante, pudimos conocer su tendencia en cuanto al tema de la identidad estudiando las capacitaciones que ofrece habitualmente. Éstas muestran un posicionamiento tendiente a valorar la autoadscripción, que descarta otras categorías como raza, religión o ascendencia, aunque las escuelas ortodoxas sostienen el punto de vista identitario *halájico* (madre judía o conversión legítima).²⁴⁵

Los contenidos sobre historia judía local y colonización agrícola

La presencia de colonos agrícolas en el campo argentino fue abordada desde temprano por las escuelas judías. Distintas publicaciones en ídish correspondientes al período 1940-1960 –manuales de lectura y otros textos escolares– incluían obras de escritores locales, entre quienes se destaca largamente Marcos Alpersohn.²⁴⁶ Uno de los libros de los grados inferiores de la *Shul Biblioteque* (Biblioteca Escolar), que editaban las escuelas idishistas laicas no sionistas de la red TSVISHO, ilustraba la vida en las colonias con dibujos alusivos. En los grados inferiores, para enseñar a leer en ídish se usaban textos que incluían elementos típicos de la cultura argentina, como

²⁴⁴ La función del *Vaad Hajinuj* consiste en dar un marco común, en enviar supervisores, ofrecer capacitaciones y representar a la red ante el Estado. Varios directores de escuelas judías señalan que uno de los principales problemas que enfrentan es la falta de una organización central sólida y con metas claras. Ver "Informe sobre la educación judía en Argentina", Agencia Judía de Noticias, edición on-line del 30/6/2008, <http://www.prensajudia.com/shop/detallenot.asp?notid=11286>.

²⁴⁵ Ver en el archivo del Vaad Hajinuj, del centro Marc Turkov, los siguientes documentos: "5º jornadas de capacitación para directores y morim de pequeñas y medianas kehilot", noviembre de 1996, "7º jornadas de capacitación para directores y morim de pequeñas y medianas kehilot", marzo de 1998, "El liderazgo educativo: ética judía en acción, seminario de capacitación para dirigentes escolares de 1995", "Listado de Proyectos del Vaad Hajinuj, 1994".

²⁴⁶ Nos referimos a una serie de libros de lectura para distintos niveles de la escuela primaria y secundaria, editados en Buenos Aires, titulada *Undzer Hemschej* (Proseguimos o Continuemos), de los autores Tkach y Czesler, de los que pudimos ver ejemplares del período 1948-1958 en los que aparecen capítulos de las memorias de Alpersohn, una reseña biográfica sobre el autor, y donde se reproduce el afiche del Cincuentenario de la Colonización. También a *Argentina a través de trozos de poesías, prosa y ensayos*, editado en Buenos Aires en 1960, que contiene fotos de niños colonos (p 37), un cuento de Moscovich sobre las colonias (p 40) y una semblanza de Hirsch (p 56). En *Literatura ídish*, libro de texto para el 1º año del Seminario de Maestros de Hebreo de la AMIA, de 1969 y 1973, también hay fotos de niños colonos y una biografía de Alpersohn.

el mate, y se traducía a dicha lengua parte del acervo cultural argentino, seguramente con el fin de facilitar la compenetración de los hijos de los inmigrantes con la idiosincrasia local. Uno de los libros de la *Shul Biblioteque* traía una sección en la que el alumno, recortando y doblando figurines con solapas, podía armar “el rancho del colono judío”. Durante años, en los seminarios de formación docente, para abordar el tema colonización se utilizaron los tres tomos de los *Musterverk* dedicados a la vida judía en el país.²⁴⁷

Otros materiales más recientes, aparecidos a partir de la década de 1980, enfatizan la necesidad de recuperar la memoria judeo-local. Por ejemplo, en el manual de 1986 *Los judíos en la Argentina*, los autores Miriam Dujovne, Ana Bircz, Abraham Hiller y Jaime Barylko abordan amplias zonas del pasado judeo-argentino que, según indican, permanecían olvidadas, y que se dividen en la inmigración rural, la urbana, y la vida comunitaria e institucional. En ese sentido, señalan que aunque el manual fue compuesto para alumnos de escuelas secundarias judías, “todos los hogares podrían enriquecerse con el material que contiene”. En la introducción proponen que “La identidad es el tema de nuestro tiempo. Empecemos por conocernos”. Otros libros editados recientemente por los colegios Tarbut y ORT para colegios secundarios y seminarios de formación docente también trabajan extensamente sobre la inmigración y la colonización, apoyándose tanto en materiales tomados de los libros conmemorativos que revisamos en nuestro capítulo tres como en la producción historiográfica de Haim Avni, Leonardo Senkman, Víctor Mirelman y Boleslao Lewin.

Sin embargo, aunque algunos manuales hagan hincapié en la necesidad de prestar atención a la historia y la memoria local, según la información que pudimos recabar en los establecimientos consultados, los contenidos relativos a la historia judeo-argentina se trabajan en toda la red a partir de un recurso proveniente del Museo del Pueblo Judío de la Universidad de Tel Aviv, el ya aludido Museo de la Diáspora o *Beit Hatfutsot*. Se trata del programa “Mi historia familiar”, consistente en una serie de actividades para alumnos de entre 12 y 15 años de edad, cuya finalidad es guiarlos a través de una investigación personal sobre sus propias raíces familiares y sociales. Los resultados son presentados en forma narrativa o visual, según el criterio de cada alumno, quien, además, al hacer el trabajo participa de un concurso internacional que se realiza desde 1995 con estudiantes provenientes de los distintos países donde se imparte educación judía.

²⁴⁷ Nos referimos a la colección de obras maestras de la literatura ídich mundial editada en la Argentina y publicada entre los años 1950 y 1980 por el IWO de Buenos Aires, bajo dirección de su ideólogo, Samuel Rollansky. Los tomos 31, 32 y 66 de la colección están dedicados a textos de autores locales. Entrevista a la profesora Esther Schwartzman, docente del Instituto Rambam y del IWO (junio de 2011).

El programa cuenta con cinco etapas, comenzando por “¿Quién soy yo?”, que apunta a recabar los datos centrales de la historia personal: lugar de procedencia, cuál es el significado del nombre elegido por los padres, cuáles fueron los eventos vitales más significativos, qué actividades religiosas desarrolla la familia, como es su vida social, qué intereses y aficiones tiene, cómo es su participación en la comunidad judía y en la comunidad local, cuáles son sus anécdotas favoritas, etc. En la segunda etapa, “Mi familia”, los alumnos deben optar por un tema de investigación relacionado con un pariente, con la historia de un lugar donde vivió la familia, con un componente cultural específico (como alimentos, ropa o costumbres judías) o con la comunidad judía de la que participa su familia. El tercer paso es la confección del árbol familiar, y lleva precisamente ese título, “Mi árbol familiar”. En el cuarto, “Mi comunidad”, deben describir la comunidad de pertenencia de acuerdo con sus experiencias y vivencias particulares, incluyendo un relevo de las instituciones locales y de las judías (que son presentadas exactamente de ese modo, separando lo judío de lo local). La quinta y última etapa, titulada “Mi pueblo”, explora la conexión entre la historia propia y las de los compañeros de clase. Los alumnos investigan allí eventos que impactaron en la existencia y en la historia colectiva judía. Según se indica en el instructivo para docentes (titulado “Mi historia, nuestra historia”), se trata de una sección importante, en tanto “les ayudará a encontrar su sentimiento de pertenencia y su conexión al pueblo judío.”²⁴⁸

Las tareas contempladas incluyen actividades diversas, como lecturas de capítulos de la Torá, mapeos de las rutas migratorias seguidas por los antepasados de los alumnos, análisis de objetos familiares simbólicamente representativos (una carta, una foto, un pasaporte de otro país) y discusiones grupales acerca de determinados conceptos clave como identidad, diáspora, raíces, etc. Las docentes nos indicaron que la colonización se trabaja a partir de los objetos que traen los alumnos, entre los que suelen llegar fotos, mapas, escrituras de campos y otros elementos relacionados con la vida en las colonias, siempre pertenecientes a sus antepasados.

A partir de los objetivos del programa y de las actividades sugeridas que figuran en la guía “Mi historia, nuestra historia”, se desprende que el propósito central es reforzar la pertenencia judaica transnacional, considerando al país de residencia como un lugar circunstancial en la trayectoria del Pueblo Judío. Al referirse a los objetivos, las autoras lo expresan de este modo:

²⁴⁸ *Mi historia nuestra historia*, guía para docentes del programa Mi historia Familiar, de las doctoras Lea Cecilia Waismann y Elana Maryles Sztokman, páginas 5-6.

“animar al estudiante a investigar su propia historia familiar, estimulando y reforzando lazos familiares, fortalecer la identidad del alumno, apreciar y entender la conexión entre diferentes historias individuales, la historia del pueblo judío y eventos históricos globales, reforzar el sentimiento de conexión, pertenencia y compromiso con el pueblo judío y desarrollar habilidades de investigación, escritura y presentación”²⁴⁹

Una de las actividades sugeridas por la guía consiste en la lectura de capítulos del Libro del Éxodo, seguida de preguntas tales como: “¿Moisés se consideraba un israelita o un egipcio?, ¿Qué te enseña esta historia sobre la importancia de conocer tu historia personal?, ¿Qué relación tiene esta historia con los judíos de la diáspora hoy en día?, ¿Cómo te sientes siendo judío, pero al mismo tiempo americano /canadiense/argentino/mexicano/ruso/francés/etc.?” Al abordar el tema de las raíces, la guía sugiere a los docentes la lectura de un breve texto sobre una visita de Winston Churchill a Tel Aviv, durante los años veinte:

“Al no haber árboles en la joven ciudad, y por el hecho de que no se podía recibir a un ministro sin una avenida decorada con árboles, se plantaron ramas de árboles en su honor. Llegó un fuerte viento que arranco la elegante fila de ramas. Churchill paso por la avenida, y cuando vio las ramas dijo: ‘lo importante son las raíces’”

A la luz de estos datos, afirmamos que el programa “Mi historia familiar” propone un tratamiento de la identidad que coloca en primer plano los lazos sanguíneos, conectando a los alumnos con la memoria profunda de las genealogías familiares. Esto va en detrimento de la concepción integracionista, que ve en la colectividad judía una minoría religiosa o cultural, que coexiste dentro de la sociedad argentina con otros grupos identitarios, pero que reafirma su nacionalidad argentina. No resulta sorprendente que el programa provenga de una institución israelí, ya que un excesivo apego al pasado judeo-argentino, que ponga el énfasis en la idea de que los ancestros de los alumnos fueron copartícipes de la construcción del país que ellos hoy habitan como ciudadanos igualitarios, restaría importancia al ideal sionista que ve en Israel al faro mundial para la identidad judía. La escasez de contenidos y capacitaciones sobre la historia de los judíos en la Argentina existente dentro de la red escolar comunitaria contrasta, a su vez, con otros insumos sobre los que se construye la identidad, como la tradición religiosa y la cultura israelí moderna, tal como puede observarse en el detalle consignado de las asignaturas dictadas.

Esta postura contrasta con las representaciones de la memoria vehiculizadas por el cine argentino, donde los autores judíos muestran un pasado rico en experiencias

²⁴⁹ Íbid., página 4.

locales, en el que la identidad nacional de los protagonistas está claramente ligada a diacríticos argentinos tales como el tango, el campo, el barrio del Once, e incluso a hechos traumáticos como la Semana Trágica y el atentado a la AMIA. Según veremos, el cine parece reproducir la lógica integracionista que había colocado al joven Segismundo Ring en las páginas de aquél libro conmemorativo del año 2005, con el que comenzamos esta tesis.

El cine como lugar de memoria judeo-argentina

La sociedad argentina se destaca por ser una de las más asiduas consumidoras de cine de toda Latinoamérica. Un relevamiento efectuado por el Observatorio Mercosur Audiovisual para el período 2002-2005 que incluye datos de Brasil, Uruguay, Paraguay, Chile, Bolivia y Venezuela muestra a la Argentina como líder absoluto en el índice de concurrencia a las salas en términos relativos.²⁵⁰

Desde temprano, el cine se constituyó en un lugar de la memoria social de la nación. En la primera década del siglo XX, el director italiano radicado en Buenos Aires Mario Gallo filmó películas referidas a hechos y personajes históricos, entre las que sobresalen *La revolución de Mayo* (1908) y *El fusilamiento de Dorrego* (1908).²⁵¹ Más tarde, otros directores continuarían aportando títulos a la larga lista de producciones apegadas al discurso oficial, como la exitosa *El Santo de la espada* (1970, Leopoldo Torre Nilsson), segundo mayor éxito de taquilla argentino de todos los tiempos (Nora Sack-Rofman, 2003).²⁵²

La temática de la inmigración masiva hizo su aparición recién durante los años treinta, cuando la llegada del sonoro permitió reproducir estereotipadamente los acentos de las colectividades y referirse a la ideología del crisol en tono de comedia (Erausquin, 2012). Una de las primeras películas sonoras argentinas, *Los tres berretines* (1933, Enrique Telémaco Susini), mostraba las peripecias de la integración de un inmigrante español dueño de una ferretería que se aficionaba al tango, al cine y al fútbol. En *El*

²⁵⁰ El índice de concurrencia en la Argentina es un 20% más alto que en Chile y en Uruguay, y un 50% mayor que en Brasil, aunque el estudio no mide otros dispositivos de acceso al cine como el DVD, Internet y la TV por cable. Octavio Getino "APROXIMACION AL MERCADO CINEMATOGRAFICO DEL MERCOSUR. Período 2002-2005". Documento on line accesible en:

http://www.recam.org/files/documents/aprox_al_mercado_cinemat_del_mercosur.pdf

²⁵¹ Gallo filmó también *La batalla de Maipú* (1908), *Camila O' Gorman* (1908) y *La creación del himno* (1910).

²⁵² La película más convocante fue *Nazareno Cruz y el lobo* (1975), que llevó 3.400.000 espectadores. Le siguen *El Santo de la espada* con 2.600.000 (1970), *Juan Moreira* con 2.500.000 (1973), *Martín Fierro* con 2.400.000 (1970), *El secreto de sus ojos* con 2.330.000 (2009), *Manuelita* con 2.320.000 (1999), *La tregua* con 2.200.000 (1974), *Camila* 2.160.000 (1989), *Patoruzito* con 2.150.000 (2004) y *La Patagonia rebelde* 2.100.000 (1974). Fuente: "Las películas argentinas más taquilleras", *Clarín*, 19/10/2009.

Conventillo de la Paloma (1936, Leopoldo Torres Ríos) se problematizaban las relaciones entre un argentino, un italiano, un español y un 'turco' que convivían en una de las típicas casas de inquilinato porteñas. Otras producciones de la época que ahondaron en el tema fueron *Así es la vida* (1939, Francisco Mugica), *Corazón de Turco* (1940, Lucas Demare), *Mujeres que trabajan* (1938, Manuel Romero), y *Cándida* (1939, Bayón Herrera), donde la actriz Niní Marshall inauguró su célebre personaje Catita: una gallega vestida de campesina que trabajaba de empleada doméstica (Erausquin, 2012). Marshall se especializaba en componer personajes para la radio basados en mujeres inmigrantes, incluida la cambalachera judía Doña Pola, cuya característica era una tremenda tacañería. A partir de los años cuarenta, la inmigración dejó de ser un tema convocante, aunque varias películas incluyeron personajes pertenecientes a las colectividades que aparecían insertos en las tramas argumentales más diversas. El tono general de esas caracterizaciones muestra que el tema de la diversidad cultural fue trabajado con una mirada apegada a la historia oficial.

Esa mirada celebratoria del crisol recién comenzó a ser cuestionada a fines de los años sesenta y comienzo de los setenta, en películas que mostraban coyunturas sociales signadas por la represión y la explotación de los inmigrantes. Es el caso de *La Patagonia rebelde* (1974, Héctor Olivera) y de *Quebracho* (1974, Ricardo Wullicher), lanzadas en una coyuntura revisionista en la que el cine documental abordó también aspectos relacionados con la historia político-social, con directores como Fernando Pino Solanas, Octavio Getino y Raymundo Gleyzer a la cabeza (Erausquin, 2012; Getino, 2005). Desde el retorno de la democracia de diciembre de 1983 hasta el presente, el cine nacional retomó el tema de las colectividades minoritarias e inmigrantes pero con una novedosa tendencia a criticar el crisol y a valorar el pluralismo. Es el caso, entre otras películas, de *Pobre mariposa* (1986, Raúl de la Torre), donde se muestra la impunidad con que refugiados nazis asesinan judíos a comienzos de la era peronista. O el de *Bolivia* (2001, Israel Adrián Caetano), que expone la intolerancia con que son tratados trabajadores bolivianos y paraguayos residentes en Buenos Aires (Erausquin, 2012).

El cine nacional comenzó a reflejar la presencia de la colectividad judía en la Argentina desde fines de los años cuarenta. En *Pelota de trapo* (1948, Leopoldo Torres Ríos), un chico judío era retratado de acuerdo con varios estereotipos antisemitas, como la debilidad física, la excesiva aplicación al estudio y la incapacidad para el deporte. Su padre –quien atesoraba la pelota que anhelaban comprar los compañeros “de barra” del chico estigmatizado– era un comerciante movido por el afán de lucro. En cambio, otras películas contemporáneas presentaron una mirada benigna, como *La niña del*

gato (1953, Román Vignoly Barreto), en la que un solitario hombre judío (encarnado por un reconocido actor judío, Adolfo Stray) daba amparo a una niña que huía de un hogar desquiciado. Durante los años sesenta, *Dar la cara* (1962, Martínez Suárez) y *La terraza* (1962, Leopoldo Torre Nilsson) también presentaron miradas favorables (Lotersztein, 1990).

La primera película referida *in toto* a los judíos de la Argentina fue *Los gauchos judíos* (1975, Juan José Jusid), un musical basado en la obra de Gerchunoff que contó con la participación de un elenco estelar: Pepe Soriano, China Zorrila, Víctor Laplace, Luisina Brando, Osvaldo Terranova, Dora Baret y otras figuras relacionadas con el mundo de la canción, como Ginamaría Hidalgo y Raúl Lavié. Pero la verdadera explosión de personajes judíos en las más variadas producciones nacionales tuvo lugar recién durante los últimos veinte años, a partir de una suerte de *boom* que se extendió también al ámbito de la TV. Entre las películas más renombradas que tocan en alguna medida el tema de la identidad judía en la Argentina se destacan *Tango feroz: la leyenda de Tanguito* (1993, Marcelo Piñeyro), *Picado fino* (1993, Esteban Sapir), *Cohen vs. Rosi* (1998, Daniel Barone), *Felicidades* (2000, Lucho Bender), *Valentín* (2002, Alejandro Agresti) y *Luna de Avellaneda* (2004, Juan José Campanella). Otras, aunque menos taquilleras, se refieren al atentado a la AMIA, como *18J* (2004, diez cortometrajes de diferentes directores), *Anita* (2009, Marcos Carnevale) y *Esclavo de Dios* (2013, Joel Novoa Schneider). También al tema de las colonias agrícolas: en *La cámara oscura* (2008, María Victoria Menis), el romance entre una mujer tímida y un fotógrafo ambulante transcurre en el albor de una colonia entrerriana; *Un amor en Moisés Ville* (2000, Antonio Ottone) fue filmada y ambientada en la colonia homónima, mientras que las exitosas *Sol de otoño* (1996, Eduardo Mignona) y *Nueve reinas* (2000, Fabián Bielinsky) incluyen a personajes originarios de las colonias y luego emigrados a las ciudades.

