

Tiempo de judíos. Calendarios y sentidos de "lo judío" en dos instituciones de la comunidad judía argentina*

Alejandro Dujovne

IDES-Conicet

Mail: aledujovne@gmail.com

I

La comunidad judía y el judaísmo argentino son habitualmente representados como configuraciones sociales y culturales dotadas de un alto grado de homogeneidad. Sin embargo, esta imagen, trastocada de tanto en tanto en coyunturas de crisis y transformaciones radicales, es producto del resultado de las sucesivas y múltiples disputas políticas y culturales entre distintos actores judíos –aunque no únicamente-, individuales e institucionales, que cuentan con recursos desiguales y por ende con fuerzas desiguales, para la imposición de la definición legítima de lo judío. En tal sentido, hacer del juego de estas oposiciones culturales y políticas parte del objeto de análisis, lo cual supone reponer a aquellas expresiones que fueron relegadas a planos secundarios en el devenir de las luchas intracomunitarias, nos permite adentrarnos en los distintos y muchas veces contrapuestos sentidos que dieron forma a la cultura judía argentina a lo largo de su historia.

De esta suerte, en el presente texto me propongo comprender los diferentes modos de concebir lo judío de dos sectores que, articulados en dos instituciones distintas, participan del espacio comunitario de una de las principales ciudades argentinas.¹ A tal

efecto analizo los calendarios anuales de celebraciones y homenajes de los años 2005 y 2006 de cada una de estas expresiones en tanto constituyen sistemas de organización del tiempo y, por ende, de la realidad, y que, al hacerlo, ponen en juego valores y concepciones singulares a través de los cuales procuran definir la identidad grupal. El período comprendido en este trabajo corresponde a parte de la etapa de trabajo de campo llevado a cabo entre inicios de 2004 y mediados de 2006.

Si bien se reconocen como partícipes de un mismo universo cultural judío, las dos manifestaciones culturales judías que aquí analizo pertenecen a dos tradiciones distintas que ocupan posiciones de poder desiguales en función de la acumulación de diferentes recursos materiales y simbólicos. Por un lado, se encuentra el Centro Israelita Unificado (CIU), la principal entidad de la vida judía en la ciudad. En términos ideológicos adhiere al sionismo y al Movimiento Conservador, una de las tendencias religiosas liberales dentro del judaísmo. De hecho, entre las distintas instituciones que el CIU alberga y administra, se encuentra la sinagoga más importante de

de la izquierda judía en Argentina, dirigida por el Dr. Gustavo Sorá.

¹ A fin de preservar el anonimato de los espacios estudiados y de los entrevistados, opto aquí por no identificar la ciudad escogida y por reemplazar los nombres reales por nombres ficticios.

* Este trabajo es una versión modificada de un capítulo de la tesis de maestría de antropología, "Hay que ganar la calle judía". *Diáspora y Política: Un análisis etnográfico*

la ciudad que se halla afiliada a esta corriente. La segunda institución, la Asociación Israelita de Cultura (AIC), se encontró históricamente vinculada, aunque de manera indirecta, al Partido Comunista.² No sionista, por momentos antisionista, y explícitamente antirreligiosa, esta expresión judía, identificada en el pasado como el “sector progresista” en referencia a su relación con el PC, se deslizó en las últimas décadas hacia una fuerte crisis con el derrumbe de la Unión Soviética y el concomitante debilitamiento del partido local, lo que se plasmó, aunque no únicamente por ello, en una caída del número de miembros.

II

¿Qué ideas, valores, concepciones, porta la palabra “judío” para los miembros de la AIC?, ¿Qué diferencias presenta respecto a las del CIU? ¿Qué dimensiones moviliza en uno y otro caso?, ¿Qué relaciones establece con otras categorías? Realizar estas preguntas es interrogarse, en definitiva,

² AIC sostiene en grandes líneas la misma posición ideológica y política del *Idisher Cultur Farband* (ICUF), la Federación de Entidades Culturales Judías, institución a la cual se halla afiliado. El ICUF fue creado en 1941 como expresión local de una red internacional de entidades similares con el objetivo de aglutinar a las instituciones judías “progresistas” o “de izquierda” argentinas que se hallaban vinculadas directa o indirectamente al Partido Comunista Argentino. En 1952, tras las marcadas diferencias de posición con la Delegación de Asociaciones Israelitas de Argentina (DAIA) acerca del carácter antisemita o no de una serie de juicios y condenas a muerte en el bloque socialista –la DAIA es la entidad que, con mayor o menor reconocimiento de la propia colectividad, ha funcionado como la representación política de la comunidad judía en el país desde su fundación en 1935 y que ha sostenido históricamente una adhesión al sionismo–, las instituciones vinculadas al ICUF son expulsadas del marco de DAIA. Desde mediados de la década de 1980 en adelante la presencia pública tanto comunitaria como extracomunitaria de las organizaciones adheridas a esta federación declina notablemente. En la actualidad el ICUF, y en virtud de su fuerte participación en los reclamos de justicia por los atentados contra la Embajada de Israel (1992) y la AMIA (1994), y de su acercamiento a otros sectores progresistas seculares de la vida judía ha vuelto a adquirir algo de la visibilidad pública perdida. Esta federación está conformada en el presente por 13 instituciones culturales, deportivas y educativas, ocho de ellas en Buenos Aires, entre provincia y Capital Federal, y el resto en las ciudades de Mendoza, Córdoba, Tucumán, Rosario y Santa Fé.

acerca de los sistemas simbólicos que los dirigentes políticos, intelectuales y religiosos de cada uno de estos sectores institucionales procuran transmitir y reproducir al conjunto de sus grupos, y a través de los cuales ordenan su comprensión de lo judío, la comprensión de sí mismos como tales, y de la manera de relacionarse a partir de allí con el mundo intra y extrajudío. Planteo que, como veremos, estos interrogantes nos llevan también a indagar los distintos tipos de relaciones que se establecen entre el presente y las formas de interpretación y transmisión del pasado.

Así, tal como señalaba previamente, en orden a comprender los sentidos que componen los sistemas simbólicos judíos de ambos espacios voy a comparar, en primer lugar, los calendarios anuales de celebraciones y conmemoraciones de cada uno de estos sectores. Sobre la base de este análisis, y como segunda operación, procuro comprender las diferencias de significado que un sector y otro dan a un conjunto de categorías centrales tales como diáspora, nación, Holocausto, Estado de Israel, religión y política. El carácter relacional presente en este ejercicio implica que el análisis de los calendarios que aquí realizo no es tan sólo un ejercicio comparativo que contribuye a iluminar con mayor precisión los sentidos que éstos portan, sino uno que parte del crucial reconocimiento de las relaciones estructurales que ligaron históricamente a ambos sectores.