La mayoría de estas películas presenta miradas favorables, respetuosas e integradoras sobre los judíos, aunque con una importante excepción. En *Tango feroz*, la realización basada en la vida del famoso pionero del rock en castellano José Alberto Iglesias Correa, el músico es estafado por un amigo/mánager judío que lo “vende” a las compañías discográficas, traicionando así sus aspiraciones anti-mercantilistas al firmar un contrato discográfico que lo obliga a tocar música “comercial”. Al obvio paralelismo con la figura de Judas, hay que agregar la caracterización burdamente estereotipada del personaje del “rusito” como un muchacho poco agraciado, de corta estatura y con anteojos de lentes gruesos.

A partir del año 2000 aparecieron películas cuyos directores optaron por tomar la identidad judeo-argentina como su objeto de reflexión central. A diferencia de la pionera *Los gauchos judíos*, incluyeron guiones originales contemporáneos, plasmando de ese modo miradas actuales y renovadas. El más representativo y prolífico de los directores “judaicos” es Daniel Burman, autor de una trilogía que incluye *Esperando al Mesías* (2000), *El abrazo partido* (2004) y *Derecho de familia* (2006), en las que el actor Daniel Hendler encarna a Ariel, un muchacho judío porteño cuya vida es atravesada por diversos conflictos típicos de la era posmoderna. Otras películas que focalizan en la identidad judía son *Judíos en el espacio* (2005, Gabriel Lichtman) y *Cara de queso, mi primer ghetto* (2006, Ariel Winograd).

Mientras tanto, otros directores recurrieron al género documental para recordar a personalidades destacadas o rememorar determinados acontecimientos de la historia judeo-argentina. Por ejemplo, *Jewel Katz y sus paisanos* (2005, Alejandro Vagnenkos) recorre la trayectoria de un músico y humorista idishista radicado en la Argentina de los años treinta, *Hombre de Suerte: El Legado Invisible de Max Glücksmann* (2008, Mariano Fernández Russo) recupera fragmentos de la vida y obra de uno de los pioneros de la industria cinematográfica local, mientras que *Blackie, una vida en blanco y negro* (2012, Alberto Ponce) está dedicada a la trayectoria de la popular conductora de radio y TV Paloma Efrón. Respecto de los documentales que recuperan acontecimientos históricos, podemos mencionar *Haciendo Patria* (2007, David Blaustein), que muestra una historia familiar a lo largo de tres generaciones, *Un pogrom en Buenos Aires* (2007, Herman Szwarcbart), que aborda los sucesos de La Semana Trágica y *Kadish* (2009, Bernardo Kononovich), dedicada al tema de los desaparecidos judíos durante la dictadura militar. Por su parte, los documentales *Legado* (2004, Vivian Imar y Marcelo Trotta), *De Bessarabia a Entre Ríos* (2007, Pedro Banchik) y *Retorno judaico a Avigdor* (2010, Martha Wolff) tratan cuestiones relacionadas con la historia de la colonización.²⁵³

Para algunos investigadores, la reciente abundancia de personajes y argumentos que problematizan aspectos de la integración de los judíos en la sociedad argentina, tanto en el cine ficcional como en el documental, debe leerse en clave de respuesta a las representaciones predominantes en la prensa local luego del atentado a la AMIA, que solían separar lo judío de lo nacional, asociándolo a la ortodoxia religiosa o vinculándolo directamente con el Estado de Israel (Rocha, 2010).

²⁵³ Ver al respecto Tzvi Tal, 2010, que incluye un listado de películas en las que se aborda el tema judío

Gerchunoff en versión Broadway

La película *Los gauchos judíos* surgió a partir de la iniciativa de Juan José Jusid, un director joven interesado en mostrar una versión de la historia nacional despegada de la memoria oficial, que valorara el aporte de los inmigrantes a la construcción de la Argentina moderna.²⁵⁴ Para financiar el proyecto, en 1974 Jusid se asoció con Leopoldo Torre Nilsson y con los hermanos Emilia, Mario y Norberto Kaminsky, a la sazón dueños del sello discográfico Microfón Argentina. El interés de un director consagrado como Torre Nilsson en producir una versión del libro de Gerchunoff podría haber respondido a inquietudes similares a las de Jusid: Alberto Ciria lo ubica políticamente como un artista cercano a las concepciones de la historia argentina liberal (1990: 47-48). Además, quince años antes, Nilsson había filmado *Un guapo del 900* (1960), basada en la obra homónima de teatro de otro autor judío sumamente trascendente en la escena local, Samuel Eichelbaum, junto con quien, además, había co-escrito el guión.

Siguiendo una sugerencia de los hermanos Kaminsky, el equipo de producción decidió transformar la película en un musical al estilo de *El violinista sobre el tejado* (1971, Norman Jewison), el exitoso film norteamericano ganador de tres premios Oscar que, basado en un libro de Scholem Aleijem, narraba la dolorosa expulsión de los judíos de la Rusia zarista. De ese modo, buscaban asociar la película a un antecedente de prestigio y, a la vez, mostrar “el otro lado” de la emigración judía europea, esto es, la integración de los desterrados en un país tolerante. Sin embargo, el motivo principal de versionar a Gerchunoff al estilo de Broadway fue que el género musical les permitía publicar simultáneamente un long play (a través de Microfón Argentina) que compilara a autores consagrados para amortizar el elevado costo de producción de la película, cercano al medio millón de dólares. En ese momento, el valor de la entrada de cine se encontraba sumamente depreciado (rondaba los 40 centavos de dólar), por lo que era difícil sostener emprendimientos costosos.²⁵⁵

Los gauchos judíos combina distintas historias independientes, tomadas de cuatro capítulos del libro original y protagonizadas por inmigrantes y criollos que conviven en una colonia agrícola situada en la Entre Ríos de fines del siglo XIX. La trama comienza en el momento de la llegada de los primeros colonos judíos y finaliza cuando se resuelve un conflicto entre éstos y un grupo local que conspira para echarlos del campo. Es probable que, ante la inexistencia de un relato central en el libro original,

²⁵⁴ Entrevista a Juan José Jusid (abril de 2013).

²⁵⁵ Pese a la gran cantidad de entradas vendidas, la película terminó dejando un saldo negativo. Entrevista a Juan José Jusid (abril de 2013).

los autores hayan incluido esa trama de corte policial a fin de dar cohesión a la película, de crear un clima de suspenso y de resolver el guión con un final contundente. El grupo conspirativo se componía de terratenientes, políticos locales y peones criollos que cooptaban a los administradores de la colonia, quienes no quedaba del todo claro si eran o no judíos, ya que hablan el español con un acento más bien anglófono que ídish, y nunca mencionan a la JCA ni al Barón de Hirsch. Los conspiradores intentaban expulsar a los colonos quemándoles las parvas de trigo y envenenando el agua de los abrevaderos, pero finalmente eran descubiertos por el doctor Noé Yarcho, una figura histórica transformada por los guionistas en una suerte de detective amateur cuya interpretación recayó en el actor Pepe Soriano.²⁵⁶ La película se promocionaba en los diarios argentinos como “un mágico mundo de canciones, música, pasiones, amor, alegría, humor, valor y misterio que gira alrededor de una pintoresca aldea entrerriana de fines de siglo”.

Los sucesos que había narrado Gerchunoff entre 1908 y 1910 eran contemporáneos a la existencia de las colonias judías entrerrianas. Pero, en 1975, la película debía referirse a acontecimientos lejanos en el tiempo, desconocidos para el gran público, y alusivos a colonias que ya no existían. Consecuentemente, los autores presentaron la trama como si se tratara de los recuerdos de infancia de uno de los protagonistas, cuya voz aparecía, ya madura, en algunas locuciones en *off* (a cargo de Sergio Renán). En una de sus primeras intervenciones, éste decía:

“A mi padre, el primero después de tantas generaciones, le tocó conducir el arado. Allí surgió Ragil, borrado hoy de casi todos los mapas. Esta es parte de su pequeña historia. La que recuerdo, la que ha quedado grabada en mi memoria. La transformación de un grupo de gringos que habían vivido claveteando zapatos o comerciando baratijas, en lugares sórdidos y tristes, en gauchos avezados, labradores de su propia tierra”

Como puede observarse en la cita, la película transmitía cabalmente el espíritu integracionista, apologético y legitimador del libro originario. Por eso, la película fue criticada por algunos integrantes de la comunidad judía que, a título personal, consideraron que el guión no se correspondía para nada con la historia real de la colonización.²⁵⁷ Ya hemos trabajado sobre esas representaciones en los primeros capítulos, por lo que no avanzaremos sobre terreno conocido. Ahora nos interesa, en

²⁵⁶ El guión fue escrito colectivamente por Jusid, Oscar Viale, Jorge Goldenberg y la hija del escritor, Ana María Gerchunoff, dueña de los derechos de la obra.

²⁵⁷ Ejemplo de esta postura son las notas publicadas en *La Opinión* por dos descendientes de colonos: el periodista Daniel Muchnik y el crítico teatral Kive Staiff. Muchnik criticó varias escenas por su mirada idealista e irreal. Por ejemplo, al comienzo los colonos llegan en un tren lujoso, están bien vestidos, son recibidos por una orquesta y se instalan en casas confortables. No obstante, el diario de Timerman incluyó una semblanza sumamente elogiosa escrita por el director y crítico cinematográfico Agustín Mahieu.

cambio, evaluar cómo fue recibida la versión cinematográfica por distintos sectores de la sociedad, de la comunidad judía organizada y del Estado.

Algunos episodios evidencian que la película incomodó a sectores nacionalistas que rechazaban la asociación entre el gaucho/ser nacional y el judaísmo. En primer lugar, durante el rodaje –que se llevó a cabo entre fines de 1974 y comienzos de 1975– hubo un conflicto con militares del regimiento bonaerense de Campo de Mayo, en donde se instaló el set de filmación a fin de reproducir el ambiente rural de las colonias. Una madrugada, cuando restaban filmarse unas pocas escenas finales, un grupo de conscriptos incendió las escenografías y el vestuario, ocasionando perjuicios económicos, demoras en los plazos y la obligada contratación de custodios. El segundo episodio ocurrió en las oficinas del Ente de Calificación Cinematográfica, cuyo conocido director Paulino Tato había asumido funciones en agosto de 1974. Si bien en primera instancia Tato avaló el guión, cuando vio la película terminada cambió de parecer y amenazó con prohibirla, en consideración de que ésta incluía escenas inconvenientes y de que el título era ofensivo para la patria, ya que investía de una identidad extranjera a uno de los símbolos nacionales. Pero el problema mayor era una secuencia de unos diez minutos de duración en la que un muchacho criollo es asesinado de una cuchillada por su propio padre –el gaucho Remigio Calamaco– que lo ve recular en una pelea, y en la que, luego, un colono judío le da una feroz golpiza al criollo que había peleado con el muchacho. Paulino Tato adujo que la secuencia debía ser censurada por dos motivos: que los gauchos filicidas no existen y que es imposible que un judío le gane una pelea a un gaucho. La escena finalmente fue censurada, aunque hoy la película se puede ver en su versión completa en DVD.²⁵⁸

El tercer episodio tuvo lugar en el momento del lanzamiento. El once mayo de 1975, el preestreno de la película en el Cineclub Núcleo debió suspenderse debido a una amenaza de bomba. Unos días más tarde, estudiantes de la Universidad del Salvador produjeron incidentes en el cine Braodway durante el estreno oficial, arrojando petardos dentro de la sala, pintando esvásticas sobre los afiches y rompiendo algunos vidrios del hall, aunque la película igualmente se pudo proyectar.²⁵⁹ Los panfletos arrojados por los agresores muestran sus ideas sobre el judaísmo:

“Estos son los gauchos judíos: bronner, gelbard, todres, nattin, mizragi, madanes, timermann, borenstein, kestelboim, stivel, sadovsky, asher, rapaport, tifernberg, bunge y born, berenstein, (...), dreyfus, hirsch, gerchunoff, (...), ERP, siguen las firmas... El oro

²⁵⁸ Entrevista a Juan José Jusid (abril de 2013).

²⁵⁹ “Hechos y resonancias”, *Mundo Israelita*, 17/5/1975. Entrevista a Juan José Jusid, quien también se refirió a estos temas en la versión de la película en DVD; ver la sección “extras”.

fue su semilla/ la usura, su arado/ el hombre, su animal de carga/ su fruto: la sangre de los argentinos. Por una Argentina nacional-justicialista, sin judíos ni explotados (...) combatamos al judaísmo apátrida”²⁶⁰

En sintonía con el panfleto, aunque apelando a un tono más moderado, algunos medios nacionalistas hostigaron a la película publicando sinopsis tendenciosas. Por ejemplo, para la revista *Semana Política* el film narraba la llegada de judíos dispuestos a “crear en nuestra Mesopotamia un Estado israelita”.²⁶¹ Estos episodios intolerantes muestran que un mismo producto cultural puede impactar de modo completamente diferente según la visibilidad del soporte en el que circule: mientras se exhibía la película, el libro *Los gauchos judíos* formaba parte del currículum de las escuelas oficiales.

Aunque los productores notificaron a la DAIA los hechos discriminatorios, no obtuvieron respuesta de parte de la institución. En la misma época, la DAIA había denunciado publicaciones y panfletos antisemitas impresos por la Triple A y por otros sectores extremistas del peronismo. También se había ocupado de criticar la prohibición de un acto en homenaje al aniversario del levantamiento del gueto de Varsovia ordenada por el gobernador de la provincia de Córdoba, así como de desarticular el mito del Plan Andinia que difundía un programa televisivo de Canal Once. Según advirtió la DAIA, esa emisión era financiada por países árabes interesados en debilitar el apoyo internacional a Israel.²⁶² Para Juan José Jusid, la desatención de las denuncias hechas por los productores de la película se explica porque la dirigencia comunitaria, que provenía de las filas sionistas, no simpatizó con el reciclaje del discurso integracionista y acrisolador gerchunoffiano.²⁶³ Si la DAIA hubiera deseado defender la película de las agresiones nacionalistas, podría haber recurrido a la coincidencia de fechas entre su estreno y el vigésimo quinto aniversario de la muerte de Gerchunoff, en tanto se trataba de una oportunidad de asociar las

²⁶⁰ “Hechos y resonancias”, *Mundo Israelita*, 31/5/1975. Para el semanario judío, el panfleto mostraba la contradicción entre el verdadero pensamiento de Perón y de Evita, quienes habían indicado en 1948 que el antisemitismo era “un engendro de la oligarquía”, y aquéllos otros pseudo-peronistas que pretendían “revestir al movimiento de masas con sus miserias hitlerianas”. Estas consideraciones deben leerse a la luz de que en ese momento el país era gobernado por el peronismo.

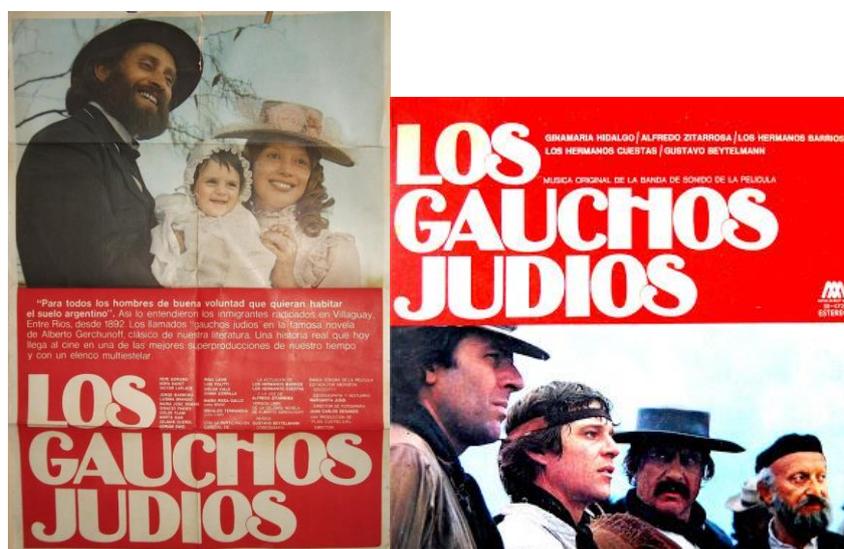
²⁶¹ Sobre la nota en *Semana Política*, ver “Hechos y resonancias”, *Mundo Israelita* 31/5/1975.

²⁶² “El titular de la DAIA dio nuevos detalles de la escalada antisemita y alertó sobre los peligros que se ciernen”, *Mundo Israelita*, 10/5/1975. Lanzado a la esfera pública en 1972, el mito reactualizaba la idea de una conspiración judía mundial para dominar el mundo pero focalizado, en este caso, en la Argentina.

²⁶³ En mayo de 1975 asumió la presidencia de la AMIA el doctor Mario Gorenstein, abogado proveniente de las filas del movimiento sionista Poalé Sión, militante luego de Avodá, ambos correspondientes al ala laborista. En su discurso inaugural, Gorenstein instó a la comunidad a adecuar los contenidos de sus estructuras y programas a la ideología natural, el sionismo, movimiento de liberación nacional del pueblo judío. Ver el discurso en “Asumieron las nuevas autoridades de AMIA”, *Mundo Israelita* 31/5/1975. Ver también “Anticipa el doctor Mario Gorenstein pautas de su futura gestión”, *Mundo Israelita* 24/5/1975.

agresiones con la figura de un escritor argentino consagrado y valorado desde hacía seis décadas.²⁶⁴

Pero la desmesura de la reacción xenófoba no debe confundirnos: hay sobrados indicios de que la misma sólo se circunscribió a un pequeño sector. En primer lugar, los medios gráficos más importantes elogiaron la película y denunciaron largamente los incidentes ocurridos.²⁶⁵ En segundo lugar, la gran concurrencia de público en las salas bien podría leerse como una actitud positiva e integradora de parte de la sociedad argentina. En efecto, sólo durante su primera semana de exhibición, *Los gauchos judíos* convocó a 250.000 espectadores, cifra que casi igualaba a la población judía del país, mientras que el número definitivo habla por sí solo: 1.400.000 espectadores en total. Más allá de los méritos artísticos y musicales del film, y de la presencia de un elenco sumamente convocante, Jusid atribuye el éxito de público a tres factores: la curiosidad que despertaron los atentados, la identificación que suscitó la película en descendientes de otras colectividades de inmigrantes que se sentían ausentes en el relato oficial y el deseo de algunos espectadores por observar las particularidades del mundo cultural judío, algo que les era completamente desconocido.