Los calendarios de una nación, una religión, o un colectivo social de menor escala, pueden funcionar, siempre de acuerdo a la fuerza que tengan en la organización de la vida colectiva de cada grupo, como sistemas que no sólo estructuran una determinada concepción del tiempo, sino que además vehiculizan y revelan una determinada forma de concebir la realidad. En consecuencia, los calendarios deben ser pensados como una de las formas de organización de “mundos de sentido”, en el sentido dado por Katherine Verdery. De acuerdo a esta autora, esta noción equivale a la combinación entre concepción del mundo (“worldview”) y acción en el mundo (“action-in-the-world”), es decir, la experiencia de las personas de un universo pleno de sentido en el cual también actúan. (Verdery, 2000: 34). Y en lo que respecta específicamente a la relación entre política y tiempo, Verdery

señala que una de las maneras más usuales utilizadas a lo largo de la historia para alterar los valores políticos es la creación de calendarios completamente nuevos. Por ejemplo, un nuevo calendario puede establecer feriados que promuevan un orden del tiempo diferente, la imposición de actividades que comporten nuevos ritmos de trabajo o un nuevo disciplinamiento del tiempo, y propender a dar nuevos contornos al "pasado" a través de genealogías o relatos históricos alternativos. (Verdery, 2000: 40)

Esta perspectiva, que Verdery despliega a lo largo del trabajo citado, nos permite comprender que tras la imposición de un ordenamiento del tiempo subyacen posiciones de poder e interés, y que, por lo tanto, hay tiempos y calendarios alternativos y luchas por hacer prevalecer un calendario por sobre otro. Siguiendo a esta perspectiva, parto de la idea de la existencia de individuos con posiciones e intereses diferenciados que crean, disputan, e intentan imponer sobre el conjunto social determinados bienes simbólicos.³

³ Esta posición epistemológica, contrapuesta a la opción epistemológica sostenida por Geertz, se puede encontrar desarrollada de diferentes maneras en distintas corrientes teóricas. Aquí tomo la perspectiva inicialmente propuesta por Max Weber (1996) y el desarrollo crítico que posteriormente Pierre Bourdieu (2000) hace de ella. Esta perspectiva me permite tomar distancia crítica con la visión de sistema simbólico como autosuficiente, homogéneo y coherente. Por lo cual, si bien esta noción de sistema posibilita iluminar la existencia de un cierto orden, el problema es la manera como diluye la observación de disputas, tensiones, transformaciones, etc. De tal forma que el uso que en este capítulo hago de la idea de sistema apunta a ver cómo se resguardan y cohesionan en una posición colectiva los "diferentes" agentes de la AIC cuando se plantea un ritual central para marcar su "diferencia colectiva" con la posición política oficial del sector sionista. Vale decir, a pesar de la distancia crítica que tomo por los riesgos heurísticos que porta la noción de sistema, considero estratégico su uso.

II

Los calendarios como sistemas

¿De qué manera los calendarios de la AIC y del CIU ordenan el tiempo?, ¿qué ideas, valores y temas jerarquiza cada uno de ellos? Estos interrogantes nos acercan a las distintas formas de ordenar, clasificar y valorar el mundo judío. Veamos entonces, como primer paso, los calendarios anuales de cada sector:

Centro Israelita Unificado (Las fechas se encuentran escritas en fonética hebrea)	Fechas Ordenadas de acuerdo al calendario lunisolar hebreo del año 5766 (2005-2006)
Rosh Hashaná (Año Nuevo)	4 y 5 de octubre de 2005
Iom Kipur (Día del Perdón)	13 de octubre
Sucot (Fiesta de los Cabañas)	18 al 24 de octubre
Sheminí Atzeret (Octavo día, la fiesta de la reunión)	25 de octubre
Simjat Torá (Alegria de la Torá)	26 de octubre
Jánuca (Fiesta de las Luminarias)	26 de diciembre al 2 de enero de 2006
Tu Bishvat (Lit. 15 del mes de Shvat, conocida como La Fiesta de los Árboles)	13 de febrero
Purim (Lit. Echar la Suerte)	14 de marzo
Aniversario del atentado a la embajada de Israel en Argentina	17 de marzo
Pesaj (Liberación del Pueblo Judío de Egipto)	13 al 20 de abril
Iom Hashoá (Día del Holocausto. Aniv. del Levantamiento del G. de Varsovia)	25 de abril
Iom Hazikaron (Recuerdo de los muertos del Edo de Israel que cayeron en combate)	2 de mayo
Iom Haatzmaut (Día de la Independencia del Edo de Israel)	3 de mayo
Lag Baomer (Día 33 del período de siete semanas de duelo de Omer)	16 de mayo
Iom Ierushalaim (Día de Jerusalén)	26 de mayo
Shavuot (Semanas)	2 y 3 de junio
Ayuno 17 del mes Tamuz (Ayuno por el inicio del sitio a Jerusalem)	13 de julio
Aniversario del atentado a la AMIA	18 de julio
Ayuno 9 del mes Av (Ayuno por la destrucción del Templo)	3 de agosto

Asociación Israelita de Cultura	Fechas Ordenadas de acuerdo al calendario gregoriano 2005
Aniversario del Golpe de Estado argentino de 1976	24 de marzo
Aniversario del Levantamiento del Gueto de Varsovia	19 de abril
<i>Peisaj</i> (Fonética idish. Liberación del Pueblo Judío de Egipto)	Día correspondiente de abril según el calendario hebreo
Aniversario de la fundación de la institución	25 de mayo
Aniversario de la independencia argentina	9 de julio
Aniversario atentado a la AMIA	18 de julio
<i>Roshashune</i> (Fonética idish. Año Nuevo Judío)	Día correspondiente de octubre según el calendario hebreo
<i>Iom Kipur</i> (Día del Perdón)	Día correspondiente de octubre según el calendario hebreo
Inauguración de la temporada de verano de la pileta	Un domingo de mediados de diciembre

Las distintas fechas que componen los calendarios provienen de diferentes matrices nacidas de concepciones, intereses y realidades temporales, geográficas, políticas, y/o religiosas singulares. Pero están ahí no por pertenecer mecánicamente a estas matrices, sino porque quienes deciden incluirlas junto a otras posibles entienden que en ellas hay algo significativo que debe ser preservado y transmitido al conjunto del grupo.⁴ Pero a su vez, tal como Da Matta lo sugiere para el caso de los rituales brasileños, cada evento adquiere un lugar y un sentido particular por su relación con el sistema de rituales, fiestas, celebraciones, conmemoraciones y homenajes dentro del que se inscribe. De esta manera, la inicial constatación de fechas y eventos coincidentes

entre los calendarios de la AIC y el CIU no nos permite suponer más que el sencillo pero fundamental hecho de que ambos procuran actualizar ciertos eventos comunes del pasado que los constituyen y definen. De allí que para comprender los significados acerca de "lo judío" que subyacen a los calendarios sea preciso, primero, una lectura global del conjunto de eventos anuales ponderando el sitio de cada uno dentro del sistema; luego, en segundo término, iluminar las singularidades de cada calendario a partir de la comparación entre sí.

Los calendarios

E. R. Leach (1971) señala que una de las funciones sociológicas más importantes de las festividades es la de ordenar/crear el tiempo. El intervalo entre una festividad y otra es un "período", una unidad temporal susceptible de ser percibida por los individuos: la semana y el año son, en este sentido, medidas de tiempo definidas por

⁴ Cabe aclarar que, aun cuando hablamos de decisiones, éstas no nacen de la pura arbitrariedad de los agentes: el judaísmo en tanto definido por su carácter colectivo y por un pasado hecho presente en la memoria y las prácticas, no puede ser reinventado toda vez que un rabino o un dirigente comunitario opta por cambiar de opinión. La fuerza de las tradiciones heredadas es uno de los condicionantes, entre los distintos que intervienen, que limitan este margen de arbitrariedad.

festividades. Sin estas marcas, señala Leach, no habría concepción del tiempo. Por otro lado, algunos de los ritos que establece el calendario tienen una especial significación cultural pues funcionan como "técnicas" para modificar el *status* de las personas. El rito "saca" a la persona de su estado profano, la coloca en un plano sagrado en el cual se produce un cambio simbólico fundamental, y, una vez terminado el rito, la sitúa de vuelta en una dimensión profana pero ya como una persona distinta. El tiempo interviene en este proceso de un modo fundamental, pues, tal como grafica el autor, los momentos profano-sagrado-profano se producen en una serie temporal.

En el *shanatón* (anuario) en el que el Centro Israelita Unificado hace su balance de las actividades desplegadas a lo largo del año hebreo 5766 (octubre de 2005 a septiembre de 2006), se encuentra el calendario de fechas a ser recordadas en el año que se inicia. No todas poseen la misma raíz ni revisten igual importancia. De los 19 eventos que ordenan el año encontramos 13 que tienen un origen tradicional religioso, aunque con un status muy diferenciado. Así, en orden de importancia, se hallan los Días o Fiestas Austeras (*Iamim Noraim*), las Fiestas Mayores, Fiestas Menores, Semi-festividades, las fiestas en que hay obligación de ayunar en recordación por la destrucción del Templo y la celebración adicional de *Simjât Torá*. *Rosh Hashaná* (Año Nuevo) junto con *Iom Kipur* (Día del Perdón) forman en la tradición judía la unidad temporal llamada de las Fiestas Austeras. El Año Nuevo inicia un período de arrepentimiento e introspección, de balance de los actos realizados y de plegaria que finaliza con el ayuno del Día del Perdón, el día más sagrado del año. *Shavuot*, *Sucot* (*Sheminí Atzeret* es una fiesta complementaria que, aunque diferenciada, se añade como octavo día a *Sucot*) y *Pesaj* forman la tríada de Fiestas Mayores originadas en la tradición bíblica de peregrinación al Templo antes de su destrucción en el año 70 (después de la Era Común). Si bien la primera tiene orígenes diversos que confluyen en una sola festividad, las tres coinciden en el relato bíblico del Éxodo (salida de Egipto y liberación de la esclavitud, entrega de la *Torá* (Pentateuco) a Moisés y al pueblo hebreo, y el camino hacia la Tierra Prometida). *Jánuca* y *Purim* son

consideradas fiestas históricas del pueblo judío, llamadas Fiestas Menores, y *Lag Baomer* y *Tu Bishvat* Semi-festividades. Los Ayunos del 17 del mes de *Tamuz* y del 9 del mes de *Av* marcan el inicio y el final de tres semanas de luto. La primera fecha recuerda el ingreso de las fuerzas babilónicas a Jerusalén y el 9 del mes de *Av* la caída de la ciudad y la destrucción final del Templo a manos enemigas en el siglo VI (a.E.C). *Simjât Torá*, por último, es el día anual en que se lee el episodio final de la *Torá* y se vuelve al primero.

Las fechas restantes remiten a la historia contemporánea del pueblo judío. Las seis millones de víctimas judías del Holocausto tienen su día de recordación y homenaje en *Iom Hashoá*. Luego hay tres fechas nacidas de la existencia del Estado de Israel: La recordación de los caídos civiles y militares en la lucha por la creación y defensa del Estado (*Iom Hazikaron*), la independencia en 1948 (*Iom Haatzmaut*), y el día de liberación y unificación de la ciudad de Jerusalén (*Iom Ierushalaim*), producto de la Guerra de los Seis Días en 1967. Por último, las dos fechas que marcan la presencia judía en el país son, significativamente, las de los dos atentados sufridos en la década de 1990. El primero de ellos en 1992 cometido contra la Embajada de Israel y el segundo, dos años después, contra la sede de la entidad judía más importante de la Argentina, la AMIA. El homenaje que anualmente se rinde a las víctimas de estos atentados tiene un sentido particular, pues en él también se exigen el esclarecimiento y la condena judicial a los criminales que el Estado argentino debería haber proporcionado.

Como antes señalé, no todas las fiestas presentadas por el CIU poseen el mismo status. A la primera jerarquización que la religión judía elabora entre fiestas menores y fiestas mayores, la propia práctica religiosa de una comunidad de corte conservador⁵ y poco observante de los preceptos religiosos, como es la que mayoritariamente participa en

⁵ La corriente conservadora es la corriente religiosa más importante en Argentina, y su interpretación y práctica de la religión se encuentra en un punto intermedio entre las otras dos grandes corrientes, la reformista, de carácter marcadamente liberal, y la ortodoxa, que, como su nombre lo indica, propone una forma de vida apegada de manera estricta a las normas religiosas. Es importante señalar que estas tres grandes corrientes distan de ser homogéneas en su interior.

esta institución, hace que sólo tres de ellas, las más importantes de la tradición, logren convocar un número importante de individuos a la sinagoga e incluso se continúen en la vida privada mediante ayunos o cenas familiares: *Rosh Hashaná*, *Iom Kipur* y *Pesaj*.⁶ La conmemoración del día del Holocausto, de la Independencia del Estado de Israel y el recuerdo de las víctimas y la exigencia de esclarecimiento y justicia por el atentado a la AMIA, son las fechas no religiosas más convocantes. Observar quienes organizan cada evento y el lugar donde éstos tienen lugar resulta muy significativo. Si bien en los tres casos todas las entidades incluidas dentro del abanico sionista adhieren formalmente y participan como público, los actos por el atentado a la AMIA y por las víctimas del Holocausto son organizados centralmente por la DAIA. Por su parte el aniversario de la creación del Estado hebreo es organizado por su consulado en la ciudad. A excepción del día de recordación del Holocausto que se lleva a cabo dentro del salón principal del CIU, los otros dos eventos tienen lugar en la plaza central de la ciudad. Mientras en el primer caso los funcionarios públicos invitados se ubican como espectadores, en los otros dos ocupan un lugar destacado como representantes oficiales de las distintas instancias estatales.

El calendario de la Asociación Israelita de Cultura, no formalizado ni presentado a inicios del año en ninguna publicación especial, sino elaborado aquí en base a entrevistas y a la observación de sus actividades a lo largo de más de un año, marca tres fechas judías de origen tradicional religioso: *Peisaj*, *Rosh Hashana*, y *Iom Kipur*. En la interpretación de estas fechas la raíz religiosa no tiene cabida: "...el sector progresista no acepta que se confunda la opinión de la comunidad con hechos de la tradición al querer vincularlos a la religiosidad (...) Venimos de celebrar *Peisaj*. Hay sectores de la comunidad que han tomado la celebración de *Peisaj* como un hecho religioso. La celebración de *Peisaj* es un hecho de liberación..." señala uno de los máximos responsables de la institución. A

éstas se añaden dos fechas vinculadas a la historia judía contemporánea: Los aniversarios del Levantamiento del Gueto y del atentado a la AMIA. En un plano distinto, pero de mucha relevancia para la cohesión y fortalecimiento simbólico de la AIC, se encuentra el aniversario de la institución y la inauguración anual de la temporada de uso de la pileta. Por último, la clasificación temporal que la institución propone incluye dos conmemoraciones propiamente argentinas: la celebración del Día de la Independencia y la recordación del aniversario del golpe de Estado de 1976.