Los gauchos judíos, afiche y long play de la película

²⁶⁴ En el momento en que se estrenaba la película, distintas instituciones judías homenajearon a Gerchunoff por cumplirse el aniversario de su muerte (2 de marzo de 1950). Por el mismo motivo, Ediciones Aguilar lanzó una reedición ilustrada de *Los gauchos judíos*, que estaba agotado desde hacía tiempo. Ver "Homenaje a Gerchunoff", *Mundo Israelita*, 17/5/1975, y "Los gauchos judíos", *Mundo Israelita*, 24/5/1975.

²⁶⁵ Ver la crítica sumamente elogiosa de *Clarín* en "Entre Ríos, la Tierra prometida", 23/5/1975, y la más mesurada pero igualmente favorable de *La Nación* en "Gerchunoff en una ajustada adaptación", 23/5/1975. *La Opinión* del 23/5/1975 dedicó dos páginas enteras a comentar la película. En un recuadro, el diario dirigido por Jacobo Timerman denunció la censura de las escenas mencionadas.

El cine documental

El documental sobre la colonización judía más temprano que encontramos es un trabajo producido en 1925 por el conocido pionero del cine local Max Glücksmann, que muestra escenas de la vida en las distintas colonias acompañadas por textos con datos demográficos y de productividad. Treinta años más tarde apareció *Medio siglo. Rivera 1905-1955* (1955, Justo Martínez y Enrique Dawidowicz), mientras que en 1964 llegaría *Un viaje por las colonias judeo argentinas* (Pioneros Films) ambos de alrededor de una hora de duración. Otros trabajos dedicados al mismo tema son *75 aniversario de Rivera y sus colonias* (1980, Alberto Frenkel), *100 años: Colonia Mauricio* (1991, Edu Feller), *A mis antepasados riverenses* (1992, Pablo Milstein), *Esperanza: Basavilbaso crisol de razas* (1996, Isaac Wolfowicz), *Cien años de Las Palmeras* (2004, Mario Fritzler) y *Las raíces y los frutos* (2005, Alejandro Cantor). Todos estos materiales se encuentran accesibles en el Centro Marc Tukow.

En las dos últimas décadas aparecieron también decenas de cortometrajes y de emisiones televisivas que abordan distintos aspectos históricos, culturales y sociales de la colonización judía con un grado de profesionalismo variable. La mayoría surgió a partir del interés personal/familiar, periodístico, museológico y municipal por difundir la historia local y el patrimonio turístico de las distintas colonias. Algunos directores recibieron el apoyo del Estado, como en el caso del entrerriano Guillermo Meresman, autor de *De gauchos, colonos y vecinos* (1995) y de *El último gaucho judío* (1997).²⁶⁶

Aquí nos dedicaremos a los tres largometrajes más recientes que han alcanzado cierta mínima difusión y circulación. Se trata de *Legado* (2004, Vivian Imar y Marcelo Trotta), *De Bessarabia a Entre Ríos* (2007, Pedro Banchik) y *Retorno judaico a Avigdor* (2010, Martha Wolff). A diferencia de lo ocurrido con la película de Jusid, la exhibición de estos documentales en un contexto discursivo pluralista y tolerante se presenta exenta de reacciones xenófobas, pero, a la vez, considerablemente menos masiva.

Legado fue impulsada en 1991 por Baruj Tenenbaum, un educador oriundo del pueblo Las Palmeras (cercano a Moisés Ville) comprometido con el diálogo interreligioso que financió el documental desde la Fundación Internacional Raoul Wallenberg, una ONG

²⁶⁶ El primero narra las vivencias interculturales de los vecinos de distintas generaciones y procedencias en Basavilbaso, y fue auspiciado por el INCAA, mientras que el segundo recorre la historia de vida de Don Cito Borodovsky, y fue realizado con un Subsidio a la Creación Artística Regional en Video de la Fundación Antorchas, declarado de Interés Cultural por la Subsecretaría de Cultura de la Provincia de Entre Ríos y auspiciado por el Programa Identidad de la Secretaría General de la Gobernación de la misma provincia. Otros que podemos mencionar son *Viaje por el Legado Judío - Moisés Ville* (del israelí Omri Rot (on line en <https://www.youtube.com/watch?v=Oq0GL8XY5Yk>), *Moisés Ville - La fuerza de la integración* (trece capítulos, realizado por un equipo de cineastas jóvenes santafecinos), *Rivera, un pueblo que vive* (Jonatan Feldman) y *Memoria del presente* (Museo Judío de Entre Ríos).

creada y dirigida por él, cuyas oficinas se encuentran en Nueva York, Jerusalén, Berlín y Buenos Aires. Si bien el proyecto original consistía en registrar y editar testimonios brindados por descendientes de los colonos judíos, cuando Tenenbaum convocó a la directora Vivian Imar el film tomó un cariz más cinematográfico. Imar se involucró afectivamente con la película, ya que el proyecto reflejaba aspectos de su propia historia familiar, por lo que decidió darle un giro emotivo y vivencial mediante la inclusión de narradores imaginarios que, con sus relatos, irían develando la trama de la vida en las colonias, y que se intercalarían con los testimonios reales que había propuesto originalmente Tenenbaum. Para lograr una atmósfera a la vez íntima y realista, Imar decidió que las locuciones del personaje principal –una mujer llegada con los podolier de 1889– fueran grabadas en ídish por Shifra Lerer, una actriz argentina radicada en los Estados Unidos, donde trabajó, entre otros, con Woody Allen (*Deconstructing Harry*, 1997), y cuyos propios antepasados habían arribado al país en el mítico Weser.

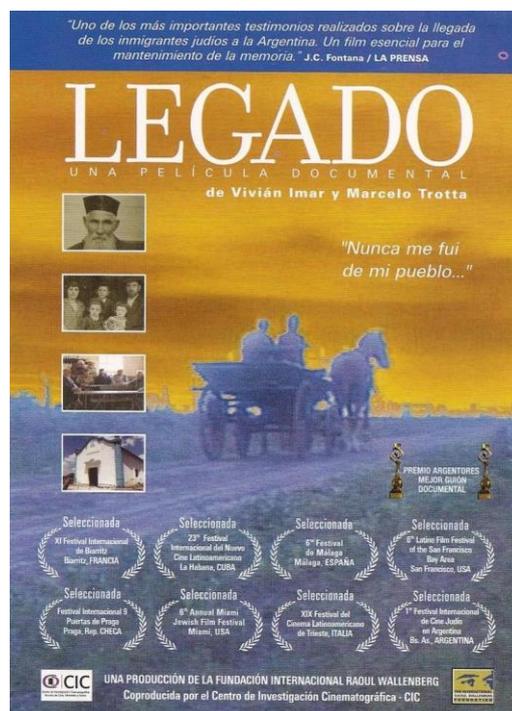
Legado presenta una combinación de imágenes tomadas en las colonias por el equipo de filmación durante la década de 1990 con otras antiguas, que los directores seleccionaron entre varios materiales de archivo, entre las que se destacan aquellas provenientes de los noticieros filmados por Max Glücksmann en los años veinte. Entre los testimonios incluidos sobresalen el de la hija de Miguel Sajaroff, el del conocido intelectual Máximo Yagupsky y el de Roberto Schopflocher, uno de los últimos administradores de la JCA, autor de textos literarios y de trabajos históricos (y a quien ya hemos aludido en otras secciones). Imar, quien sumó como codirector a su socio del Centro de Investigaciones Cinematográficas (CIC) Marcelo Trotta, solicitó asesoramiento histórico a Ana Wienstein, Máximo Yagupsky, Leonardo Senkman, Saumel Rollansky y Mónica Salomón. La película fue financiada conjuntamente por la Fundación Raoul Wallenberg, el CIC y el Instituto Nacional de Cine y Artes Audiovisuales (INCAA).²⁶⁷

Legado no transita el clima optimista y apologético de la memoria oficial, sino que adopta un enfoque más bien cercano a la producción historiográfica y a las memorias de vida de los colonos pioneros, evitando los discursos grandilocuentes y mostrando las dificultades de la adaptación al nuevo país. Comparemos simplemente su escena inicial con la de *Los gauchos judíos*. En la película de Jusid, se ve a los inmigrantes arribando a la colonia en el ferrocarril, bien vestidos, aseados y sonrientes. Una vez

²⁶⁷ Entrevista a Vivian Imar (abril de 2013). Ver también “Hoy estamos como cuando ellos vinieron a este país”, *Página 12*, 13/10/2004. Wienstein es directora del centro de investigaciones Marc Turkow de AMIA, Yagupsky fue un pedagogo e intelectual judío de renombre, Senkman y Salomon son historiadores y Rollansky fue un importante intelectual y emprendedor cultural idishista.

allí, son recibidos por una orquesta y por los terratenientes locales, que los alojan en un cómodo albergue colectivo. En cambio, *Legado* comienza con una larga secuencia en la que sólo se ve el oleaje del mar desde la perspectiva de la cubierta de un barco. Un fondo musical dramático acompaña el movimiento del agua, sólo cortado por la voz de Shifra Lerer, que transmite en un ídish melancólico el desgarramiento de los exiliados. Otra evidencia de esa cercanía con la memoria subterránea es que, tanto en los relatos ficcionales como en los testimonios de vida, los pormenores del conflicto colonos/JCA son abordados sin dubitaciones. En este sentido, diferimos con la interpretación de Tzvi Tal, quien señala que “como documental institucional, [*Legado*] impulsa un conformismo heroico donde se aprecia a quien no claudica ante las dificultades, pero no reclama un cambio estructural para solucionar la crisis que lo afecta” (2007: 9), y que la película construye “una narrativa de integración en tono nostálgico con acento infantil a-crítico que pondera las cualidades del inmigrante para vencer las dificultades y la buena disposición de la cultura argentina que aprecia la voluntad de sobreponerse del judío” (2007: 13-14).

La película fue exhibida en distintos festivales internacionales. En 2005, fue nominada por la Asociación de Cronistas Cinematográficos de la Argentina al premio Cóndor de Plata en la categoría mejor video-film. Ese mismo año, la Sociedad General de Autores de la Argentina (ARGENTORES) le entregó el premio al Mejor Guion Documental.



En 2005, pasado un año del estreno de *Legado*, apareció *De Bessarabia a Entre Ríos*, un documental amateur que, no obstante sus escasos recursos, logró una importante repercusión. A diferencia del filme de Imar y Trotta, esta película no surgió de un marco institucional; tampoco contó con financiamiento oficial ni con la dirección de cineastas profesionales, sino que fue producto de la inquietud personal de Pedro Banchik, un empresario cultural nacido en la ciudad entrerriana de Villaguay y representante de artistas de música klezmer. En 2005, cuando se cumplía el centenario de la llegada de la familia Banchik a las colonias, Pedro organizó un encuentro para trescientos parientes provenientes de distintas partes del mundo. La realización de *De Bessarabia a Entre Ríos* tuvo como objetivo poner a los invitados al tanto de la historia familiar, por lo que Banchik incluyó subtítulos en inglés y, luego de la exhibición, entregó copias a cada una de las familias asistentes. Más tarde, éstas difundieron el material en sus propios países de residencia, poniendo a circular el documental de mano en mano, y haciéndolo llegar hasta el seno de algunas instituciones que contactaron al novel director solicitando su permiso para proyectarlo en universidades, museos y programas de TV. Entre esos llamados, llegó uno del *Beit Hatfutsot*, el Museo de la Diáspora Judía de Tel Aviv (la institución patrocinadora del programa “Mi historia familiar”), solicitando comprarle la película, en tanto la consideraban un documento histórico.²⁶⁸

Subtitulado más tarde en hebreo y en portugués, el documental fue exhibido en el IV Festival Internacional de Cine Judío en la Argentina (2006) y en el Festival Internacional de Cine Judío en el Uruguay (2007). Obtuvo las declaratorias de Interés Cultural por el Gobierno de Entre Ríos (Decreto N° 018, el 19 de marzo de 2007) y de Interés Cultural y Parlamentario por el Honorable Senado de la Nación Argentina (Decreto n° 135/07, del 11 de Abril de 2007) y por la Cámara de Diputados de la Nación. Los congresistas que firmaron ese petitorio argumentaron que:

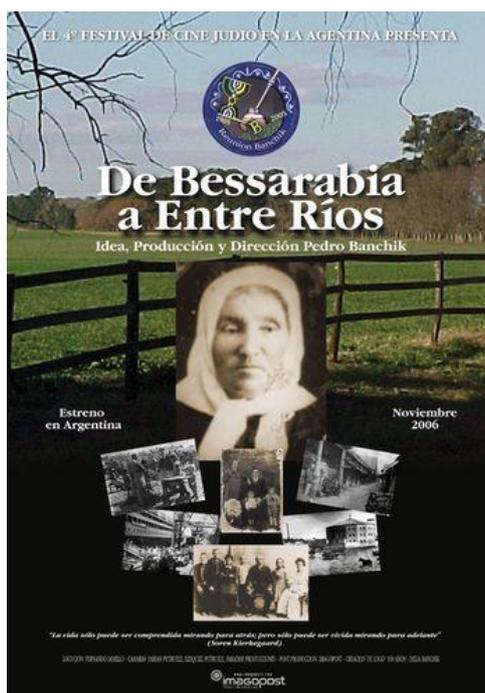
“el filme tiene implícita una profunda expresión de gratitud a la generosa patria Argentina, y al mismo tiempo transmite un mensaje de Paz, e importantes valores como la solidaridad, la comprensión mutua, los derechos humanos, la tolerancia y la aceptación ante la diversidad de todos los habitantes de nuestro país y del Mundo, por cuanto el mismo podría significar un aporte a la educación y la cultura nacional”²⁶⁹

Respecto del contenido, en sus 93 minutos de duración la película traza un largo recorrido que comienza en el primer siglo de la Era Cristiana, cuando los primeros

²⁶⁸ Disertación de Pedro Banchik en el Coloquio Experiencias de Colonización en Argentina, organizado por el Seminario Rabínico Latinoamericano y el CEMLA en agosto de 2011.

²⁶⁹ Proyecto de resolución de la Honorable Cámara de Diputados de la Nación n° de expediente 4730-D-2007.

migrantes judíos llegaron a la región de Besarabia, para luego describir la situación de la población ashkenazí durante el siglo XIX y caracterizar sus principales rasgos culturales: lengua, música, literatura, gastronomía, culto. La Argentina recién aparece en el minuto 38, y, Entre Ríos, en el 47. Para referirse a las peculiaridades de la vida judía en Besarabia, Banchik incluyó varios fragmentos de una entrevista que le hizo al embajador de Rumania en la Argentina. Luego, para ilustrar la vida de los inmigrantes ya instalados en la colonia, recurrió a *Los gauchos judíos*, tanto incorporando escenas de la película de Jusid como incluyendo locuciones de textos originales del libro de Gerchunoff. En ambos casos, eligió fragmentos que transmiten las representaciones centrales de la memoria oficial que ya conocemos: la idea del gaucho judío es tomada como una realidad que da cuenta de los éxitos de la integración, se omiten los conflictos intraétnicos y se resaltan los aportes al país anfitrión. Del hecho de que algunos datos básicos sean presentados de modo erróneo, se deduce que, en el apuro por terminar el documental antes de la reunión familiar, Banchik no llegó a relevar la vasta bibliografía existente en 2005.



Cinco años más tarde apareció el tercer documental sobre las colonias: *Retorno judaico a Avigdor*. Producido por la Fundación Judaica y auspiciado por la Embajada de Alemania en la Argentina, este film recorre la historia de la colonia creada por la JCA en 1936 para recibir a refugiados judíos del nazismo. A la vez, forma parte de un proyecto educativo vivencial, orientado a inculcar valores solidarios, pluralistas y

respetuosos por la memoria colectiva.²⁷⁰ Para ello, los alumnos de la red escolar judía pasan estadías veraniegas en un albergue acondicionado por la Fundación donde conviven con la comunidad local, en la que aún residen inmigrantes alemanes.²⁷¹ Según cuenta en la película el ideólogo de este proyecto, el rabino Sergio Bergman, la fundación eligió Avigdor porque era la única colonia en la que los inmigrantes originales podían transmitir a los jóvenes su propia historia, sin intermediarios y sin el romanticismo literario que envuelve a las otras colonias.

Además de su faceta educativa, *Retorno judaico a Avigdor* tiene proyecciones político-sociales, ya que busca revivir el legado productivista de la JCA y ofrecerlo como contraejemplo del modelo asistencialista implementado en el país para paliar los efectos de la crisis económica de 2001, una postura similar a la que sostiene el economista e investigador Edgardo Zablitzky en su artículo “Filosofía no asistencialista, el caso del Barón Maurice de Hirsch” (2004, subido a la plataforma digital de la universidad del CEMA). Según la descripción que figura en la página web de Fundación Judaica, el proyecto *Retorno judaico a Avigdor* incluye el desarrollo de un Polo de Desarrollo Económico, Educativo y Social capaz de brindar “condiciones de vida sustentables a la población local mediante la generación de organizaciones de base micro empresarial y basadas en el trabajo cooperativo comunitario”, de modo de convertir a la ex colonia en “un foco de motivación, instrucción, capacitación y difusión de tecnologías aplicables a la empresa rural que aporten a la explotación extensiva tradicional a través de la combinación de la aplicación de tecnología y la producción intensiva”.²⁷²

Entrevistado en la película, Bergman da algunas referencias acerca del proyecto: “Quienes trabajamos en educación y liderazgo comunitario en Buenos Aires creemos que es un mecanismo muy poderoso llevar a nuestros hijos a que vuelvan a conectarse con la tierra, con el trabajo. Que sepan que la leche no sale de un sachet, sino de una vaca”, o que aprendan la historia “tan judía como argentina de los inmigrantes”, así como el mensaje de integración que transmite la vida cotidiana en

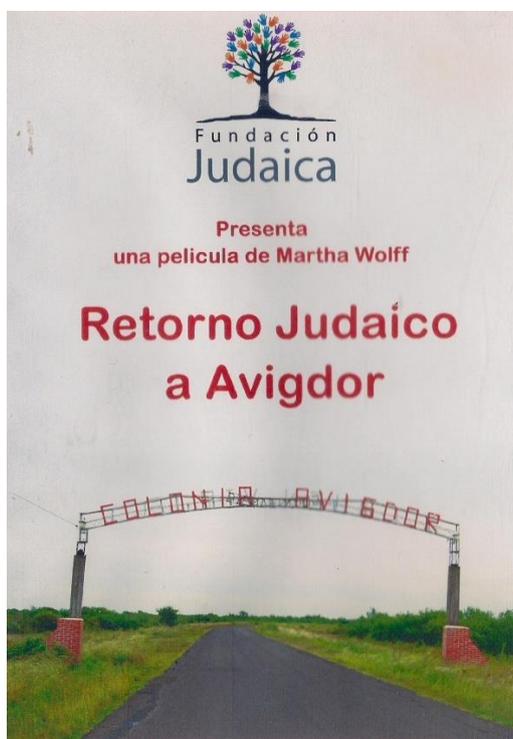
²⁷⁰ Ver la sección “Retorno judaico a Avigdor”, en <http://www.judaica.org.ar/>

²⁷¹ La Fundación Judaica fue creada en el año 1997 por el Rabino Sergio Bergman, a partir del marco de la Congregación Emanu-El, <http://www.judaica.org.ar/>

²⁷² El texto continúa así: “En los pobladores de la Colonia existe en estado latente, el bagaje cultural y de trabajo heredado de los primeros colonos, fortalezas para compartir en un contexto de una auténtica demanda y necesidad de romper con el círculo vicioso que generan programas de asistencialismo. El Pueblo está rodeado de inmensos campos surcados por arroyos, con dificultades de encontrar emprendimientos familiares que contribuyan a aumentar los magros ingresos, desafiar años de políticas expulsivas y de asistencialismo que han adormecido las potencialidades y disminuido las capacidades sinérgicas de los pobladores. La carencia de recursos económicos amenaza la composición de los grupos familiares por la necesidad de emigración hacia ciudades en búsqueda de oportunidades”, en <http://www.judaica.org.ar/>

Avigdor, que no es “un mensaje de tolerancia sino [de] aceptación y celebración de nuestras diferencias”.