En razón de su debilidad para organizar actividades, y de la crisis en torno a la conmemoración de eventos específicamente judíos, las fiestas judías tradicionales parecen tener cada vez menos peso en la AIC. En este sentido el presidente de la institución sostiene: "Sí, [mantenemos] las tradiciones: Una cena de *Peisaj*, a veces *Rosh Hashana*, nosotros le decimos de *Rosh Hashone*, en idish (...) tratamos de recordar esta clase de actividades para celebrarlas. A veces nos da el cuero, a veces no nos da el cuero, porque por ahí viste te acordaste cuando ya faltan dos días. Claro, el religioso obviamente lo tiene mucho más marcado." No ocurre lo mismo con el aniversario del Levantamiento, definida como la fecha más importante, o las fiestas propiamente institucionales que siempre se traducen en algún tipo de actividad en el campo de deportes de la institución. Por otra parte, si bien la AIC no siempre organiza algo especial para el Día de la Independencia argentina o la fecha del golpe de Estado de 1976, en todos los aniversarios del 24 de marzo de 1976 así como del atentado contra la sede mutual judía de Buenos Aires, la institución adhiere formalmente a los actos llevados a cabo por otras organizaciones y algunos de los miembros de su Comisión Directiva participan de dichos eventos.

Calendarios comparados

El análisis de los calendarios adquiere una densidad mayor cuando éstos son contrastados entre sí. De esta manera, una primera y veloz mirada por el cuadro arriba

⁶ El carácter especial de dos de estas fiestas, Año Nuevo (*Rosh Hashaná*) y del Día del Perdón (*Iom Kipur*), es reforzado por el reconocimiento del Estado argentino, quien, por ley, las declara como fechas no laborables. Estas leyes fueron sancionadas en 1996 y 1997.

expuesto nos ofrece tres elementos de relevancia. En primer término podemos observar que el recorte temporal es en uno y otro caso distinto. Mientras el orden cronológico del CIU se corresponde con el año hebreo, en este caso el 5766, que se inicia en octubre de 2005 y finaliza en septiembre de 2006, el calendario de la AIC coincide con el orden temporal cristiano (gregoriano) que organiza las culturas occidentales y ha sido, por ende, adoptado por el Estado nacional argentino.⁷ Este primer dato nos lleva a la segunda observación. Dado que el calendario judío es lunisolar y el cristiano solar las fechas de los eventos comunes, tal como el del Levantamiento del Gueto, pueden no coincidir.⁸ Sin embargo, en las fechas tradicionales judías AIC acomoda el día al orden del calendario hebreo. En tercer lugar, si prestamos atención a las lenguas en que cada uno se expresa, descubrimos que el calendario del CIU destina el uso del hebreo (fonética hebrea) para casi todos los nombres de los acontecimientos, tanto los de raíz religiosa como los de la historia contemporánea, excepto para indicar el ayuno o para señalar las fechas de los atentados.⁹ Por contrapartida, la AIC presenta las fechas de su agenda en castellano, salvo tres fechas tradicionales que son expresadas en idish (*Iom Kipur* se expresa igual en idish y en hebreo).

El orden cronológico de matriz religiosa-tradicional judía sumado a la lengua hebrea, ambos elementos adoptados como fundamentos político-culturales nacionales del

Estado de Israel, y la preponderancia de fiestas y conmemoraciones de raíz tradicional religiosa en primer término, y contemporáneas relativas al Estado de Israel en segundo, marcan la presencia ineludible de la religión y de la ideología sionista en la identidad que la dirigencia del CIU procura preservar y reproducir en el conjunto de los miembros de su sector. En la AIC, en cambio, las fechas tradicionales judías, interpretadas de manera histórico-política (*Peisaf*) o como marcas de una tradición (*Rosh Hashone* y *Iom Kipur*), no son solamente tres, sino que el lugar ocupado por ellas en las prácticas de la institución es prácticamente nulo. A ello se añade el singular hecho de que su recuerdo se halle expresado en idish. Lengua cuyo uso, o, mejor dicho, cuya reivindicación como referente identitario -pues hoy son muy pocos, y, la mayor parte, de avanzada edad, quienes están en condiciones de utilizarla-, remite a la oposición ideológica entre las corrientes políticas de izquierda, entre las cuales se contaban en un inicio algunas fracciones progresistas del sionismo, que la defendían, y los partidarios del hebreo, aglutinados en el sector sionista del espectro. Por otra parte, el escaso peso presente de estas fechas contrasta con la valoración de la otra "fecha judía", el aniversario del Levantamiento.

El lugar otorgado a las fiestas y conmemoraciones nacionales argentinas por parte de la AIC pone de manifiesto su opción por sostener una identificación fuerte con la Argentina. La noción de ritual nacional que Da Matta (2001) utiliza para el análisis del carnaval y del Día de la Patria es una clave importante para indagar la dimensión nacional subyacente en los calendarios. El autor clasifica a estas dos celebraciones como rituales nacionales porque ambas "...son ritos basados en la posibilidad de dramatizar valores globales, críticos e incluyentes de nuestra sociedad" (2001: 56). Por otra parte, agrega Da Matta, coincidiendo con lo que poco después plantearía Anderson al estudiar el nacimiento de las naciones, este tipo de rituales "...contrastan claramente con otras formas de reunión específicas de ciertas regiones, segmentos, clases, grupos y categorías sociales, ya que implican un mínimo de sincronía (cfr. Leopoldi, 1978). Esto significa que cuando se realiza un ritual nacional toda la sociedad debe estar

⁷ Un análisis similar podría realizarse tomando a la semana como escala temporal de observación, pues en la tradición religiosa judía el *shabát* (sábado) es, por contraste con el domingo en la tradición occidental de origen cristiana, el día sagrado de descanso.

⁸ El calendario judío combina el mes lunar con las estaciones del ciclo solar. Dado que el año lunar suma 354 días, 11 menos que el solar, cada ciertos períodos se añade un décimotercer mes.

⁹ Un aspecto interesante en el análisis comparado de los calendarios es la presencia de festividades ligadas al "tiempo agrario" antiguo. Eventos que no tienen correlación alguna con la experiencia concreta de los judíos urbanos modernos. Su reproducción en el tiempo por el sistema religioso exige que sean resignificados. Pero, desde otra óptica, esta permanencia revela una dimensión que excede al caso judío. Las formas antiguas de medir y percibir el tiempo vinculadas a las actividades económicas agrarias (Leach, 1971: 206), contrastan con fechas y rituales provenientes de otros esquemas culturales e históricos, tales como los de los Estados-nación modernos.

orientada hacia el acontecimiento centralizador de esa ocasión, con la colectividad que 'para' o cambia radicalmente sus actividades" (Da Matta, 2002: 56).

Con la inclusión del día de la independencia, el 9 de julio, en tanto rito nacional, la "izquierda judía" procura participar de las fuentes constitutivas de la nación argentina. Los actos de celebración del día de la independencia son ordenados por el Estado quien por medio de la declaración de feriado nacional procura la adhesión de toda su población. Frente a la naturaleza de esta fecha, la opción por incluir dentro del calendario el aniversario del Golpe de Estado de 1976 despliega otro tipo de sentidos. Al menos hasta esta parte de la historia argentina, la adhesión a dicha conmemoración implica un posicionamiento singular dentro del espectro ideológico-político. Supone un compromiso, variable de acuerdo al grupo que lo conmemora, con la izquierda, los derechos humanos y la democracia, así como una oposición a la dictadura militar, el terrorismo de Estado y a un determinado modelo económico y social. Posicionamiento que, además, conlleva una cierta cercanía con organizaciones ideológicas afines.

Frente a la decisión de la AIC de destacar el 24 de marzo y el 9 de julio dentro de su calendario,¹⁰ se encuentra la del CIU que sólo pareciera optar por incluir las conmemoraciones de eventos relativos al país en tanto éstas se encuentren no solamente ligadas con "lo judío" como comunidad diferenciada, sino, además, en un determinado y muy claro sentido: Los actos de conmemoración del atentado a la AMIA, que suelen incluir alusiones al de la Embajada, tienen como objetivo el recuerdo de las víctimas y el reclamo de justicia al Estado.¹¹ Por contrapartida, el resto de los

¹⁰ Opto por no introducir en el análisis los festejos donde AIC se actualiza como institución: el aniversario de su fundación y la inauguración de la temporada de pileta. Aun cuando importante por su capacidad cohesiva y socialmente delimitadora, prefiero concentrar la mirada sobre las dimensiones donde la comparación resulta más significativa.

¹¹ Comprender con precisión esta opción y la ausencia de acontecimientos relacionados con la historia nacional argentina requiere un análisis que excede el objetivo del capítulo, pero cabe suponer que, además del ya mencionado reforzamiento de la identificación sionista, en esta decisión incide que el CIU como entidad representativa de "lo judío" y aglutinadora y

rituales que efectivamente se llevan adelante parecieran sí inscribirse dentro de la noción de ritual nacional. Tanto las fechas religiosas centrales como las contemporáneas se hallan reguladas por el Estado hebreo y de su conmemoración tiende a participar gran parte de sus miembros. Ahora bien, lo curioso no es que Israel tenga sus fuentes de cohesión e identidad nacional y que las encuentre en la religión o en la historia moderna, pues todo Estado-nacional las tiene, sino que esos mismos eventos sean recordados en los mismos días por las comunidades judías de la diáspora ligadas al sionismo. La simultánea adhesión del Centro Israelita Unificado, de una comunidad judía en, por ejemplo, Estados Unidos o en Ucrania, a una misma celebración o conmemoración, es un fenómeno que supone pensar la noción de ritual nacional fuera de la ciudadanía y el territorio del Estado que construye dichas referencias identitarias.

Por consiguiente, descubrimos que todas las fechas del calendario del CIU remiten hacia la especificidad judía, refiera ésta a la tradición, la religión, la historia o la política. Así como la repetición individual anual de cada elemento singular actualiza distintas dimensiones de "lo judío", la repetición del conjunto construye y actualiza un sistema simbólico donde las distintas dimensiones se acoplan e interrelacionan. Por otra parte, y avanzando un poco sobre lo que podría concluirse de la comparación de los dos calendarios, la dirigencia de la AIC parece pretender, a través de su elección y ponderación de los eventos, reforzar y reproducir tres dimensiones del propio grupo que considera centrales: la judía, la argentina y la ideológica de izquierda. Pero en orden a comprender la convergencia de estas tres dimensiones dentro de un sistema, pasemos de la comparación más general entre calendarios a la observación más particular de la fecha referida al Holocausto y al Levantamiento del Gueto de Varsovia, en tanto única fecha, efectivamente conmemorada mediante un ritual, que puede

centralizadora de todo un abanico de organizaciones judías, no agota todas las posibles fiestas y conmemoraciones, pues otras instancias, tal como el Colegio Israelita San Martín perteneciente a la institución, tienen calendarios más vinculados a "lo argentino".

reconocersele especificidad judía dentro de la AIC.

La conmemoración del Levantamiento: sentidos encontrados de una fecha compartida

Víctimas frente a victimarios, dignidad frente a la humillación, heroísmo frente a la barbarie, libertad frente al totalitarismo: imágenes inscriptas en la memoria del Levantamiento. Imágenes de gran fuerza dramática que, sin embargo, no resultan unívocas en su definición: ¿La inaudita masacre del pueblo judío a manos de una tenebrosa maquinaria construida para borrarlo de la historia o la expresión más acabada de un terror homogeneizador orientado a la eliminación de minorías étnicas, raciales, religiosas, políticas o nacionales?, ¿jóvenes judíos defendiendo la dignidad de su pueblo frente a la barbarie antisemita o heroicos militantes combatiendo con armas precarias pero irreductible convicción el totalitarismo?, ¿hecho fundante del nuevo carácter guerrero judío que tiene en la independencia política nacional su corolario, o expresión paradigmática de la liberación de los pueblos oprimidos? Como veremos, el sentido del Levantamiento se ha convertido en un espacio central de disputa.

Distintos efectos sociológicos se siguen de distintos tipos de rituales. Éstos pueden contribuir a la cohesión del grupo convocado apelando a una unidad totalizante, fortaleciendo así el sentimiento de comunidad, o pueden actualizar las estructuras jerárquicas y de dominación, o bien presentar combinaciones de ambos efectos. Las conmemoraciones y celebraciones de hechos históricos o míticos, relativos al propio grupo, tienen la capacidad de fijar memorias, y enseñar e inculcar identidades al conjunto, o tienen, alternativa o simultáneamente, la capacidad de proponer y fomentar cursos de acción políticos.¹² El grado de formalización de cada ritual, el mensaje expresado y los agentes

organizadores orientan y condicionan los sentidos posibles que pueden adquirir las distintas fechas.

Dentro de la categoría general de rituales colectivos, los rituales de conmemoración constituyen una clase específica cuya característica particular es, de acuerdo a Connerton, que "...no simplemente implican continuidad con el pasado sino que explícitamente reclaman dicha continuidad." (Connerton, 1998: 45, trad. mía) El efecto singular de este tipo de rituales proviene fundamentalmente del hecho de que "...nuestra experiencia del presente depende fuertemente de nuestro conocimiento del pasado. Experimentamos nuestro mundo presente en un contexto que está casualmente conectado con eventos y objetos pasados, y en consecuencia por referencia a eventos y objetos que no estamos experimentando cuando experimentamos el presente. Y experimentaremos nuestro presente de manera diferente de acuerdo con los diferentes pasados a los cuales seamos capaces de conectar con el presente. De allí la dificultad de extraer nuestro pasado de nuestro presente: no solamente porque factores presentes tienden a influenciar – algunos pueden decir distorsionar- nuestras recolecciones del pasado, pero también porque factores pasados tienden a influenciar, o distorsionar, nuestra experiencia del presente" (Connerton, 1998: 2)

Jelin (2002), partiendo de las reflexiones de Paul Ricoeur, nos permite hacer converger el rol diferenciado de los agentes en la construcción de los rituales y la singularidad de los rituales de conmemoración: "El pasado ya pasó, es algo de-terminado, no puede ser cambiado. El futuro, por el contrario, es abierto, incierto, indeterminado. Lo que puede cambiar es el sentido de ese pasado, sujeto a reinterpretaciones ancladas en la intencionalidad y en las expectativas hacia ese futuro. Ese sentido del pasado es un sentido activo, dado por agentes sociales que se ubican en escenarios de confrontación y lucha frente a otras interpretaciones, otros sentidos, o contra olvidos y silencios. Actores y militantes «usan» el pasado, colocando en la esfera pública de debate interpretaciones y sentidos del mismo. La intención es establecer /

¹² Cfr. Durkheim (1992), Da Matta (2002), Da Silva Catela (2001), Kertzer (1988).

convencer / transmitir una narrativa, que pueda llegar a ser aceptada." (2002: 39)