La película repasa el ascenso del nazismo en Alemania utilizando imágenes de archivo, para luego relatar la llegada de los refugiados a Entre Ríos durante la preguerra valiéndose de entrevistas realizadas al psicoanalista e historiador Alfredo Schwarcz, autor de trabajos sobre los judíos alemanes en la Argentina, al director del museo de la colonización de Villa Domínguez, Osvaldo Quiroga, y al ex-administrador de la colonia Roberto Schopflocher. Luego, son los mismos habitantes de Avigdor quienes describen el pasado y el presente en el pueblo, introduciendo al espectador en las casas, la sinagoga, las chacras y el cementerio. Bajo la dirección de la emprendedora de memoria Martha Wolff (como se recordará, responsable de los libros conmemorativos de Manrique Zago Editores que analizamos en el capítulo tres), la película presenta una nueva versión del mito del gaucho judío: el gaucho *ieke* (“alemán”), que cobra materialidad en los testimonios de un chacarero con acento y léxico típicamente rurales y entrerrianos. En forma análoga a la operación efectuada por Jusid en *Los gauchos judíos*, donde los protagonistas eran presentados como víctimas de la confabulación de terratenientes entrerrianos, aquí también aparecen como los débiles y subalternos de la historia, en este caso, en tanto refugiados del nazismo.



* * *

Las representaciones acerca del pasado local puestas en escena en las cuatro películas entretejen la historia argentina con las trayectorias de los inmigrantes judíos y con las de sus descendientes. Más allá de la proximidad diferencial con elementos de la memoria oficial o subterránea, todas presentan la experiencia en las colonias como la génesis de una identidad híbrida que es evaluada en términos positivos. *Los gauchos judíos* abunda en loas a la Argentina y a la integración: los colonos hablan un castellano sin acento extranjero, y varios temas musicales del disco fueron compuestos utilizando ritmos folclóricos locales; además, como vimos más arriba, el narrador indica al comienzo del film que contará la historia de “la transformación de un grupo de gringos que habían vivido claveteando zapatos o comerciando baratijas, en lugares sórdidos y tristes, en gauchos avezados, labradores de su propia tierra”. En *Legado* y en *Retorno judaico a Avigdor*, los testimonios de hombres de campo, judíos y contemporáneos, dan materialidad a esa transformación, mostrando una versión encarnada del mito del gaucho judío que se apoya en el acento entrerriano, en el entrono chacarero y en la vestimenta rural, típicos diacríticos asociados a dicha figura en el imaginario social.

En contraposición, el escaso espacio que ocupa la historia de la colectividad judía argentina en el currículum comunitario va en detrimento de una identificación de lo judío con lo argentino. Al plantear preguntas como las que repasamos acerca de la identidad egipcia o judía de Moisés, y luego compararlas con los sentidos de pertenencia de los alumnos, el programa “Mi historia familiar” se interesa en construir una identidad arraigada en linajes genealógicos que saltean los distintos países de asentamiento temporario, y donde lo central es la comunidad judía, que da marco social y sentido colectivo a la vida cotidiana.

Estas dos formas alternativas de concebir e instrumentar la memoria judeo-argentina responden a ideologías e intereses opuestos. El currículum vehiculiza el discurso oficial intracomunitario acerca de una identidad que apunta estrechar lazos con el Estado de Israel moderno. El cine, en cambio, plantea una forma de identificación alternativa, representativa de miles de argentinos-judíos alejados de las instituciones y los círculos judaicos. Lo curioso del caso es que esta segunda opción se apoya mayoritariamente en representaciones oficiales que fueron urdidas por emprendedores cercanos al corazón de la dirigencia comunitaria, interesada durante más de medio siglo en consolidar lugares de memoria que legitimaran la presencia judía en el país,

pero que, al menos desde los años sesenta, no se condijeron con sus intereses y sus discursos “de puertas adentro”.

Conclusiones

El recorrido que hemos trazado por distintos lugares de memoria judeo-argentinos muestra un claro punto de partida en la consagración literaria de *Los gauchos judíos* durante el Centenario de 1910. Desde la perspectiva que nos otorga el siglo transcurrido desde aquella publicación, resulta evidente que la perdurabilidad de la *creatura* gerchunoffiana ha excedido ampliamente a sus lectores para instalarse en el imaginario social argentino como un ícono de la cultura local. En la actualidad (mediados de 2013), Wikipedia ofrece tres entradas distintas al tema: una para el libro, otra para la película y una tercera para una supuesta entidad real, el “Gaucho judío”. Google arroja 127.000 resultados para la frase “los gauchos judíos” y 113.000 para “Jewish gauchos”, entre los que se destacan varios documentales subidos a plataformas on-line, emisiones de televisión, obras de teatro, cientos de notas periodísticas, sitios turísticos y museológicos, artículos académicos y divulgativos, y hasta una organización solidaria liderada por un joven entrerriano que se autodefine como “el último gaucho judío” y que brinda cursos de “Torá-terapia”.

Gerchunoff inauguró el camino de la memoria oficial e instaló algunas de sus pautas veinticinco años antes de la aparición en escena de la DAIA, cuando la colectividad se encontraba atomizada en pequeñas organizaciones sinagogales que representaban a una pluralidad de grupos amalgamados por la cultura, la lengua y el lugar de origen. Ese camino respondía claramente a la postura judeo-liberal, que proponía que los judíos debían integrarse en las sociedades envolventes adoptando la nacionalidad del país de residencia, aunque reservándose la potestad de sostener sus singularidades culturales y religiosas al amparo de los derechos cívicos.

El segundo momento trascendente en la inscripción de la memoria oficial judeo-argentina tuvo lugar en 1939, año en el que el cincuentenario de la colonización coincidió con el inicio de la Segunda Guerra en Europa y con la proliferación del ideario nacionalista a nivel local. Tomando la posta dejada por Gerchunoff en 1910, los emprendedores del cincuentenario construyeron un relato apologético y purificador, orientado a incluir “lo judío” en la narrativa identitaria más amplia de la nación para, de ese modo, legitimar simbólicamente a una colectividad que, si bien ya había sido emancipada por la vía constitucional-contractual, se hallaba en el seno de una sociedad cuya capacidad de tolerancia a “lo extranjero” se había tornado dudosa e impredecible. En este sentido, más allá de la multiplicidad de posturas y debates internos acerca de qué política identitaria debían asumir los judíos radicados y nacidos

en la Argentina, lo que importa es que los emprendedores de memoria intuyeron cuál era la imagen pública que se esperaba que elaboraran. Y que lo hicieron a sabiendas de que, de lo acertada o errada que fuera esa intuición, podía depender la suerte de la colectividad. Parafraseando el epígrafe de Hobsbawm con el que comenzamos esta tesis, nuestro análisis indica que aquéllos emprendedores del '39 tomaron muy en cuenta la famosa pregunta acerca de si lo que hacían con la memoria sería bueno o malo para los judíos.

Quizás ahora podamos responder al interrogante que planteamos al final del primer capítulo respecto de la llamativamente escasa atención prestada al salvataje brindado a 3.000 judíos alemanes por la JCA. Por un lado, los grandes trazos de la memoria oficial ya habían sido inscriptos antes del Holocausto, y los lugares de memoria creados a posteriori parecen haberse basado casi exclusivamente en esos materiales previos. Por otro, el interés supremo de la memoria era legitimar a la colectividad, mostrando que los ancestros se habían transculturado y habían aportado a la construcción de la Argentina con su labor pionera en tierras vírgenes.

A la luz de estas consideraciones, los terribles episodios de violencia y opresión experimentados en el imperio zarista, las vivencias de los primeros años en zonas de la frontera rural pampeana y los éxitos obtenidos en el desarrollo económico de las colonias aportaron materialidad, sustento y relieve a una memoria cuya versión pública fue encuadrada dentro de unos márgenes que, necesariamente, silenciaron otras aristas inconvenientes. La divulgación de los tres grandes tabúes –el conflicto interno colonos-JCA, la existencia temprana de prostitutas y tratantes de blancas judíos en Buenos Aires y la pregnancia del sionismo en las colonias– podrían haber dificultado la legitimación social anhelada. No obstante, estos aspectos fueron colectados por relatos subterráneos que aflorarían más tarde, al aparecer lugares de memoria gestados “desde abajo”, y que sólo se asentarían públicamente cuando la Argentina comenzó a revisar sus supuestos identitarios y a adoptar políticas multiculturalistas que eximieron a los judíos de adorar a sus agricultores, de alabar el crisol y de silenciar sus conflictos internos.

Los dirigentes, periodistas e intelectuales surgidos de las colonias que hilvanaron esos recuerdos silenciados y los fijaron a soportes duraderos actuaron a sabiendas de que el ídish les permitía explayarse libremente, a espaldas del gran público, por lo que sus diatribas no afectarían a las representaciones construidas por la memoria oficial. Pero cuando esas versiones saltaban la barrera idiomática y pasaban al castellano,

inmediatamente se encendían las alertas, como en el caso de las cartas del Barón de Hirsch publicadas por Salomón Resnick en 1934, que tratamos en el capítulo tres.

De los tres tabúes, el que recibió mayor atención –como cabía esperar– fue el del conflicto, en tanto se trataba de un tema que afectaba directamente a los colonos en diversos aspectos de su economía familiar y de su vida cotidiana. Su memoria fue activada por los colonos más consustanciados con el proyecto agrícola/redentor de la JCA, hecho del que no debe deducirse que fueran disidentes ideológicos de la economía moral impulsada por el Barón y compañía, sino que simplemente no acordaban con sus políticas tutelares, a las que veían como un impedimento absurdo, sólo explicable en términos de corrupción, paternalismo y desconfianza.

Por otra parte, no debemos descuidar un aspecto coyuntural que hizo las veces de plataforma sobre la que apoyar las representaciones oficiales: más allá de los diferentes hechos y aspectos simbólicos que resaltó y ennobleció la memoria, la correspondencia de intereses entre el espíritu productivista encarnado en el emprendimiento de Hirsch y una Argentina necesitada de agricultores y de capitales privados (la JCA) resultó un factor determinante para que la anhelada legitimación se materializara. De esa suerte, la memoria judía integracionista fue también una aliada natural de las versiones liberales de la historia que celebraron las contribuciones de los inmigrantes europeos a la construcción de la Argentina moderna.

En este sentido, un sondeo exploratorio acerca de otras representaciones y discursos hilvanados por la dirigencia judía a partir de los años treinta muestra un viraje hacia nuevas representaciones de lo judeo-argentino ligadas a la productivización de las masas por vía de la industria, es decir, en sintonía con el pasaje del modelo de país agro-exportador a otro basado en la sustitución de importaciones. Un buen ejemplo de este viraje es la folletería de la escuela de oficios ORT, perteneciente a una red educativa judía internacional surgida en 1880 y especializada en ciencia y tecnología, que desembarcó en la Argentina en 1936. En el primer número de su revista-boletín, aparecido en diciembre de 1939, la nota editorial proclamaba que: “nuestra publicación (...) tiende a propagar en forma popular todo lo que contribuya a elevar el nivel físico y a difundir la idea de productivización dentro de la población judía, sentida necesidad en nuestro ambiente para lograr la transformación del actual elemento inútil en productivo”. Para más datos, el boletín se llamaba “Vida productiva”, y la sigla ORT era traducida en algunos folletos como “organización-reconstrucción-trabajo”, y en otros como “organización para la racionalización del trabajo”. Estos datos dan cuenta del enorme peso y de la larga permanencia que pueden lograr algunas representaciones

estigmatizantes que se instalan en el discurso social, y cuya remoción demanda esfuerzo, constancia y creatividad.

Por otra parte, y volviendo a nuestro objeto central, el seguimiento cronológico de la memoria en el largo plazo a través de un siglo nos permitió mostrar cómo desde la segunda mitad del siglo XX las representaciones étnicas fueron ganando terreno sobre las nacionales, que se habían impuesto hasta ese entonces. Si tomamos a las figuras históricas honradas y trazamos una progresión, la misma muestra un pasaje que va de San Martín en 1939, al Barón de Hirsch en 1964, y a Aarón Halevi Goldman en 1989 (el rabino pionero que dio nombre al museo de Moisés Ville). Nuestro enfoque diacrónico también nos permitió asociar esos cambios en las representaciones con las distintas coyunturas locales, como los períodos de prevalencia pluralista o nacionalista, o, dicho un tanto taxativamente, de aceptación o rechazo, así como con los contextos transnacionales tales como el nazismo, la Segunda Guerra Mundial, el Holocausto y la creación del Estado de Israel.

Si el clima imperante en 1939 había exacerbado la necesidad de legitimación, determinando una memoria que sobreactuara los aspectos argentinos y relegara las demandas y representaciones étnicas a un segundo plano, en 1964 se dio una situación inversa: el arraigo de la colectividad, la consolidación de sus instituciones centrales y la aparición en escena del Estado de Israel permitieron a los emprendedores resaltar el derecho al pluralismo ante las alertas internas que anunciaban una pérdida de identidad en los jóvenes. Luego, el camino hacia el centenario confirma la progresión hacia una postura impulsora del pluralismo, que sería refrendada desde los años '90 por un Estado que se adecuaba al nuevo paradigma de la globalización multicultural. En 1975, más allá de la reacción xenófoba y racista que despertó la versión cinematográfica de *Los gauchos judíos* en algunos sectores específicos, la película fue un notable éxito de taquilla, y esa aprobación generalizada fue refrendada a los pocos años, cuando Manrique Zago publicó libros conmemorativos de gran circulación que volvieron a poner en la escena cultural argentina a las minorías migratorias como protagonistas del proceso de construcción de la nación. Esas narrativas debieron hacerse un espacio dentro de una memoria nacional de raíz homogeneizante –cuyos íconos eran (y aún son) sucesos y héroes decimonónicos, previos a la sociedad aluvial–, pero que desde los años noventa comenzó a incorporar elementos pluralistas. Los emprendimientos de las dos últimas décadas, dentro de los que se destaca *Shalom Argentina*, muestran al Estado asumiendo un rol central como emprendedor de memoria, que al interesarse por el pasado judeo-argentino parece querer saldar una doble deuda originada en las

políticas acrisoladoras y en la connivencia de distintos gobiernos con algunos sectores antisemitas, connivencia sustentada en episodios entre los que se destacan los pogromos durante la Semana Trágica, la sobrerrepresentación de detenidos y desaparecidos judíos durante la dictadura y la conexión local en el atentado terrorista a la AMIA.

Hacia el interior de la comunidad judía hemos advertido cierta tensión entre dos vertientes. En primer término, superada la primera mitad del siglo XX, el empeño puesto en lograr la legitimación orquestando un pasado judeo-local prístino comenzó a desdibujarse cuando las instituciones centrales fueron copadas por el sionismo, lo que las hizo refractarias a toda autoidentificación nacional que no apuntara hacia el Estado de Israel. Algunas manifestaciones de este fenómeno son la ausencia de conmemoraciones anuales en las instituciones judías que recuerden la llegada del Weser, la escasa conexión entre los museos de las colonias y las instituciones centrales²⁷³ y el escaso espacio que se le da a la historia judeo-argentina en las escuelas de la red judaica y en los institutos de formación docente. El cambio de modelo operado en el seno de la dirigencia comunitaria –del integracionismo a otro más atento a sostener relaciones diáspora-centro con el Estado de Israel–, sin embargo, no se condijo con las actitudes de una parte de la colectividad judía que prefirió auto-identificarse como “argentina de origen judío” o “de fe judaica”.

Consecuentemente, en segundo lugar, la otra vertiente clamó por la recuperación de una memoria étnica judeo-argentina tributaria de una colectividad integrada socialmente y cada vez más alejada de las instituciones comunitarias. Varios de los emprendedores de las últimas décadas actuaron por fuera de las organizaciones centrales, llevando adelante emprendimientos independientes de la dirigencia judía local, como la película de Juan José Jusid, el documental *Legado*, los libros conmemorativos que armó Martha Wolff para Manrique Zago o el circuito turístico Shalom Argentina, nacido del seno de un ministerio nacional.

En definitiva, nuestro análisis permite observar a los emprendedores de memoria de las distintas épocas como actores atravesados por una pluralidad de vectores, a veces contradictorios entre sí. Activar los circuitos de la legitimación en el seno de una sociedad acrisoladora implicaba relajar el límite étnico, en el sentido de Frederic Barth, es decir, abrir las puertas de la integración, con lo que se ponía en riesgo la

²⁷³ Como vimos, el museo de Moisés Ville se autosustenta, y el Museo y Archivo Regional de las Colonias Judías del Centro de Entre Ríos, dirigido desde su creación en 1985 por Osvaldo Quiroga, atesora uno de los acervos documentales más completos sobre la colonización judía en la Argentina se sostiene por el *fundraising* que organiza la congregación *Lamroth Hakol*.

continuidad identitaria y la fidelidad de la propia clientela de las instituciones étnicas. Quizás esa sea la gran paradoja que debieron resolver los emprendedores y dirigentes judeo-argentinos confrontados con la necesidad de generar un proceso de comunalización capaz de encolumnar a un judaísmo diverso, siempre amenazado por el peligro de una excesiva asimilación, pero mostrando al mismo tiempo las bondades de la integración en todas las esferas sociales.

Este trabajo deja abiertos varios nuevos interrogantes y posibles líneas de investigación. En primer lugar, creemos que sería necesario profundizar el análisis iniciado en el capítulo seis acerca de la transmisión de la memoria y la identidad en los espacios comunitarios, incluyendo la marcada diversidad existente entre las distintas corrientes religiosas que hoy se encuentran en franco crecimiento demográfico. En segundo término, habría que interrogarse acerca de la escasa atención que reciben los trabajos académicos respecto del pasado judeo-argentino. No deja de ser sintomático que una colectividad que se presume “el Pueblo del Libro” y que se piensa a sí misma como poseedora de un estándar intelectual, científico y profesional elevado, descuide la traducción y publicación de libros fundamentales como, entre otras, las tesis doctorales de Haim Avni y Yehuda Levin, ambas referidas a los primeros decenios de la colonización judía en las pampas. Finalmente, creemos que aun es necesario avanzar sobre aspectos del pasado colono que aun no han sido suficientemente explorados, como la trayectoria de las cooperativas agrarias, la vida social y cultural, y las historias locales de cada uno de los asentamientos, incluyendo por supuesto a las colonias independientes de la JCA.

Anexo

En las siguientes tablas de datos hemos consignado un listado de los materiales que relevamos para confeccionar los capítulos dos y tres.

1. Narrativa

Título	Autor	Editado por	Año/Idioma	Género
<i>Los gauchos judíos</i>	Alberto Gerchunoff	Joaquín Sesé Manuel Gleizer	1910 castellano 1936 versión modificada	cuentos
“Los contratos de la JCA”	León Jasanovich	En León Jasanovich: <i>Der krizis fun der idisher kolonizatzye un der moralisher bankrot fue der IKA administratsyon</i> , editado por Stanislov, Ferlag "Bildung" <i>La colonización judía</i> , Senkman compilador, CEAL	1910 ídish 1984 castellano	ensayo
“Las colonias israelitas de Entre Ríos”	Jules Huret	En Jules Huret: <i>De Buenos Aires al Gran Chaco</i> , Eugene Fasquelle editor Hyspamerica	1911 castellano y francés 1986 castellano	crónica
<i>Draisik ior in Argentine, Memuarn fun a ídishn kolonist - Treinta años en la Argentina, memorias de un colono judío</i> <i>Colonia Mauricio</i>	Marcos Alpersohn	Drukerai fun G. Kupershmid Drukerai Beis isoimim Bujhandlung G. Kaplansky Comisión Centenario de la colonización judía, Carlos Casares Prometeo	1922 ídish 1926 ídish 1928 ídish 1992 tomo 1 castellano 2011 tomos 1, 2 y 3 castellano	memoria
<i>Di kinder fun der pampa</i> <i>Los hijos de la pampa</i>	Marcos Alpersohn	Bujhandlung G. Kaplansky Asociación Judeo-Argentina de Estudios Históricos	1930 ídish 1986 castellano	drama
“Sreife “ “Un incendio en la colonia”	Baruj Bendersky	<i>Oif ídishe felder - En campos judíos</i> <i>Tesoros del Judaísmo</i> , México	1931 ídish 1959 castellano	cuento

		<i>En el espejo de la lengua ídich</i> , Toker y Weinstein compiladores, Ministerio de cultura C.A.B.A.	2006 castellano	
"Cierta día"	Jaim Goldstraj	sin datos <i>Crónicas judeo argentinas 1</i> , Feierstein compilador, Milá	1935 ídich 1987 castellano	cuento
<i>Los judíos de las acacias</i>	Rebeca Mactas	Julio Glassman	1936 castellano	cuentos
"El cooperativismo agrícola en la Argentina"	Marc Turkow	<i>En campos argentinos, un viaje por las colonias judías en Argentina</i> . Polonia, editorial desconocida <i>Crónicas judeo argentinas 1</i> , Feierstein compilador, Milá	1939 ídich 1987 castellano	crónica
"Dos gautshl 'Yismekh Moyshe'"	Marcos Alpersohn	En <i>Dertseylungen fun feld</i> <i>Yiddish South of the Border</i> , A. Astro compilador, UNMP	1943 ídich 2003 inglés	cuento
"Puercos escarbarán aquél terreno"	Iaacov Liachovitzky	<i>Antologie fun der idisher literatur in Argentine</i> , Antología de la literatura ídich, Di Presse <i>Crónicas judeo argentinas 1</i> , Feierstein compilador, Milá	1944 ídich 1987 castellano	cuento
"Antes y después de la cosecha"	Kalmen Farber	Sin datos <i>Crónicas judeo argentinas 1</i> , Feierstein compilador, Milá	ídich 1987 castellano	cuento
"Pundik, un héroe judeoargentino"	Moisés Senderey	<i>Antologie fun der idisher literatur in Argentine</i> , Di Presse <i>Crónicas judeo argentinas 1</i> , Feierstein compilador, Milá	1944 ídich 1987 castellano	crónica
"No era este el destino"	Abraham Zaid	<i>Antologie fun der idisher literatur in Argentine</i> , Di Presse <i>Crónicas judeo argentinas 1</i> , Feierstein compilador, Milá	1944 ídich 1987 castellano	cuento
"A gut-oyg"	Baruj Bendersky	<i>Antologie fun der idisher literatur in Argentine</i> (Di Presse) Geklibene shriftn (IKUF) Musterverk fun der idishe literatur	1944 ídich 1954 ídich 1974 ídich	cuento
"Un mal de ojo"		<i>Crónicas judeo argentinas 1</i> , Feierstein compilador, Milá	1987 castellano	
"An Evil Eye"		<i>Yiddish South of the Border</i> , A. Astro, UNMP	2003 inglés	

<i>Apuntes íntimos</i>	Adolfo Leibovich	edición del autor	1946 castellano	memoria
<i>Moisesviler breishis</i> <i>Génesis de Moisesville</i>	Noé Cociovich	IWO Milá	1947 ídish 1987 castellano	memoria
<i>Memorias sobre "Santa Isabel" (Colonia de la YCA en Entre Ríos)</i>	David Gorskin	edición del autor	1952 ídish	memoria
"Farshterte shabosim" "Unrestful Sabbaths"	Baruj Bendersky	Geklibene shrifitn, IKUF <i>Yiddish South of the Border</i> , A. Astro, UNMP	1954 ídish 2003 inglés	cuento
<i>Tierra Soñada</i>	José Liebermann	Luis Lasserre	1959 castellano	ensayos
<i>Con el tiempo y el recuerdo</i>	Nicolás Rapoport	edición del autor	1960 castellano	cuentos
<i>Que doradas son las espigas</i>	José Pavlotzky	edición del autor	1960 castellano	novela
<i>Narro mi vida</i>	Boris Garfunkel	edición familiar	1960 castellano	memoria
<i>Girones de vida. En una colonia judía de la Argentina</i>	Ezequiel Schoijet	edición del autor	1961 castellano	novela
<i>Dios era verde</i>	José Chudnovsky	Goyanarte	1963 castellano	novela
<i>El tejedor de oro</i>	Elías Marchevsky	Bastión	1964 castellano (manuscrito original en ídish)	memoria
<i>Colonias judías en la Argentina. Memorias de un cooperativista agrario</i>	Isaac Kaplan	edición del autor	1966 ídish	memoria
<i>Pueblo pan</i>	José Chudnovsky	Losada	1967 castellano	novela
"Un día en una colonia agrícola judía"	Iankel Botoshansky	Lavalleja kredit-kooperative <i>Crónicas judeo argentinas 1</i> , Feierstein compilador, Milá	1967 ídish 1987 castellano	crónica
"Una buena cosecha"	Samuel Eichelbaum	En Samuel Eichelbaum: <i>El viajero inmóvil y otros cuentos</i> , Paidós	1968	cuento
<i>Recuerdos de un agrario cooperativista</i>	Isaac Kaplan	Circulo de Estudios Cooperativistas de Buenos Aires	1969	memoria
<i>Un colono judío en la Argentina</i>	Teresa Ropp	IWO	1971 castellano	memoria
<i>Tierra gaucha</i>	Bernardo León Pecheny	Acervo Cultural	1975 castellano (original en ídish)	cuentos
<i>Moisés Ville: crónica de un Shtetl argentino</i>	Lea Literat-Golombek	La semana publicaciones	1982 castellano	memoria
<i>Moisés Ville: paraíso perdido</i>	Natan Orlan	Acervo Cultural Editores	1994	memoria

<i>Ydel, el judío Pampa</i>	Gregorio Tavošnanska	Corregidor	1999	novela
<i>Monigotes pa´ todo el mundo</i>	Samuel Jinich	Dunken	2000 castellano	memoria
<i>Mate y samovar</i>	Silvia Fairman	Lumen	2000 castellano	memoria
<i>Breve historia de la Colonia Mauricio</i>	Demetrio Aranovich	Mundo Israelita Archivo Histórico Antonio Maya, Carlos Casares	Mediados de la década de 1920 2002	memoria/ ensayo
<i>Memorias. Un gaucho judío en la Casa Rosada</i>	Benedicto Caplán	Milá	2002 castellano	memoria

2. Libros conmemorativos

Título	Año	Autor	Idioma	Editado por
<i>Colonie lucienville. 37 ior idishe colonizatsie. On denk dem baron Moshe Hirsch z"l - Colonia Lucienville, 37 años de colonización. En homenaje al centenario del fallecimiento del Barón Moisés Hirsch</i>	1932	Samuel Hurvitz	ídish	sin datos
Revista Judaica Nº 18. Número dedicado a la colonización judía en la Argentina	1934	varios	castellano	Salomón Resnick
<i>Argentine: fufzik ior idisher ishev. Tzvantzik ior Di Presse - 50 años de vida judía en el país. XX aniversario de Di Presse</i>	1938	varios	ídish	Di Presse
<i>50 años de colonización judía en la Argentina</i>	1939	varios	castellano e ídish	DAIA
<i>Ioivl buj, sajaklen fun 50 ior idish lebn in Aergentine: Lijvod Di Idishe Tzaitung - Homenaje a El diario israelita con motivo del XXVº aniversario. 1914-1939</i>	1940	varios	ídish	Di Idishe Tzaitung
<i>Jewish Colonization Association. Su obra en la república argentina. 1891-1941</i>	1941	varios	castellano	JCA
<i>Medio siglo en el surco argentino. Cincuentenario de la Jewish Colonization Association</i>	1942	varios	castellano	DAIA

<i>Aporte De La Colonización Judía Al Progreso del agro argentino</i>	1952	Juan Tenenbaum	castellano	Editado por el Primer Congreso de hijos y amigos de las colonias agrícolas judías
<i>Pioneros. En homenaje al cincuentenario de Rivera, "Barón de Hirsch"</i>	1955	varios	castellano	Movimiento de ex-colonos residentes en la Capital
<i>Rivera, afán de medio siglo</i>	1955	Gregorio Verbitsky	castellano e ídish	Comisión del cincuentenario de Rivera y sus colonias
<i>Fondo comunal. Cincuenta años de su vida (1904-1954)</i>	1957	Abraham Gabis y David Merener	castellano	Fondo comunal
<i>Páginas para la historia de la colonia Narcis Levén</i>	1961	Ezequiel Schoijet	castellano e ídish	Edición del autor
<i>Jewish Colonization Association. Reseña de su obra y sus finalidades. 70 años de labor humanitaria. 24 de agosto de 1891-25 de agosto de 1961</i>	1961	varios	castellano	JCA
<i>75 años de colonización judía en la Argentina</i>	1964	sin datos	castellano	Comité Central Interinstitucional para la Celebración del 75 Aniversario de la Colonización Judía
<i>Aporte judío al agro argentino</i>	1964	José Liebermann	castellano	Instituto Judío Argentino de Cultura e Información
<i>Aportes de la colonización agraria judía a la economía nacional</i>	1969	José Liebermann	castellano	Oficina sudamericana del Consejo judío Americano
<i>Los pioneros de la colonización judía en la Argentina</i>	1969	Lázaro Schallman	castellano	Congreso Judío Latinoamericano
<i>Historia de los "Pampistas"</i>	1971	Lázaro Schallman	castellano	Congreso Judío Latinoamericano
<i>Setenta aniversario de la colonia Narcisse Leven 1909-1979 : bodas de oro de El Progreso, cooperativa agrícola limitada : 1921-1978</i>	1979	David Merener	castellano	El Progreso. Comisión de Prensa
<i>Pioneros de la Argentina. Los inmigrantes judíos</i>	1982	Martha Wolff	castellano	Manrique Zago

<i>Moisés Ville 1898-1989</i>	1989	varios	castellano	Comisión de festejos del centenario de Moisés Ville
<i>Judíos & argentinos</i>	1989	Martha Wolff	castellano/ inglés	Manrique Zago
<i>Las Palmeras en el círculo de Moisés Ville, a los cien años de la colonización judía en la Argentina</i>	1990	varios	castellano	IWO
<i>Colonia Mauricio: 100 Años</i>	1991	varios	castellano	Comisión de festejos del centenario de Colonia Mauricio
<i>Vidas... en las colonias: rescate de la herencia cultural</i>	1991	Hélène Gutkowski	castellano	Contexto
<i>Tierra de promesas: 100 años de colonización judía en Entre Ríos. Colonias Clara, San Antonio y Lucienville</i>	1995	Susana Chiaramonte, Elena Finvarb, Nora Fistein, Graciela Rotman	castellano	Ediciones Nuestra Memoria
<i>Shalom Argentina: huellas de la colonización judía</i>	2001	Elio Kapszuk	castellano/ inglés	Ministerio de Turismo, Cultura y Deporte de la Nación
<i>Retratos de una comunidad. Álbum fotográfico de la comunidad judía</i>	2004	Elio Kapszuk	castellano	AMIA
<i>Memorias de Villa Clara</i>	2005	Judith Freidenberg	castellano	Antropofagia
<i>Memoria oral de Moisés Ville</i>	2008	Eva Guelbert	castellano	Milá
<i>Vida judía en la Argentina. Aportes para el bicentenario</i>	2010	Elio Kapzuk, Ana Weinstein	castellano	AMIA y Cancillería Argentina
<i>Tierra de promesas II. Las colonias judías del siglo XX en Entre Ríos</i>	2011	Elena Finvarb, Graciela Rotman y Susana Chiaramonte	castellano	Dirección Editorial de Entre Ríos

Fuentes consultadas

1. Editadas

- AAVV (1938) *Argentine: fuftzik ior idisher ishev. Tzvantzik ior Di Presse*. Di Presse, Buenos Aires.
- AAVV (1939) *50 años de colonización judía en la Argentina*. DAIA, Buenos Aires.
- AAVV (1949) *Ioivl buj, sajaklen fun 50 ior idish lebn in Aergentine: Lijvod Di Idische Tzaitung*. Di Idische Tzaitung, Buenos Aires.
- AAVV (1941) *Jewish Colonization Association. Su obra en la república argentina. 1891-1941*. JCA, Buenos Aires.
- AAVV (1942) *Medio siglo en el surco argentino. Cincuentenario de la Jewish Colonization Association*. DAIA, Buenos Aires.
- AAVV (1955) *Pioneros. En homenaje al cincuentenario de Rivera, "Barón de Hirsch"*. Movimiento de ex-colonos residentes en la Capital.
- AAVV (1961) *Jewish Colonization Association. Reseña de su obra y sus finalidades. 70 años de labor humanitaria. 24 de agosto de 1891-25 de agosto de 1961*. JCA, Buenos Aires.
- AAVV (1964) *75 años de colonización judía en la Argentina*. Comité Central Interinstitucional para la Celebración del 75 Aniversario de la Colonización Judía.
- AAVV (1989) *Moisés Ville 1898-1989*. Comisión de festejos del centenario de Moisés Ville.
- AAVV (1990) *Las Palmeras en el círculo de Moisés Ville, a los cien años de la colonización judía en la Argentina*. IWO, Buenos Aires.
- AAVV (1991) *Colonia Mauricio: 100 Años*. Comisión de festejos del centenario de Colonia Mauricio.
- Alpersohn, Marcos (1992) *Colonia Mauricio: memorias de un colono judío*. Comisión Centenario de la colonización judía en colonia Mauricio, Carlos Casares.
- (1992b) *Colonia Mauricio: memorias de un colono judío*, volúmenes dos y tres: traducciones originales, cortesía de Eliahú Toker.
- (2003) "The Gauchito 'Happy Mosses'", en *Yiddish South of the Border*, A. Astro compilador. UNMP, USA.
- Caplán, Benedicto (2002) *Memorias. Un gaucho judío en la Casa Rosada*. Milá, Buenos Aires.
- Chiaramonte, Susana; Finvarb, Elena; Fistein, Nora y Rotman, Graciela (1995) *Tierra de Promesas: cien años de colonización judía en Entre Ríos. Colonia Clara, San Antonio y Lucienville*. Ediciones Nuestra Memoria, Argentina.

(2011) *Tierra de promesas II. Las colonias judías del siglo XX en Entre Ríos*. Dirección Editorial de Entre Ríos.

Cociovich, Noé (1987) *Génesis de Moisesville*. Milá, Buenos Aires.

Drucaroff, Sansón (1955, Secretario de redacción) *Pioneros. En homenaje al cincuentenario de Rivera, "Barón de Hirsch"*. Editado por el Movimiento de ex-colonos residentes en la Capital.

Efron, Jedidia (1934) "La obra educacional de la Jewish Colonization Association". *Judaica* N° 18.

(1939) "La obra escolar en las colonias judías", en *50 años de colonización judía en la Argentina*. DAIA, Buenos Aires.

Fainguersch, Gregorio (1992) *Mis recuerdos (1940-1990)*. Milá, Buenos Aires.

Feierstein, Ricardo (1987, compilador) *Crónicas judeoargentinas /1*, Milá, Buenos Aires.

(1998, compilador) *Los mejores relatos con gauchos judíos*, Ameghino, Buenos Aires.

(1990, compilador) *Cien años de narrativa judeoargentina*, Milá, Buenos Aires.

(1993) *Historia de los judíos argentinos*. Planeta, Buenos Aires.

(2000, compilador) *Alberto Gerchunoff, judío y argentino. Viaje temático desde "Los gauchos judíos" (1910) hasta sus últimos textos (1950) y visión crítica*, Milá, Buenos Aires.

Garfunkel, Boris (1960) *Narro mi vida*. Edición familiar, impreso en Buenos Aires.

Gabis, Abraham y Merener, David (1957) *Fondo Comunal. Cincuenta años de su vida (1904-1954)*. Fondo Comunal, Villa Domínguez.