Inmediatamente luego de finalizada la Segunda Guerra Mundial el Holocausto comenzó a ser conmemorado en una fecha hebrea distinta a la que actualmente prevalece. El Gran Rabinato ubicado en Palestina ya antes de la creación del Estado de Israel, escogió como día de conmemoración el 10 de *Tevet* en coincidencia con el día de ayuno que rememora el inicio del sitio de Jerusalem en el siglo VI a.E.C. por parte de las fuerzas babilónicas, que acabaría en la destrucción del Primer Templo. Esta yuxtaposición revela el sentido del recuerdo del Holocausto buscado: la conmemoración convocaba al duelo por la destrucción de las comunidades judías de Europa y al recitado de plegarias por los muertos. Así, la más incomprensible tragedia contemporánea se ligaba a través de la memoria religiosa a una de las más grandes tragedias de la historia judía antigua. En 1951, sin embargo, el Parlamento israelí designa como Día del Holocausto y el Heroísmo (*Iom Hashoá Ve Haguevurá*) el 27 de *Nisan*. Su elección se debe a que esta fecha se encuentra entre el Levantamiento del Gueto de Varsovia y dentro de los días de *Sefirat Haomer*¹³ que son considerados desde la antigüedad como época de duelo en Israel. Lo cual demuestra, nuevamente, la fuerza de la tradición religiosa en la orientación del sentido del recuerdo. Por otra parte, los términos "Holocausto" (en hebreo se utiliza la palabra *Shoá*, que guarda un sentido distinto) y "Heroísmo" (*guevurá*) que componen el nombre de la fecha, suponen que ésta ahora no sólo recordaría las seis millones de víctimas judías sino también la rebelión

contra las fuerzas nazis. Pero en la elección del día aparece además otra intención. *Iom Hashoá Ve Haguevurá* tiene lugar una semana antes de los dos acontecimientos centrales de la vida del Estado Judío moderno: el día de los muertos del Estado y el de la independencia. Esta cercanía marca un fuerte contraste entre la era del Holocausto y la del Estado de Israel, entre la diáspora y la concreción política de la patria judía.¹⁴ Vale decir, entre el largo período de dispersión considerado trágico, oscuro, y una nueva etapa, promisoria, de reconstrucción y "normalización" de la "nación judía".

A diferencia de la memoria sionista, la AIC focaliza su atención sobre el hecho del Levantamiento, siendo las víctimas y la tragedia del Holocausto recordadas a partir del acto de heroísmo y valentía. También resulta significativo el contraste entre los modos de definición de las fechas a conmemorar. En el caso sionista la impronta religiosa es muy fuerte, no sólo por el agente que toma la decisión en el día escogido antes de 1951 –el Gran Rabinato en Palestina/Israel–, sino también por la deliberada yuxtaposición que se hace entre un acontecimiento de la historia contemporánea y una matriz histórico-religiosa que otorga al evento un sentido particular que, entre otras consideraciones, lo entronca dentro de la continuidad de un pueblo. Asimismo, el hecho de que la decisión final de la fecha y la nominación de ésta hayan estado en manos del parlamento israelí implica la apropiación estatal de este evento con toda la legitimidad simbólica que ello conlleva. Pero, más importante para el presente análisis es la fuerza simbólica que esta acción tiene para las comunidades judías de la diáspora. Aquellas ligadas al sionismo adoptan esta última fecha. Por contrapartida, observamos que el día de homenaje adoptado por la AIC corresponde exactamente a aquél en que se inicia la rebelión de acuerdo al calendario común, esto es, el 19 de abril de 1943.

La historiadora y militante de la rama brasilera de ICUF Dina Kinoshita sostiene que durante muchos años las entidades judías afiliadas al ICUF eran las únicas que

¹³ Lit.: cuenta del pequeño manojito de espigas de cebada. A partir de la segunda noche de *Pesaj* (Pascua) comienza el conteo del *omer* de siete semanas hasta el día número cincuenta que es la fiesta de *Shavuot* (Semanas). Es el tiempo que media entre la salida de los judíos de Egipto y la entrega de Dios a Moisés de la Torá en el monte Sinaí. En el primer día de este período se eleva en ofrenda el primer manojito de espigas de la cosecha. Con posterioridad al período histórico bíblico, en el año 135 (d.E.C.), se produce en este período la muerte de 24.000 discípulos del maestro Rabí Akiva y la última rebelión del pueblo judío por reconquistar su territorio contra los romanos, encabezada por Simón Bar Kojba. Por estos dos motivos los judíos observantes acostumbran a guardar luto mediante la abstención de celebrar matrimonios y fiestas de distinta índole, de rasurar la barba y cortar el cabello.

¹⁴ Cfr. *Hagshamá*, Organización Sionista Mundial, disponible en: <http://www.wzo.org.il/es/recursos/view.asp?id=765>

conmemoraban el Levantamiento del Gueto de Varsovia, pues –indica- para los sionistas “los judíos de los guetos fueron a los crematorios como carneros”. Dentro de la memoria sionista la interpretación del Holocausto comienza a cambiar a partir de la década de 1960, motivada principalmente por el juicio contra el jerarca nazi Adolf Eichmann.¹⁵ En ese momento se produce el paso hacia una idea más compleja de las víctimas. No sólo supuso el inicio de una mayor visibilización del doloroso tema y una creciente apertura a los testimonios de los sobrevivientes de los campos de concentración, sino también el punto de partida de intensos y largos debates acerca de las formas de resistencia de los judíos frente al totalitarismo nazi. No obstante ello, el señalamiento de Kinoshita evidencia la temprana tensión entre dos memorias de un mismo evento inscriptas dentro de un campo de disputas.

III

El sistema simbólico judío del progresismo

El sistema simbólico que ordena la singular elaboración, percepción e interpretación de lo judío de la dirigencia de la AIC y que ésta procura transmitir hacia el conjunto de su público a través de distintas expresiones, tal como la definición de un orden temporal, puede ser capturado a través de la interpretación de los temas y categorías más significativas presentes en el análisis de los calendarios y los rituales de conmemoración: religión, concepción del tiempo, nación, diáspora, lengua, el Estado de Israel, la memoria del Holocausto, y el compromiso y acción política en Argentina. Tal como señalé antes, la particular forma de clasificar y valorar estas nociones y categorías estructuran su representación de lo judío, la manera de comprenderla, de comprenderse a sí mismos como tales, y del modo de relacionarse a partir de allí con el mundo intra y extrajudío.

Una de las propiedades de los símbolos es, de acuerdo a Kertzer (1988), la

multivocalidad. Esta característica refiere a que un mismo símbolo puede ser comprendido de diferente manera por diferentes personas, lo cual es “...especialmente importante en el uso del ritual para construir solidaridad política en la ausencia de consenso.”¹⁶ (Kertzer, 1988: 11; traducción propia). Sin embargo, a pesar de que un símbolo o sistema simbólico puede contener y hacer convivir de manera simultánea diferentes interpretaciones, la tensión de éste con la realidad social o material a la que refiere puede conducir a progresivas resignificaciones que decanten en significados incompatibles entre sí. De este modo, al avanzar en la “descripción densa” (Geertz, 1997) de las distintas categorías, temas y problemas planteados, voy a prestar especial atención a las tensiones e incluso incompatibilidades entre los significados asignados en uno y otro sector a los mismos símbolos.

La reconstrucción de la génesis de algunas de estas categorías y conceptos, al permitirme situarlos dentro del campo de disputas del cual emergen, de los sucesivos estados de este campo, y de los cambiantes contextos históricos, ofrece una clave de interpretación de fundamental valor.¹⁷

¹⁶ Las otras dos propiedades que Kertzer (1988: 11) enumera son la condensación y la ambigüedad. La primera refiere a la manera en que el símbolo individual representa y unifica una rica diversidad de significados, posibilitando, en un nivel subconsciente, no sólo la convivencia de significados sino la interacción de uno con otro de manera tal de verse asociados en la mente del individuo. A diferencia de la condensación que supone la interacción y síntesis de significados en la mente de un solo agente, la multivocalidad remite al hecho que un símbolo puede ser interpretado de múltiples formas por diferentes individuos. La ambigüedad resulta, de acuerdo al autor, una consecuencia casi obvia de las anteriores propiedades. Ésta refiere a que el símbolo no tiene un significado preciso, único. De hecho, es en la complejidad e indefinición en la significación de los símbolos donde radica su propia fuerza.

¹⁷ Para no sobredimensionar, dar una autonomía exagerada o reificar la noción de sistema simbólico judío que aquí utilizo, conviene hacer algunas precisiones. Siguiendo a Geertz entiendo a la cultura como “...un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida.” (1997: 88). Si bien podemos referirnos analíticamente a la cultura como sistema, es decir, como un conjunto de elementos que mantienen entre sí un mínimo de coherencia, las escalas y niveles de complejidad pertinentes para analizarla dependen del

¹⁵ Cfr. Emmanuel N. Kahan (2006).

Diáspora y Nación

¿Acaso la adhesión al Estado de Israel que el CIU propone mediante sus discursos y símbolos significa que la vida de sus miembros en la Argentina, a tanta distancia de la "Tierra Prometida", es una interminable sucesión de lamentos, tal como el sionismo postuló durante mucho tiempo? Si es así, ¿por qué no migran? ¿Por qué no corren masivamente a aprovechar las facilidades que el Estado de Israel promete a aquéllos que quieren "hacer *Aliá*" (migrar a Israel)? ¿Qué significa, por contrapartida, que la tasa de emigración de la población judía de la ciudad estudiada, no muy alta por cierto, no encuentra al Estado hebreo en lo más alto del ranking de destinos elegidos? ¿Cómo se comprende que Canadá, Estados Unidos, Costa Rica, e incluso Nueva Zelanda, compitieran tras la crisis de 2001 en las elecciones de los devotos sionistas? ¿Supone esto que la noción sionista de diáspora que refuerza una y otra vez la adhesión al Estado de Israel es una farsa, o, incluso peor, que los judíos pertenecientes a este sector son desleales, cobardes, hipócritas o esquizofrénicos? Difícilmente alguna de estas opciones resulte satisfactoria como respuesta. Si la observación nos lleva a rechazar estas conclusiones, esto implica que el mensaje sionista debe ser comprendido de otra manera.

Pero si los "guiños" sionistas exigen ser descriptos de forma "densa", acaso no es preciso dar un paso más en la comprensión del sistema simbólico progresista: "Nosotros", sostiene el presidente de la AIC en la entrevista, "...al ser judíos de la diáspora, y (...) sentirnos muy judeoargentinos en nuestro caso, así como pasa con nuestros compañeros del Uruguay también - judeouruguayos serán- (...) uno está muy interesado por la problemática nacional nuestra de acá, sin dejar de tener en cuenta

interés y preguntas del investigador, y, obviamente, del objeto de investigación (en este sentido, Da Matta representa un buen y muy logrado ejemplo de la pretensión de abarcar una cultura a escala nacional). En este caso me interesa tomar a la dimensión judía como sistema simbólico. La cual es definida y reproducida centralmente, de manera colectiva, dentro de las instancias comunitarias.

lo que está pasando en el Medio Oriente, por supuesto." ¿Judeoargentinos "interesados por el acá", pero también "preocupados por el allá"? ¿Qué sucedió entonces con la férrea disputa del pasado que parecía mostrar a las adhesiones nacionales como opciones excluyentes? ¿Cómo comprender, pues, la estratégica disposición de símbolos "argentinos" durante la conmemoración?

Estas aparentes paradojas nos conducen a mirar con mayor detenimiento los sentidos nativos tras las categorías de "diáspora" y "nación", así como la inescindible relación entre ellas. Si bien adentrarme en estas cuestiones en detalle excede el marco de este texto, cabe al menos esbozar algunas ideas que por contraste nos permitan una mejor comprensión de la visión progresista.

La mayoría de la dirigencia política israelí otorga un lugar destacado a la *Aliá* dentro de su definición de sionismo. Esta inclusión no sólo se debe a razones demográficas, sino también a que la vida judía en la diáspora fue interpretada históricamente por el sionismo –hoy esta idea está siendo fuertemente debatida– en términos de "degradación moral, inseguridad y persecución" (Safran, 1991).¹⁸ De acuerdo a lo estudiado, ninguno de estos atributos parece describir la experiencia judía cotidiana en el país. En este sentido, la opción de la emigración a Israel pareciera ser tomada como una opción posible, pero no como marca definitoria de la propia existencia judía ni como imperativo moral. En consecuencia, la noción de diáspora adquiere en este contexto un sentido distinto, no peyorativo. De manera semejante encontramos que en Estados Unidos donde las condiciones de libertad y progreso material y cuya ideología de integración del inmigrante, "melting pot", no distan a grandes rasgos de las posibilidades encontradas por los judíos en Argentina ni de su "crisol de razas", ciertas corrientes políticas judías norteamericanas redefinieron su diáspora en términos teológicamente "neutrales", como una dispersión puramente física, sin contenidos espirituales ni valoraciones negativas (Safran, 1991).

Así, la idea de pertenencia y adhesión exclusiva que la teoría política señala como el

¹⁸ Esta posición está siendo fuertemente revisada por las nuevas generaciones de dirigentes políticos israelíes.

carácter esencial de la población de una nación, se muestra en el caso de la diáspora judía más compleja. Como hipótesis posible, podría pensarse uno de los probables sentidos de la idea de diáspora dentro de los miembros del CIU a partir de la función sociológica que estaría desempeñando. La noción de diáspora podría estar operando como un mecanismo destinado a sostener la diferencia y reproducir la especificidad judía de manera eficaz sustituyendo otros sistemas culturales hoy desaparecidos o más débiles como la lengua y la religión, o incluso al barrio como experiencia social compartida.¹⁹

En el caso de la AIC la diáspora adquiere un sentido distinto. En efecto, no sólo la vida de las comunidades judías alrededor del mundo es valorada positivamente, sino que, como vimos antes, cada una de ellas debe identificarse e involucrarse dentro de la realidad social y política en que se encuentra inmersa. Ahora bien, el uso habitual de la categoría "nación" como adjetivo para evocar a cierta dimensión argentina (por ejemplo, "a nivel nacional"), por un lado, y el uso de la noción de "pueblo" para referir al "pueblo judío" en general, en la Argentina y en el resto de la diáspora,²⁰ por el otro, parecieran revelar dos formas de construir identificaciones político-culturales que al evitar el exclusivismo contenido en la categoría "nación" posibilitan su convivencia.

De acuerdo al documento oficial "Aquí y Ahora", el ICUF "(c)onsidera a cada una de las comunidades y al propio Estado de Israel como entes autónomos, con sus rasgos y grados de evolución, interconectados por razones históricas, ancestrales, culturales y tradicionales". Esta afirmación diluye la "centralidad política" o "espiritual" del Estado de Israel eliminando por ende la idea de la *aliá* dentro de su perspectiva de la diáspora.

¹⁹ Safran (1991) presenta esta idea como una de las posibilidades que se pueden presentar en las comunidades judías de la diáspora que han podido integrarse exitosamente en los países en que residen. James Clifford (1994), por su parte, confirma esta posición indicando que el discurso de la diáspora logra construir esferas públicas alternativas, formas de conciencia y solidaridad comunitaria que mantienen las identificaciones fuera del espacio y el tiempo nacional del país en que viven, para poder vivir en diferencia dentro de él.