Gerchunoff, Alberto [1910] (2003) *Los gauchos judíos*. Arenal, Buenos Aires.

(1950) *Entre Ríos, mi país*. Editorial Futuro, Buenos Aires.

(1952) *El pino y la palmera*. SHA, Buenos Aires.

Gutkowski, Helene (1991) *Vidas. Rescate de la Herencia Cultural en las Colonias*. Contexto, Buenos Aires.

Hurvitz, Samuel (1932) *Colonie lucienville. 37 ior idische colonizatsie. On denk dem baron Moshe Hirsch z"l*. Edición del autor.

Jinich, Samuel (2000) *Monigotes pa´ todo el mundo*. Dunken, Buenos Aires.

JCA (1935) *Rapport de la Direction Générale au Conseil D'Administration pour l'année 1935*.

Kaspin, Iaacov (2006) *Mi colonia Rusa*. Milá, Buenos Aires.

- Kapszuk, Elio (2001, director general) *Shalom Argentina, huellas de la colonización judía*, Ministerio de Cultura, Turismo y Deporte, Buenos Aires.
- (2004) *Retratos de una comunidad. Álbum fotográfico de la comunidad judía*. AMIA, Buenos Aires.
- (2010) *Vida judía en la Argentina. Aportes para el bicentenario*. AMIA y Cancillería Argentina.
- Kaplan, Isaac (1969) *Recuerdos de un agrario cooperativista*. Circulo de Estudios Cooperativistas de Buenos Aires.
- Leibovich, Adolfo (1947) *Apuntes íntimos 1870-1946*. Imprenta López.
- Liebermann, José (1959) *Tierra Soñada. Episodios de la colonización agraria judía en la Argentina 1889-1959*. L y L ediciones, Buenos Aires.
- (1964) *Aporte judío al agro argentino*. Instituto Judío Argentino de Cultura e información, Buenos Aires.
- (1966) *Los judíos en la Argentina*. Editorial Libra, Buenos Aires.
- (1969) *Aportes de la colonización agraria judía a la economía nacional*. Oficina sudamericana del Consejo judío Americano.
- Literat-Golombek, Lea (1982) *Moisés Ville: crónica de un Shtetl argentino*. La semana publicaciones Ltda., Jerusalén.
- Mactas, Rebeca (1936) *Los judíos de las acacias*. Julio Glassman, Buenos Aires.
- Marchevsky, Elías (1964) *El tejedor de oro*. Bastión, Buenos Aires.
- Mendelson, José (1939) "Los judíos como pueblo agrícola a través de la historia", en *50 años de colonización judía en la Argentina*. DAIA, Buenos Aires.
- (1939b) "Génesis de la colonia judía en la Argentina", en *50 años de colonización judía en la Argentina*. DAIA, Buenos Aires.
- Merkin, Moisés (1939) "Panorama de la colonia Moisesvislle", en *50 años de colonización judía en la Argentina*. DAIA, Buenos Aires.
- Orlian, Natan (1994) *Moisés Ville. Paraíso perdido*. Acervo Cultural Editores, Buenos Aires.
- Pavlotzky, José (1960) *Que doradas son las espigas*, editorial Cogtal, Buenos Aires.
- Pecheny, Bernardo León (1975) *Tierra gaucha*. Acervo cultural. Buenos Aires.
- Rapoport, Nicolás (1960) *Con el tiempo y el recuerdo*. Edición del Autor.
- Resnick, Salomón (1934) "Ubicación del Barón de Hirsch". *Judaica* n °18, Buenos Aires.
- Ropp, Teresa (1971) *Un colono judío en la Argentina*. IWO, Buenos Aires.

- Schallman, Lázaro (1950) *San Martín y los Principios Morales del Judaísmo*. DAIA, Buenos Aires.
- (1969) *Los pioneros de la colonización judía en la Argentina*. Biblioteca Popular Judía, Buenos Aires.
- (1971) *Historia de los pampistas*. Biblioteca Popular Judía, Buenos Aires.
- Schoijet, Ezequiel (1961) *Páginas para la historia de la colonia Narcise Levén (en adhesión a su cincuentenario)*. Edición del autor, Buenos Aires.
- Steimberg, Alicia (2008) *Músicos y relojeros*. Alfaguara, Buenos Aires.
- Tavosnanska, Gregorio (1999) *Ydel, el judío Pampa*. Corregidor, Buenos Aires.
- Toker, Eliahú y Weinstein, Ana (2005) *Sitios de la Memoria. Protagonistas y Forjadores de la Comunidad Judía Argentina*, AMIA, Buenos Aires.
- Verbitsky, Gregorio (1955) *Rivera, afán de medio siglo*. Comisión del Cincuentenario de Rivera y sus colonias.
- Waismann, Lea y Sztokman, Elana (2009) *Mi historia, nuestra historia*. Beit Hatfutzot, Tel Aviv.
- Wolff, Martha (1982) *Pioneros de la Argentina. Los inmigrantes judíos*. Manrique Zago, Buenos Aires.
- (1989) *Judíos & argentinos*. Manrique Zago, Buenos Aires.

2. Inéditas

- Libro de actas del Comité de Festejos del cincuentenario de Moisés Ville
- Libro de actas de La Mutua Agrícola
- Libro de actas de la Sociedad de fomento de Moisés Ville
- Libro de actas de la DAIM de Moisés Ville
- Libro de actas del Centro Juvenil Agrario de Moisés Ville
- Libro de actas de la Sociedad Kadima
- Libro de actas del Comité de Festejos del centenario de Moisés Ville

3. Publicaciones periódicas relevadas

Judaicas

El Alba

El colono cooperador

Mundo Israelita

Judaica

Davar

Comentario

Vida nuestra

Nacionales

Clarín

La Nación

La Prensa

La Opinión

Crítica

Clarínada

Página 12

Tiempo Argentino

Santafecinas

Nueva Época

Luz y Verdad

El litoral

El Orden

Hoy en la Noticia

4. Entrevistas

En Moisés Ville:

Oswaldo Angeletti (febrero de 2012)

Ester Gabriel de Falcov (mayo de 2009, diciembre de 2009, marzo de 2012)

Mauricio Falcov (diciembre de 2009)

Golde Gerson (mayo de 2009, diciembre de 2009, marzo de 2012)

Lilí González de Trumper (mayo de 2009)

Eva Guelbert (mayo de 2009, diciembre de 2009, marzo de 2012)

Marcelo Jarovsky (febrero de 2012)

Abraham Kanzepolsky (mayo de 2009, diciembre de 2009, marzo de 2012)

Lydia Esther Mrejen (febrero de 2012)

María Beatriz Muñoz (marzo de 2012)
 María Rosa Udrisar (marzo de 2010)
 Beatriz Ferrero de Smulovitz (mayo de 2009)
 Carlos Solís (marzo de 2010)
 Luis Strass (marzo de 2010)

En Buenos Aires:

Dora Draiman (junio de 2011)
 Ricardo Feierstein (marzo de 2013)
 Vivian Imar (abril de 2013)
 Mirta Jablonski (junio de 2011)
 Juan José Jusid (abril de 2013)
 Flora Pragia Azar (junio de 2011)
 Yaacov Rubel (noviembre de 2012)
 Gabriel Salamon (diciembre de 2009)
 Myrtha Shalom (febrero de 2013)
 Esther Schwartzman (junio de 2011)
 Nissim Tawil (junio de 2011)
 Miriam Volfson (junio de 2011)
 Ana Wainstein (diciembre de 2009)
 Martha Wolff (febrero de 2013)

Todos los entrevistados fueron debidamente notificados de la finalidad de nuestras consultas y han dado su consentimiento para figurar con nombre y apellido.

5. Películas

Los gauchos judíos (1975, Juan José Jusid)
Legado (2004, Vivian Imar y Marcelo Trotta)
De Bessarabia a Entre Ríos (2007, Pedro Banchik)
Retorno judaico a Avigdor (2010, Martha Wolff)

Bibliografía

1. Libros

- Aizenberg, Edna (2000) *Parricide on the pampa?: a new study and translation of Alberto Gerchunoff's Los gauchos judíos*, Iberoamericana.
- Altamirano, Carlos y Sarlo, Beatriz (1983) *Ensayos Argentinos. De Sarmiento a la Vanguardia*. CEAL, Buenos Aires.
- Anderson, Benedict (1993) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Aranovich, Demetrio (2002) *Breve historia de la Colonia Mauricio*. Archivo Histórico Antonio Maya, Carlos Casares.
- Avineri, Shlomo (1981) *The making of modern Zionism: the Intellectual Origins of the Jewish State*. Basic Books, New York.
- Avni, Haim (1973) *Argentina, tierra de promisión. El proyecto del Barón de Hirsch en Argentina*, tesis doctoral en hebreo, Universidad de Jerusalén.
- (1993) *Del campo al campo, colonos de Argentina en Israel*. Milá, Buenos Aires.
- (2005) *Argentina y las migraciones judías*. Milá, Buenos Aires.
- Avni, Haim; Bokser Liwerant, Judit; DellaPergola, Sergio; Bejarano, Margalit y Senkman, Leonardo (coordinadores, 2011) *Pertenencia y Alteridad: Judíos En/De América Latina: Cuarenta Años de Cambios*. Iberoamericana Vervuert, México D.F.
- Assmann, Jan (2008) *Religión y memoria cultural, diez estudios*. Lilmod, Buenos Aires.
- Astro, Alan (2003) *Yiddish South of the Border. An Anthology of Latin American Yiddish Writing*. University of New Mexico Press.
- Auge, Marc (2000) *Los 'no lugares', espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona.
- Bertoni, Lilia Ana (2001) *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*. Fondo de cultura económica, Buenos Aires.
- Bell, Lawrence (2002) *The Jews and Perón: Communal politics and national identity in peronist Argentina, 1946-1955*, tesis doctoral.
- Barsky, Osvaldo y Gelman, Jorge (2001) *Historia del agro argentino*, Grijalbo, Buenos Aires.
- Bianchi, Susana (2009) *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*. Sudamericana, Buenos Aires.

- Bjerg, María (2009) *Historias de la inmigración en la Argentina*. Edhasa, Buenos Aires.
- Blasco, M. Elida (2011) *Un museo para la colonia. El Museo Histórico y Colonial de Luján 1918 -1930*. Prohistoria, Rosario.
- Bodnar, John (1992) *Remaking America. Public memory, Commemoration, and Patriotism in the Twentieth Century*. Princeton University Press, New Jersey.
- Bourdieu, Pierre (1991) *El sentido práctico*. Taurus, Madrid.
- Brauner, Susana (2009) *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político. Los judíos de origen sirio*. Lumiere, Buenos Aires.
- Carioli, Susana (1991) *Colonia Mauricio. Génesis y desarrollo de un ideal*. Editorial del Archivo Antonio Maya, Carlos Casares.
- (1991b) *Historia de barbas y caftanes*. Editorial del Archivo Antonio Maya, Carlos Casares.
- Chartier, Roger (1992) *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Gedisa, Barcelona.
- Ciria, Alberto (1990) *Treinta años de política y cultura. Recuerdos y ensayos*. Ediciones de la Flor, Buenos Aires.
- Collado, Adriana; Del Barco, María Elena y Guelbert de Rosenthal, Eva (2004) *Patrimonio Urbano Arquitectónico de Moisés Ville: Inventario de la Primera Colonia Agrícola Judía en Argentina*, Centro de Publicaciones. Universidad Nacional del Litoral.
- Connerton, Paul (1998) *How societies remember*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Devoto, Fernando (2003) *Historia de la inmigración en la Argentina*. Sudamericana, Buenos Aires.
- Djenderedjian, Julio; Bearzotti, Sílcora; Martirén, Juan Luis (2010) *Historia del capitalismo agrario pampeano Tomo 6. Expansión agrícola y colonización en la segunda mitad del siglo XIX*. Teseo, Universidad de Belgrano, Buenos Aires.
- Djenderedjian, Julio (2008) *Gringos en las Pampas*. Sudamericana, Buenos Aires.
- Dubnow, Simón (1951) *Historia universal del Pueblo Judío*: Sigal, Buenos Aires.
- Freidenberg, Judith (2005) *Memorias de Villa Clara*. Antropofagia, Buenos Aires.
- (2009) *The Invention of the Jewish Gaucho. Villa Clara and the Construction of Argentine Identity*. University of Texas Press, Texas.
- Frischer, Dominique (2004) *El Moisés de las Américas. Vida y obra del Barón de Hirsch*. El Ateneo, Buenos Aires.

- Gallo, Ezequiel (1983) *La pampa gringa: la colonización agrícola en Santa Fe 1870-1895*. Edhasa, Buenos Aires.
- Geertz, Clifford (1997), *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.
- (1994) *Conocimiento local Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidés, Buenos Aires.
- Getino, Octavio (2005). *Cine Argentino: Entre Lo Posible Y Lo Deseable*, Fundación CICCUS, Buenos Aires.
- Gillis, John (1994, editor) *Commemorations. The politics of national Identity*, Princeton University Press, New Jersey.
- Gorelik, Adrián (2010) *La grilla y el parque. Espacio público y cultura urbana en Buenos Aires, 1887-1936*. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.
- Gurevich, León (1989) *La colonización judía en la Argentina*. Buenos Aires, Instituto de intercambio cultural y científico argentino-israelí.
- Guy, Donna (1994) *El Sexo Peligroso. La prostitución legal en Buenos Aires (1875-1955)*. Sudamericana, Buenos Aires.
- Halbwachs, Maurice (1992) *On Collective Memory*. University of Chicago Press, Chicago.
- Hobsbawm, Eric (1998) *Sobre la historia*. Crítica, Barcelona.
- Huyssen, Andreas (2001) *En busca del futuro perdido*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Jelin, Elizabeth (2002) *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI, Madrid.
- (2002 compiladora) *Las conmemoraciones: Las disputas en las fechas "infelices"*, Siglo XXI, Madrid.
- Jelin, Elizabeth y Langland, Victoria (2003, compiladoras) *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*, Siglo XXI, Madrid.
- Jameson, Fredric (1991) *Ensayos sobre el posmodernismo*. Letra E, Buenos Aires.
- Jmelnizky, Adrián y Erdei, Ezequiel (2005) *La Población Judía de Buenos Aires: estudio sociodemográfico*, AMIA, Buenos Aires.
- Karady, Victor (2000) *Los judíos en la modernidad europea*. Siglo XXI, Madrid.
- Katz, Dovid (2004) *Words on Fire. The Unfinished Story of Yiddish*. Basic Books, New York.
- Katz, Jacob (1978) *Out of the Getto. The social Background of Jewish Emancipation 1770-1870*. Schocken Books, New York.

- Kaufmann, Carolina (directora), Nora Lijtmaer y Roxana Mauri Nicastro (2008) *Shules y Ateneos. Huellas de la educación no formal judeosarina (Del Wesser a la Web)*. Laborde Editor, Rosario.
- Korn, Francis (2004) *Buenos Aires mundos particulares, 1870-1895-1914-1945*. Sudamericana, Buenos Aires
- Kertzer, David (1988) *Ritual, Politics, and Power*. Yale University Press, USA.
- Laikin Elkin, Judith (1998) *The Jews of Latin America*. Colmes & Meier, New York.
- Le Goff, Jacques (1991) *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*, Paidós, Buenos Aires.
- Leon, Abraham (1975) *Concepción materialista de la cuestión judía*. El yunque, Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, Claude (1987) *Antropología estructural*. Paidós, Barcelona-Buenos Aires.
- Levin, Yehuda (1998) *De la crisis al crecimiento: El episodio de la colonización judía en la Argentina, fundada por la Jewish Colonization Association - JCA, 1896-1914*, tesis doctoral en hebreo, Universidad de Tel Aviv.
- Lewin, Boleslao (1974) *Cómo fue la inmigración judía a la Argentina*. Plus Ultra, Buenos Aires.
- Lipis, Guillermo (2010) *Zikarón-Memoria*. Editorial del Nuevo Extremo, Buenos Aires.
- López de Borche, Celia (1987) *Cooperativismo y Cultura*. Editorial de Entre Ríos, Entre Ríos.
- Lvovich, Daniel (2003) *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*. Javier Vergara Editor, Buenos Aires.
- Mazo, Julio (1987) *Historia de los Ashkenazim de Resistencia*. Banco del Iberá, Resistencia.
- Mendelsohn, Ezra (1993) *On Modern Jewish Politics*. Oxford University Press, USA.
- McGee Deutsch, Sandra (2010) *Crossing Borders, Claming a Nation, a History of Jewish Argentine Women, 1880-1955*. Duke University Press.
- Mirelman, Víctor (1988) *En búsqueda de una identidad. Los inmigrantes judíos en Buenos Aires 1890-1930*. Milá, Buenos Aires.
- Norman, Theodore (1984) *An Outstretched Arm: A History of the Jewish Colonization Association*. Routledge, Chapman & Hall, Incorporated.
- Poliakov, León (1989) *Historia del antisemitismo IV: la emancipación y la reacción racista*. Milá Editor, Buenos Aires.
- Pollak, Michael (2006) *Memoria, olvido y silencio*. Al Margen, La Plata.

- Portantiero, Juan Carlos (2004) *La sociología clásica: Durkheim y Weber*, Editores de América Latina, Buenos Aires.
- Rein, Raanan (2007) *Argentina, Israel y los Judíos*. Lumiere, Buenos Aires.
- Rivkin, Ellis (1971) *The Shaping of Jewish History. A Radical New Interpretation*, Charles Scribner's Sons, New York.
- Rosemberg, Diego (2010) *Marshall Meyer, el rabino que le vio la cara al diablo*. Capital Intelectual, Buenos Aires.
- Rubel, Yaacov (1998) *Las Escuelas Judías Argentinas - Procesos de Evolución y de Involución (1985-1995)*. Milá, Buenos Aires.
- Ruppin, Arthur (1938) *Los Judíos en America Del Sur*. Editorial Darom, Buenos Aires.
- Schenkolewski-Kroll, Silvia (2001) *El cooperativismo agrícola judío en la Argentina: su función socioeconómica y su identidad étnica, 1901-1948*. Edit. Universitaria Magnes, Jerusalén.
- Schlopflocher, Roberto (1955) *Historia de la colonización agrícola en la Argentina*. Raigal, Buenos Aires.
- Schwarcz, Alfredo (1991) *Y a pesar de todo. Judíos de habla alemana en la Argentina*. Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires.
- Scobie, James (1968) *Revolución en las pampas. Historia social del trigo argentino, 1860-1910*. Solar/Hachette, Buenos Aires.
- Senkman, Leonardo (1983) *La identidad judía en la literatura argentina*. Buenos Aires, Pades.
- (1984) *La colonización judía. Gente y Sociedad*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- (1989) *El antisemitismo en la Argentina*, 3 volúmenes. CEAL, Buenos Aires.
- Senkman, Leonardo y Sznajder, Mario (1995, compiladores) *El legado del autoritarismo*. Grupo Editor Latinoamericano.
- Sinay, Javier (2013) *Los crímenes de Moisés Ville*, Tusquets, Buenos Aires.
- Sneh, Perla (2006, compiladora) *Buenos Aires Ídish*. Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
- Sofer, Eugene (1982) *From Pale to Pampa: A social History of the jews of Buenos Aires*. Holmes and Meier, New York.
- Sollors, Werner (1989) *The Invention of Ethnicity*. Oxford University Press.
- Sorrentino, Fernando (1996) *Siete conversaciones con Jorge Luis Borges*. El Ateneo, Buenos Aires.
- Sosnowski, Saúl (1987) *La orilla inminente*. Legasa Buenos Aires.

- Winsberg, Morton (1963) *Colonia Barón de Hirsch: A Jewish Agricultural colony in Argentina*. University of Florida, USA.
- Terán, Oscar (2008) *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- (2013) *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Thompson, E. P. (2000). *Costumbres en común. Estudios en la cultura popular tradicional*. Crítica, Barcelona.
- Turner, Víctor (1999) *La selva de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid.
- Viñas, David (1982) *Literatura argentina y realidad política*. CEAL, Buenos Aires.
- Toker, Eliahú (2003) *El ídish también es Latinoamérica*. Instituto Movilizador de Fondos Cooperativos, Buenos Aires.
- Toker, Eliahú y Weinstein, Ana (2006) *En el espejo de la lengua Idish: selección de textos argentinos* Buenos Aires. Ministerio de Cultura, Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Yerushalmi, Yosef Hayim (2002) *Zajor, la historia judía y la memoria judía*. Anthropos, Barcelona.
- Zadoff, Efraín (1994) *Historia de la educación judía en Buenos Aires*. Milá, Buenos Aires.

2. Artículos, tesis inéditas y capítulos de libros

- Ain, Abraham (1975) "Swislocz: portrait of a shtetl", en *Voices from the Yiddish*. Schocken Books, New York.
- Aizenberg, Edna (2000) "Aquellos gauchos judíos: muerte y resurrección del discurso" en Feierstein, Ricardo *Alberto Gerchunoff, judío y argentino*. Milá, Buenos Aires.
- Alonso, Ana María (1994) "Políticas de espacio, tiempo y sustancia: formación del estado, nacionalismo y etnicidad". *Annual Review of Anthropology* n° 23.
- Amuchástegui, Martha (1995) "Los rituales patrióticos en la escuela pública", en *Historia de la educación en la Argentina* (tomo VI), Galerna, Buenos Aires.
- Ansaldi, Waldo (1996) "Las prácticas sociales de la conmemoración en la Córdoba de la modernización, 1880-1914" *Sociedad* N° 8, Facultad de Ciencias Sociales (UBA), abril de 1996, pp. 95-127.
- Avni, Haim (1983) "Agricultura judía en la Argentina, ¿éxito o fracaso?". *Desarrollo Económico*, v. 22, N° 88.

(1990) "El proyecto del Barón de Hirsch: La gran visión y sus resultados". *Índice*, número 3, segunda época, DAIA.

Amuchástegui, Martha (1990-1997) "Los rituales patrióticos en la escuela pública", en Puiggros, Adriana y otros *Historia de la educación en la Argentina*, Tomo VI. Galerna, Buenos Aires.

Astro, Alan (2003b) "Metatheater and Allegory in Morkhe Alpersohn's 'Di arendators fun kultur'". *Yiddish-Modern Jewish Studies* 13-2-3.

(2006) "Más allá de la represión: la literatura ídich en América Latina", en *Memoria y representación: configuraciones culturales y literarias en el imaginario judío latinoamericano* (Alejandro Meter y Ariana Huberman compiladores). Beatriz Viterbo Editora, Rosario.

(2010) "Les fermiers juifs d'Argentine: reflets littéraires". *Les cahiers du judaïsme* 30, revue publiée par l'Alliance Israélite Universelle, Paris.

(2011) "Alpersohn's Galuth of the Jewish Gauchos". *Yiddish-Modern Jewish Studies* 17-1-2.

Bertoni, Lilia Ana (1992) "Construir la nacionalidad: Héroes, estatuas y fiestas patrias, 1887-1891". *Boletín del Instituto de Historia Argentina Dr. E. Ravignani*. Tercera serie, Nº 5. Buenos Aires.

Bejarano, Margalit (2008) "Los turcos en Iberoamérica: el legado del *millet*", en *Árabes y judíos en Iberoamérica. Similitudes, diferencias y tensiones* Rein, Raanan (coordinador). Tres Culturas, España.

Bargman, Daniel (2006) "Construcción de la nación: entre la asimilación de inmigrantes y el particularismo. Las escuelas de las colonias agrícolas judías", en *Temas de Patrimonio Cultural 17. Patrimonio cultural y diversidad creativa en el sistema educativo*, Leticia Maronese compiladora.

(2011) "Judíos oriundos de Polonia en la Argentina", en *Marginados y consagrados: nuevos estudios sobre la vida judía en la argentina*, Emmanuel Kahan, Laura Schenquer, Damian Setton y Alejandro Dujovne (compiladores), Lumiere, Buenos Aires.

Baron, Salo (1938) "The Jewish Question in the Nineteenth Century". *The Journal of Modern History*, Vol. 10, No. 1 pp. 51-65.

Bejarano, Margalit (2008) "Los turcos en Iberoamérica: el legado del *millet*", en *Árabes y judíos en Iberoamérica. Similitudes, diferencias y tensiones*, Raanan Rein (coordinador). Tres Culturas, España.

Bjerg, María y Da Orden, María (2006) "Discursos de dos mundos. Manifestaciones literarias de los inmigrantes en la Argentina del siglo XIX y principios del XX", en Noé Jitrik (dir.) *Historia crítica de la literatura argentina*, Vol. V "La crisis de las formas", Emecé, Buenos Aires.

- Blasco, M. Elida (2007) "Los museos históricos en la Argentina entre 1889 y 1943", ponencia presentada en las XI Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia realizadas en Tucumán.
- (2012) "De objetos a 'patrimonio moral de la nación'", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, Puesto en línea el 13 diciembre 2012.
- Bodnar, John (1994) "Public Memory in a American City: Commemoration in Cleveland", en Gillis, John (1994, editor) *Commemorations. The politics of national Identity*, Princeton University Press, New Jersey.
- Botoschansky, Jacobo (1944) "La primera generación de escritores ídich en la Argentina". En *Di Presse*, traducido y republicado en Feiersten, Ricardo (1987, compilador) *Crónicas judeoargentinas /1*, Milá, Buenos Aires.
- Brow, James (1990) "Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past". *Anthropological Quarterly* 63 (1): 1-6.
- Bursuck, Meier (1938) "¿Hubo idealismo en la colonización judía argentina?". *Judaica* nº 62.
- Caron, Vicki (1989) "The Ambivalent Legacy: The Impact of Enlightenment and Emancipation on Zionism". *Judaism*, issue 152, vol 38, Nº 4.
- Carlini, Sabrina (2006) "Hacer y deshacer la América. Marcas de la migración italiana en Argentina. Una propuesta didáctica desde una mirada antropológica", en *Temas de Patrimonio Cultural nº 7. Patrimonio Cultural y Diversidad Creativa en el Sistema Educativo* (Leticia Maronese, compiladora), Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
- Cesarani, David (2007) "Memoria social, historia e identidad judía británica", en Mendes-Floehr, Paul; Assis, Yom Tov; Senkman, Leonardo (2007, compiladores), *Identidades judías, modernidad y globalización*. Lilmod, Buenos Aires.
- Cherjovsky, Iván (2009) "De 'la Jerusalén argentina' a 'cuna de la integración cultural': negociaciones y resignificaciones identitarias en la comunidad judía de Moisés Ville", en *Actas de las Segundas Jornadas de Antropología Social de la UNICEN*.
- (2011) "La faz ideológica del conflicto colonos/JCA: el discurso del ideal agrario en las memorias de Colonia Mauricio", en *Marginados y consagrados: nuevos estudios sobre la vida judía en la argentina* (Emmanuel Kahan, Laura Schenquer, Damian Setton y Alejandro Dujovne, compiladores), Lumiere, Buenos Aires.
- Cohen, Leonardo (2012) "Lectura e identidad: la teoría marxista de Ber Bórojev en el contexto del judaísmo latinoamericano (1951-1979)". *Cuadernos Judaicos* Nº 29 diciembre 2012.
- Darnton, Robert (1993) "La France, ton café fout le camp!" De l'histoire du livre à l'histoire de la communication", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 100, Págs. 16-26.

- Degiovanni, Fernando (2000) "Inmigración, nacionalismo cultural, campo intelectual: el proyecto creador de Alberto Gerchunoff. *Revista Iberoamericana* 66.191 pp. 367-79.
- Devoto, Fernando y Otero, Hernán (2003) "Veinte años después. Una lectura sobre el crisol de razas, el pluralismo cultural y la historia nacional en la historiografía argentina". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 17, N° 50.
- DellaPergola, Sergio (2011) "¿Cuántos somos hoy? Investigación y narrativa sobre población judía en América Latina, en Avni, Haim; Bokser Liwerant, Judit; DellaPergola, Sergio; Bejarano, Margalit y Senkman, Leonardo (coordinadores) (2011) *Pertenencia y Alteridad: Judíos En/De América Latina: Cuarenta Años de Cambios*. Iberoamericana Vervuert, México D.F.
- Diez, María Laura (2004) "Reflexiones en torno a la interculturalidad". *Cuadernos de Antropología Social* N° 19, pp. 191-213.
- Dimenstein, Marcelo (2007) "En busca de un pogrom perdido: diáspora judía, política y políticas de la memoria en torno a la Semana Trágica de 1919 (1919-1999)". *Sociohistórica* n° 25.
- Dujovne, Alejandro (2010) *Impresiones del judaísmo. Una sociología histórica de la producción y circulación transnacional del libro en el colectivo social judío de Buenos Aires, 1919-1979*, tesis doctoral inédita.
- (2011) "Tiempo de judíos. Calendarios y sentidos de 'lo judío' en dos instituciones de la comunidad judía argentina". *Prácticas de oficio. Investigación y reflexión en Ciencias Sociales*, n° 7/8, agosto de 2011.
- (2008) "Cartografía de las publicaciones periódicas judías de izquierda en Argentina, 1900-1953". *Revista del Museo de Antropología UMC*, vol. 1.
- Eichelbaum, Samuel (1951) "Su memoria es nuestra herencia". *Davar* 31-33, republicado en Feiersten, Ricardo (2000, compilador) *Alberto Gerchunoff, judío y argentino. Viaje temático desde "Los gauchos judíos" (1910) hasta sus últimos textos (1950) y visión crítica*, Milá, Buenos Aires.
- Epstein, Diana (1997) "Maestros marroquíes. Estrategia educativa e integración, 1892-1929". *Anuario IEHS* N° 12.
- (2002) "Maestros de la Alianza Israelita Universal en las colonias de la JCA de la Argentina". *Toldot* N° 16.
- Erdei, Ezequiel (2011) "Demografía e identidad: a propósito del estudio de población judía en Buenos Aires", en *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: cuarenta años de cambio* (Haim Avni, Judit Bokser Liwerant, Sergio DellaPergola, Margalit Bejarano y Leonardo Senkman, compiladores), Iberoamericana, Vervuert, Bonilla Artigas, México D.F.
- Erl, Astrid y Rigney, Ann (2006) "Literature and the production of cultural memory: Introduction". *European Journal of English Studies*, 10:2, 111-115.

- Escudé, Carlos (1992) "Los obstáculos culturales para el desarrollo democrático en la Argentina: la generación de una cultura autoritaria a través de los contenidos de la educación durante el siglo XX". *Índice*, segunda época, nº 5.
- Eurasquin, Estela (2012). Los inmigrantes en el cine argentino. Panorama general y estudio de un caso actual: *Un cuento chino*, 2011. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 23-2012, <http://alhim.revues.org/index4264.html>.
- Farías, Ruy (2011) "Aspectos de la identidad gallega en Buenos Aires (1900-1960)". *Madrygal* (Madrid), nº 14: 59-69.
- Fidel, Cynthia y Kacowicz, Débora (2011) "Archivos como espacios de conocimiento, memoria y derechos", ponencia presentada en el IV Seminario Internacional Políticas de la Memoria, "Ampliación del campo de los derechos humanos. Memoria y perspectivas", Buenos Aires.
- Fischman, Fernando (2008) "En la conversación fluía. Arte verbal, consideraciones Emic y procesos conmemorativos judíos argentinos", en *Runa* nº 29.
- (2013) "Tradiciones étnicas en performance en el espacio público: fiestas judías en la calle", presentado en el marco de los Proyectos PIP-CONICET 112 201001 00006 "Análisis del proceso de reconfiguración de identidades de grupos de origen inmigratorio por medio del estudio de sus performances públicas. Judíos y coreanos en la sociedad argentina actual" de la programación 2011-13 dirigido por Fischman.
- Flier, Patricia (2011) *Historia y memoria de la colonización judía agraria en Entre Ríos. La experiencia de Colonia Clara, 1890-1950*. Tesis doctoral inédita.
- (2012) "Volver a Colonia Clara. Historia y memoria de la colonización judía agraria en Argentina, 1892-1950". *Cuadernos Judaicos* nº 29, diciembre de 2012.
- Friedmann, Germán (2011) "Las identidades judeoalemanas. Alemanes antinazis y judíos de habla alemana en Buenos Aires durante la Segunda Guerra Mundial", en *Marginados y consagrados: nuevos estudios sobre la vida judía en la argentina*, Emmanuel Kahan, Laura Schenquer, Damian Setton y Alejandro Dujovne (compiladores), Lumiere, Buenos Aires.
- García Canclini, Néstor (1999) "Los usos sociales del Patrimonio Cultural". En Encarnación Aguilar (editora), *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Granada, 16-33.
- (2007) "La construcción de identidades en la interculturalidad global", en *Construcción de identidades en sociedades pluralistas*, Dreher, Figueroa, Navarro, Sautu y Soeffner compiladores (Buenos Aires: Lumiere)
- García, José Luis (1998) "De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural". *Política y Sociedad*, 27, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 9-20.
- Goldstein, Yossi (2006) "El Judaísmo argentino de fin de siglo XX: del olvido a la recuperación de la memoria colectiva", en *Memoria y representación:*

configuraciones culturales y literarias en el imaginario judío latinoamericano (Alejandro Meter y Ariana Huberman compiladores). Beatriz Viterbo Editora, Rosario.

Gorelik, Adrián (2011) "La memoria material: ciudad e historia". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* n° 33, Buenos Aires.

(2012) "Dilemas del monumento (o cómo es posible recordar en la ciudad)", *Compromiso por la diversidad y la lucha contra el antisemitismo*, DAIA Año 4, Número 25, Agosto 2012.

Guber, Rosana (1984) "La construcción de la identidad étnica: integración y diferenciación de los inmigrantes judíos ashkenazim en la Argentina", en: *Antropología Argentina*. Belgrano, Buenos Aires.

Guillén, Cristina (2008) "Los rituales escolares en la escuela pública polimodal argentina". *Avá* n°12.

Gurevich, Beatriz (2005) "Passion, Politics and Identity: Jewish Women in the Wake of the AMIA Bombing in Argentina", artículo publicado por el Advisor to the Secretary of Human Rights, Ministry of Foreign Affairs, International Commerce and Culture, Argentina.

Gurwitz, Beatrice (2011) "La creación de un judaísmo politizado. Mundo Israelita, identidades colectivas y una propuesta política judeo-argentina", en *Marginados y consagrados: nuevos estudios sobre la vida judía en la argentina*, Emmanuel Kahan, Laura Schenquer, Damian Setton y Alejandro Dujovne (2011, compiladores), Lumiere, Buenos Aires.

Hall, Stuart (1996) "Introducción: ¿Quién necesita 'identidad'?", en *Cuestiones de identidad cultural*, Stuart Hall y Paul du Gay compiladores, Amorrortu editores, Buenos Aires-Madrid.

Horowitz, Irving Louis (1962) "The Jewish Community of Buenos Aires". *Jewish Social Studies*, Vol. 24, No. 4, pp. 195-222.

Hussar, James A. (2008) *Cycling Through the Pampas: Fictionalized Accounts of Jewish Agricultural Colonization in Argentina and Brazil*, tesis doctoral, University of Notre Dame.

(2011) "Los gauchos judíos de Alberto Gerchunoff en su Centenario". *The Free Library*, revista electrónica (September, 1)

Issaev, Bohor (1954) "La obra del Barón de Hirsch en la Argentina y el pensamiento de Herzl". *Jerusalem* n° 7.

Jelin, Elizabeth (2004) "Fechas de la memoria social. Las conmemoraciones en perspectiva comparada", en *ÍCONOS* No. 18, Flacso-Ecuador, Quito, pp. 141-151

Jonpoll, Bernard (1995) "Why they left: russian-jewish mass migration and repressive laws, 1881-1917". *American Jewish Archives* 47,1: 17-54.

- Kahan, Emmanuel (2006), "Sionistas vs. progresistas; una discusión registrada en las páginas de Nueva Sión en torno de la cuestión israelí y la experiencia fascista durante el affaire Eichmann, 1960-1962". *Cuestiones de Sociología* N° 3: 298-314.
- Katz, Jacob (1975) "La emancipación y los estudios judaicos". *Dispersión y Unidad* (Jerusalén) n° 15.
- Kreichmar, Nahum (1934) "La evolución de las colonias". *Judaica* N° 18.
- Krupnik, Adrián (2011) "Cuando camino al kibutz vieron pasar al Che. Radicalización política y juventud judía: Argentina 1966-1976", en *Marginados y consagrados: nuevos estudios sobre la vida judía en la argentina*, Emmanuel Kahan, Laura Schenquer, Damian Setton y Alejandro Dujovne (compiladores), Lumiere, Buenos Aires.
- Lambroza, Shlomo (1987) "Jewish responses to pogroms in late imperial Russia", en *Living with anti-Semitism: Modern jewish responses* Jehuda Reinhartz editor. Brandeis University Press.
- Leven, Narcisse (1934) "Orígenes de la colonización judía en la Argentina". *Judaica* N° 18. Buenos Aires.
- Levin, Yehuda (1997) "Cuatro egresados de Mikveh-Israel en Colonia Clara". *Judaica Latinoamericana III*, Magnes, Jerusalén.
- (2005) "Posturas genéricas en las colonias de la Jewish Colonization Association (JCA) en Argentina a comienzos del siglo XX". *Judaica Latinoamericana V*, Magnes, Jerusalén.
- (2007) "Labor and land at the start of Jewish settlement in Argentina". *Jewish History*, Vol. 21, No. 3/4 (2007), pp. 341-359.
- (2009) "Justicia y arbitraje en los albores de la colonización judía en la Argentina (hasta la Primera Guerra Mundial)". *Judaica Latinoamericana VI*, Magnes, Jerusalén.
- (2009b) "Bibliotecas y lectores en la aurora de la colonización en la Argentina (hasta fines de la Segunda Guerra Mundial)", ponencia presentada en el marco del XV Congreso Mundial de Estudios Judíos, Universidad Hebrea de Jerusalén, agosto 2-6, 2009.
- Lesser, Jeffrey (2001) "Jewish Brazilians or Brazilian Jews? A Reflection on Brazilian Ethnicity". *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, Volume 19, Number 3, Spring 2001 pp. 65-72.
- Liacho, Lázaro (1951) "Gerchunoff judío". *Davar* 31-33 SHA, republicado en Feierstein, Ricardo (2000, compilador) *Alberto Gerchunoff, judío y argentino. Viaje temático desde "Los gauchos judíos" (1910) hasta sus últimos textos (1950) y visión crítica*. Milá, Buenos Aires.

- Löwe, Heinz-Dietrich (1997) "From charity to social policy: the emergence of jewish self-help organizations in late imperial Russia, 1880-1914". *East European jewish affairs*, vol 22, nº 2.
- (2000) "Poles, jews and tartars: religion, ethnicity and social structure in tsarists nationality policies". *Jewish social studies*, vol 6, nº 3.
- Lotersztein, Salomón (1990) "Cine argentino: participación, temática y contribución judías. Reflexiones", en Feierstein (compilador) *Ensayos sobre judaísmo latinoamericano*, Milá, Buenos Aires.
- Lvovich, Daniel (2007) "Entre la historia, la memoria y el discurso de la identidad: Perón, la cominidad judía argentina y la cuestión del antisemitismo". *Índice*, año 37, nº 24.
- Mendes-Flohr, Paul (2007) "Identidades judías postradicionales", en Mendes-Floehr, Paul; Assis, Yom Tov; Senkman, Leonardo (2007, compiladores), *Identidades judías, modernidad y globalización*. Lilmod, Buenos Aires.
- Meyer, Michael (1989) "Modernity as a Crisis for the Jews". *Modern Judaism*, Vol. 9, No. 2 (May, 1989), pp. 151-164.
- Mirelman, Víctor (1984) "The Jewish Community versus Crime: The Case of White Slavery in Buenos Aires". *Jewish Social Studies*, Vol. 46, No. 2 (Spring, 1984), pp. 145-168.
- Miguel, Paula (2008) "La tierra prometida en el medio de la pampa" en *Apuntes de Investigación* nº 13, Buenos Aires.
- Nora, Pierre (1998) "La aventura de *Lieux de mémoire*" en Cuesta Bustillo, J., *Memoria e Historia*. Marcial Pons, Madrid.
- (1984) "Entre memoria e historia. La problemática de los lugares", en *Lieux de Mémoire I: La République*. Gallimard, París.
- (1998) "The Era of Commemoration", en Nora (director) *Realms of Memory. The Construcción of the French Past*, vol 3. Columbia University Press, New York.
- Núñez Seixas, Xosé (2001) "Gaitas y tangos: Las fiestas de los inmigrantes gallegos en Buenos Aires (1890-1930)". *Ayer* 2001, nº 43.
- Otero, Hernán (2010) "El asociacionismo francés en la Argentina. Una perspectiva secular". *EIAL*, Vol. 21 – No 2.
- Prats, Llorenç (2005) "Concepto y gestión del patrimonio local". *Cuadernos de Antropología Social* Nº 21, pp. 17-35.
- Rehrmann, Norbert (2000) "Una aculturación plural indirecta: la herencia sefardita y española en la obra del escritor judío-argentino Alberto Gerchunoff". *Sefarad* 60.2 pp. 397-416.

- Rein, Raanan y Lewis Mollie (2008) "Judíos, árabes, sefardíes, sionistas y argentinos: el caso del periódico Israel", en *Árabes y judíos en Iberoamérica. Similitudes, diferencias y tensiones*, Rein (coordinador). Tres Culturas, España.
- Rein, Raanan y Lesser, Jeffrey (2007) "Nuevas aproximaciones a los conceptos de etnicidad y diáspora en América Latina: la perspectiva judía". *Estudios sociales* nº 32.
- Riegner, Kurt Julio (1990) "Jewish Colonization Association, mito y realidad". Cuadernos de Judaica, año 3, nº 3.
- Roca, Andrea (2012) "A vida social de um emblema nacional: o caso do sabre do general José de San Martín (1778-1850)". *Mana* vol.18 no.1 Rio de Janeiro.
- Rocha, Carolina (2010). Reconstruyendo el pasado a través de imágenes: documentales judíos argentinos. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, puesto en línea el 14 junio 2010. URL: <http://nuevomundo.revues.org/59923>.
- Rousso, Henry (1985) "Vichy, le grand fossé". *Vingtième siècle* nº 5.
- (1991) "Pour une histoire de la mémoire collective: l'après Vichy" en Peschansky, Pollak y Rousso (editores) *Histoire politique et sciences sociales*. Complexe, París.
- Rubel, Yaacov (1972) "Argentina, ¿sí o no? El Eco de la Inmigración Judía a la Argentina en la prensa hebrea de Rusia (1888-1890)". *Comunidades judías de Latinoamérica*, Comité Judío Americano, Buenos Aires.
- (2011) "La red educativa judía de la Argentina (1967-2007)", en *Pertenencia y Alteridad: Judíos En/De América Latina: Cuarenta Años de Cambios* (Haim Avni, Judit Bokser Liwerant, Sergio DellaPergola, Margalit Bejarano y Leonardo Senkman – coordinadores) Editorial Iberoamericana Vervuert, México D.F.
- (2012) "Cambios en la conformación de la población judía de Moisés Ville. Comparación entre el listado de inmigrantes arribados en el "Weser" en 1889 y los datos del Censo Nacional de 1895", ponencia en "A 120 años de la fundación de las primeras colonias judías en Entre Ríos", Coloquio sobre experiencias de colonización en Argentina, 14, 15 y 16 de agosto de 2012, Buenos Aires.
- Sack-Rofman, Nora (2003) "El camino del Sur, 1988. Juan Bautista Stagnaro". *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 6-2003, URL: <http://alhim.revues.org/index746.html>. Consultado el 24/3/2013.
- Saint Sauveur-Henn, Anne (2011) "Problemas específicos de la integración: los colonos judío-alemanes en la Argentina, 1933-1945". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 25, nº 70.
- Salomón, Mónica (1995) "Las escuelas judías de Entre Ríos (1908-1912)". *Todo es historia* N° 332.

- Sartelli, Eduardo (2009) "Filantropía y capital. Las contradicciones del desarrollo agrario en las colonias judías (Argentina, 1900-1920)". *Projeto História*, São Paulo, n.38, p. 41-55.
- Scarsi, José Luis (2007) "Noé Trauman, el anarquista que no fue. Entre las historias fantásticas y la triste realidad". *Todo es Historia*, septiembre 2007, número 482.
- Schenkolewski-Kroll, Silvia (1997) "Isaac Kaplan y la tierra: Argentina, Eretz Israel y el Estado de Israel". *Judaica Latinoamericana* n° III, Universidad Hebrea de Jerusalén, Jerusalén.
- Schenquer, Laura (2011) "Religión, política y 'comunidad' judía: representaciones e imaginarios sociales en el contexto de la dictadura argentina" en *Marginados y consagrados: nuevos estudios sobre la vida judía en la argentina*, Emmanuel Kahan, Laura Schenquer, Damian Setton y Alejandro Dujovne (compiladores), Lumiere, Buenos Aires.
- Schwarz, Ernst y Te Velde, Johan C. (1939) "Jewish Agricultural Settlement in Argentina: The ICA Experiment". *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 19, No. 2 (May, 1939), pp. 185-203.
- Senkman, Leonardo (1980) "Gerchunoff y la crisis del liberalismo argentino (1938-1945)". *Coloquio*, año II, N° 4-5, agosto-diciembre.
- (1992) "Etnicidad e inmigración durante el primer peronismo", en *EIAL*, Volumen 3, n° 2.
- (1999) "Los gauchos judíos: una lectura desde Israel". *EIAL*, Volumen 10, N° 1.
- (1990) "Nacionalismo e Inmigración: La Cuestión Étnica en las Elites Liberales e Intelectuales Argentinas, 1919-1940". *EIAL*, Volumen 1, n°1
- (1995) "Entre Ríos, patria chica de los gauchos judíos", en *Tierra de Promesas: cien años de colonización judía en Entre Ríos. Colonia Clara, San Antonio y Lucienville* (Chiaramonte, Susana; Finvarb, Elena; Fistein, Nora y Rotman, Graciela), Ediciones Nuestra Memoria, Argentina.
- (2007) "Ser judío en la Argentina: las transformaciones de la identidad nacional", en *Identidades judías, modernidad y globalización* (Mendes-Floehr, Paul; Assis, Yom Tov; Senkman, Leonardo, compiladores). Lilmod, Buenos Aires.
- Setton, Damián (2012) *Judíos ortodoxos y judíos no afiliados en procesos de interacción. El caso de Jabad Lubavitch de la Argentina*, tesis doctoral inédita.
- Slavsky, Leonor (1993) "Prácticas funerarias, creencias e identidad étnica en la Comunidad Judía de Buenos Aires". *Sociedad y Religión* N° 10/11.
- Skura, Susana (2007) "A por gauchos in chiripá... Expresiones criollistas en el teatro ídich argentino (1910-1930)". *Iberoamericana* no. 27 pp. 7-23.

- Sneh, Perla (2007) "Alberto Gerchunoff, entre el nombre y el pronombre", prólogo a la edición de *Los gauchos judíos/El hombre que habló en La Sorbona*. Colihue y Biblioteca Nacional, colección Los Raros.
- (2010) "Alberto Gerchunoff, una lectura bicentenaria". *Convergencia* N° 40.
- Soria, Sofía (2011) "La reinención de la nación en la Argentina actual: estado, relato nacional y pueblos indígenas". *Nómadas*, núm. 34, abril, 2011, pp. 214-228.
- Sosnowski, Saúl (2000) "Fronteras en las letras judías-latinoamericanas", *Revista Iberoamericana*. Vol. LXVI, Núm. 191, Abril-Junio 2000, 263-278.
- Svarch, Ariel (2012) "Don Jacobo en la Argentina. Battles the *Nacionalistas: Crítica*, the Funny Pages, and Jews as a Liberal Discourse (1929-1932)", en *The New Jewish Argentina* (Adriana Brodsky; Raanan Rein, editores). Brill, USA.
- Szurmuk, Mónica (2012) "El viaje a Europa de Alberto Gerchunoff". Hispamérica, en prensa.
- Szajkowski, Zosha (1990) "Los comienzos de la inmigración judía en la Argentina: el rol de la Alliance Israélite Universelle". *Índice* nº 3, segunda época.
- Tal, Tzvi (2007). "Migración y memoria: la reconstrucción de la identidad de judíos y palestinos en películas recientes de Chile y Argentina". Simposio: "Judíos en el Mundo Iberoamericano: Similitudes, Diferencias y Tensiones sobre el Trasfondo de las Tres Culturas, Universidad de Tel Aviv, 29 de abril– 1 de mayo.
- (2010). Terror, etnicidad y la imagen del judío en el cine argentino contemporáneo. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, puesto en línea el 06 enero 2010. URL: <http://nuevomundo.revues.org/58355>.
- Toker, Eliahú (1992) "Introducción", en *Colonia Mauricio: memorias de un colono judío* (Alpersohn, Marcos). Comisión Centenario de la colonización judía en colonia Mauricio, Carlos Casares.
- Tolcachier, Fabiana (2009) "De Gerchunoff al monumento del Barón de Hirsch: relatos de una argentinidad estereotipada", en Espantoso Rodríguez, Teresa y Carolina Vanegas Carrasco (organizadores), *Arte Público y espacio urbano. Relaciones, interacciones, reflexiones*. 1er. Seminario Internacional sobre Arte Público en Latinoamérica, organizado por el Grupo de Estudios sobre Arte Público en Latinoamérica – Instituto de Teoría del Arte "Julio E. Payró"- Facultad de Filosofía y Letras – UBA. Buenos Aires, 11-12-13 de noviembre de 2009. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (edición en CD).
- (2009b) "Del Barón de Hirsch a la trinchera: Identidades Migratorias y Espacio Urbano", ponencia presentada en las XII Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia; 28, 29, 30 y 31 de octubre de 2009, Bariloche.
- Tortti, María Cristina (2002) "La nueva izquierda a principios de los '60: socialistas y comunistas en la revista Ché". *Estudios Sociales* 22-23 [2002].

- Toselli, Claudia (2004) "Algunas tendencias del turismo cultural en la Argentina. El patrimonio "olvidado" como recurso turístico". *Travelturisme*, publicación on line de la Agencia Valenciana de Turismo, España.
- Verbitsky, Bernardo (1966) "Premio Alberto Gerchunoff". *Comentario* (Buenos Aires), N° 44.
- Visacovsky, Nerina (2009) *El tejido icufista: cultura de izquierda judía en Villa Lynch (1937-1968)*. *Judíos, comunistas y educadores*, tesis doctoral inédita.
- Warszawski, Paúl (1976) "La inmigración judía en América del Sur", ponencia presentada en el *Primer coloquio latinoamericano sobre pluralismo cultural*, edición del Congreso Judío Latinoamericano.
- (1964) "Jewish Agricultural Colonization in Argentina". *Geographical Review*, vol. 54, n° 4.
- Yarfitz, Mir (2009) "Caftens, Kurvehs, and Stille Chuppahs: Jewish Sex Workers and their Opponents in Buenos Aires, 1890-1930", ponencia presentada en el Symposium on Jewish Urban History in the Americas: A Comparative Look at Jewish Buenos Aires and Jewish Los Angeles UCLA Center for Jewish Studies, February 8-9, 2009.
- Yerushalmi, Yosef Hayim (1989) "Reflexiones sobre el olvido", en *VVAA Usos del olvido*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Zablotsky, Edgardo (2004) "El proyecto del Barón de Hirsch. ¿Éxito o fracaso?", *Revista Análisis* 38, Diciembre 2004.
- (2004b) "Filantropía no asistencialista. El caso del Barón Maurice de Hirsch". *Publicación on line*, Universidad del CEMA.
- Zadoff, Efraín (1988) "La educación general y judía en las colonias agrícolas judías en la Argentina y Eretz Israel a fines del siglo XIX". *Coloquio* N° 19.

Agradecimientos

No podría haber realizado esta tesis sin la generosa colaboración de Jorge Gelman y Julio Djenderedjian, quienes me orientaron sobre diversos aspectos relacionados con la historia rural argentina y me ayudaron a obtener una beca de culminación de doctorado otorgada por la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Tampoco, sin los aportes de mis colegas del Núcleo de Estudios Judíos del IDES Alejandro Dujovne, Malena Chinski, Emmanuel Kahan, Laura Schenquer, Damián Setton y Ariel Svarch, quienes a lo largo de siete años han enriquecido mi mirada sobre la colectividad judeo-argentina. Las reuniones mensuales del Centro de Estudios de Historia, Cultura y Memoria, de la Universidad Nacional de Quilmes fueron un laboratorio que me permitió observar el proceso de investigación de otros/as tesistas a lo largo de cuatro años, y donde también pude pasar mis propios avances por el tamiz de la crítica experta de María Bjerg, Roxana Boixadós, Judith Farberman, Patricia Berrotarán, Nancy Calvo, Silvia Ratto, Carolina Biernat, Silvina Smietniansky, Carina Cassanello, Florencia Carlón, Melina Yangilevich, Patricia Sepúlveda y una larga lista de especialistas en antropología e historia.

Mis consultas a diversas instituciones judías siempre fueron recibidas y atendidas con suma generosidad. En la biblioteca del Seminario Rabínico Latinoamericano se vieron favorecidas por la presencia de mi querida amiga Rita Saccal, además de por la de sus inestimables colegas Alejo y Bety. Ana Weinstein me ha concedido varias esclarecedoras entrevistas, y tanto ella como Julia Cuasnicu han puesto a mi disposición infinidad de materiales guardados en el Centro de Documentación e Información sobre Judaísmo Argentino Marc Turkow (AMIA). Asimismo, en el Instituto IWO de Buenos Aires debo agradecer la estrecha colaboración de Débora Kacowicz (quien tradujo varios de los originales en ídish que revisé), Silvia Hansman y Ezequiel Semo. También me han ayudado en diversas instancias Javier Sinay, Yaacov Rubel, Alicia Bernasconi, Laura Szames, Marisa Bergman, Isaías Kremer y Ariel Raber.

Mis numerosos viajes a Moisés Ville no habrían sido tan agradables de no haber conocido y trabado una imperecedera amistad con Abraham Ingue Kanzevolsky, quien me recibió en su casa y me ayudó largamente en la investigación, no sólo compartiendo conmigo sus infinitos saberes y conocimiento, sino también oficiando de “padrino” en mi ingreso al campo. A él está dedicada esta tesis. Junto con Ingue, resultó fundamental la estrecha colaboración de Eva Guelbert de Rosenthal, quien me abrió las puertas del museo y del archivo de par en par, y me relató de primera mano

sus propias experiencias como emprendedora de memoria. También cooperaron notablemente con la investigación en Moisés Ville mis queridas Ester Gabriel de Falcov (y su marido, Poli), Golde Gerson, Hilda Zamory, Analía Nusan, Judith Blumenthal y Lilí Trumper. También quiero hacer llegar un agradecimiento muy especial a mi mamá, Rosa Fuksman, quien despertó mi interés por “lo judío” con sus implacables inquietudes genealógicas, y que al transmitirme su deslumbramiento como visitante de la muestra Shalom Argentina (deslumbramiento que vino acompañado por el libro homónimo debajo del brazo), se transformó en la auténtica inspiradora del tema de investigación para las dos tesis que escribió su hijo. Y otro a mi amorosa novia y compañera Valeria Furman, paciente y sagaz interlocutora durante el proceso de investigación.

Finalmente, quiero dedicar un apartado especial a las dos personas que más me han ayudado en el sinuoso camino indagatorio sobre el tema de la colonización judía, así como, en general, en el transcurso de mi tardía carrera de antropólogo. Me refiero a María Bjerg y a Roxana Boixadós, quienes han enriquecido este trabajo y a esta persona con su infinita inteligencia, amor y generosidad, y a quienes quiero eximir de culpa y cargo por toda equivocación e inconveniencia que el lector encontrare en la tesis. Ambas son para mí el modelo de persona y de investigador que deseo imitar y transmitir.