²⁰ El uso de la categoría "pueblo" también es utilizada como "pueblo de Israel" o "pueblo palestino" para hablar de la sociedad que habita en el Estado de Israel o en los territorios palestinos.

Luego, el mismo documento señala que el ICUF "Como parte del pueblo judío y como contribución a su propio desarrollo comunitario, fomenta el conocimiento y las relaciones intercomunitarias, superando las diferencias de estado, de medios y de idiomas corrientes, de manera creativa y constante." Así, antes que la elaboración de una memoria y una ideología que encuentra su referencia central y necesaria en Israel, en su idea de diáspora se sostiene la solidaridad intraétnica horizontal del "pueblo judío".

El Holocausto e Israel: núcleos duros del judaísmo moderno

Del análisis de las conmemoraciones se desprende que el Estado de Israel y el Holocausto aparecen, en tanto referentes compartidos, como los núcleos duros del judaísmo de estos sistemas simbólicos, como las instancias obligadas a las cuales es necesario referirse para pensarse hoy, públicamente, como judíos. Veamos entonces, brevemente, cómo se hacen presentes estos acontecimientos en AIC.

El Holocausto, tema de fondo de la conmemoración del Levantamiento del Gueto de Varsovia, es una cuestión específicamente judía para este espacio en la medida en que el antisemitismo asesinó seis millones de personas por el hecho de ser judías. Importancia que es reforzada por la centralidad que le cabe al combate contra el antisemitismo dentro de la lucha general contra todo tipo de injusticias que el discurso de la AIC promueve. El citado documento expresa:

Frente a las diversas formas del antisemitismo, [el ICUF] asume una actitud de lucha permanente, movilizadora y esclarecedora, a partir de su condición y encuadrándola en el marco general de acción contra la discriminación, en la valorización de la defensa de los derechos humanos y de la consolidación de una democracia real. Recurre a la memoria de las experiencias

históricas vividas por el pueblo judío y especialmente a la sufrida durante el reinado del nazifascismo (...)»²¹

Esta posición es, además, reforzada por el especial significado que, precisamente, los dirigentes más involucrados y comprometidos en la reproducción del sistema simbólico del judaísmo progresista le asignan al Holocausto. El recuerdo de este trágico acontecimiento logra movilizar, como ninguna otra memoria lo hace, tanto su sentido de pertenencia al pueblo judío como un fuerte compromiso ideológico-político progresista.

Pero, más allá del origen étnico de las víctimas y de la oposición a la discriminación contra los judíos, el Holocausto y el Levantamiento del Gueto de Varsovia se convierten, dentro de la configuración de la conmemoración, en componentes centrales de un paradigma ético y político universalizable, en una matriz de interpretación y acción aplicable en cualquier contexto donde sea posible discernir la existencia de oprimidos y opresores, víctimas y victimarios.

Aun cuando desde el inicio de la segunda mitad del siglo XX estos temas hayan ganado espacio y relevancia dentro de las disputas con el sionismo y en su propia identificación con "lo judío", el cambio del escenario político internacional parece haber producido cambios importantes en el grupo dirigente de la AIC. Uno de los responsables de la institución evalúa así la postura actual respecto a Israel "...yo te diría que le damos más importancia que antes a lo que pasa en el Medio Oriente." Por su parte el documento *Aquí y Ahora* del ICUF ratifica esta valoración:

Por la natural gravitación política, cultural y sentimental -más allá de las diferenciaciones sociales por la dinámica de su desarrollo- el Estado de Israel se constituye para muchos en referente, modelo y aun razón de su identidad. Sin desconocer esa gravitación y haciéndose eco de ella, afirma el principio de la autonomía y el

pluricentralismo de la vida judía comunitaria (...) [El compromiso del ICUF es] con la legitimidad absoluta del derecho a la existencia del Estado de Israel.²²

No obstante ello, si bien la AIC opta por esgrimir una fuerte crítica contra la situación actual del conflicto en Medio Oriente, al introducir el problema remarcando su propia condición como judíos, establece una relación identitaria con el Estado hebreo. Más aún, la última línea de la cita, que refiere a la legitimidad a la existencia del Estado de Israel, busca no sólo dejar claro que esta institución no quiere ser colocada junto a ciertas expresiones de la izquierda argentina que rechazan este derecho, sino que persigue el reconocimiento y la aceptación del polo sionista, en tanto sector institucional dominante.

Religión y secularismo, tiempo y memoria

El vicepresidente de la AIC señala en una de las entrevistas: "...para el club [en referencia a AIC] el acto del Gueto es un compromiso de lucha, y no es solamente un acto religioso." Vale decir, no es un acto religioso tal como el CIU lo presenta. La religión es negada como fundamento de su interpretación de "lo judío". Son los acontecimientos seculares, contemporáneos, en los cuales una posición ética e ideológica y una intervención política en la historia presente se ponen en juego, aquellos que son evocados cuando se habla de "lo judío". Pero para profundizar esta dimensión propongo pasar directamente al problema del tiempo y la memoria, pues ofrece una interesante vía para ampliar esta interpretación.

Como antes señalé, en el calendario del CIU convergen dos concepciones temporales básicas: la religiosa y la secular. La primera, como su nombre lo indica, proviene de una matriz tradicional-religiosa, mientras la segunda, si bien más heterogénea en su composición, se encuentra dominada por el sionismo. Así, dos sistemas

²¹ Ídem.

²² Documento *Aquí y Ahora*, ICUF, Argentina, 2003.

temporales que podrían suponerse excluyentes confluyen desde su singularidad en el reforzamiento de la especificidad judía. Pero la apelación al pasado que en ambos casos se realiza, no sólo potencia este efecto al situar al grupo en una continuidad temporal que lo trasciende, dándole a su existencia como tal parte de su sentido, sino que además procura legitimar la autoridad de ciertos agentes e inculcar valores y normas de conducta. Analicemos pues ambas concepciones y usos del tiempo.

La concepción de la historia y las prácticas de la memoria colectiva en la religión judía poseen un carácter particular cuya interpretación complejiza y enriquece el análisis de estos fenómenos. En su obra *Zajor, la historia y la memoria judía*, el historiador Yosef Haim Yerushalmi define la relación de la religión judía con la historia a partir de la singularidad y complementariedad histórica de dos operaciones. En primer lugar, el registro y construcción de la historia en el relato bíblico, y, en segundo término, la forma de recordar y dar sentido a esa historia en el período posbíblico. Examinemos estas operaciones. En la primera de ellas el hombre "Lanzado de mala gana a la historia (...) afirma su existencia histórica a pesar del sufrimiento que ella entraña y gradual, lentamente, descubre que Dios se revela a sí mismo en el curso de ella. Los rituales y los festivales del antiguo Israel ya no son, en primer término, repeticiones de arquetipos míticos pensados para aniquilar el tiempo histórico. Cuando evocan el pasado, éste no es el pasado primigenio sino el histórico, en el cual los grandes momentos críticos de la historia de Israel se cumplieron. Lejos de intentar huir de la historia, la religión bíblica se deja saturar por ella..." (2002: 7). Esta perspectiva lineal, no cíclica, de la historia, no es equiparable a la visión ilustrada pues no es concebida como continua, ni proyectada como progreso ascendente. En efecto, "(n)ó sólo no está Israel bajo la obligación alguna de recordar todo el pasado, sino que su principio de selección es único en sí mismo. Son sobre todo los actos en que Dios interviene en la historia, y las respuestas del hombre a ellos, sean positivas o negativas, lo que se debe recordar" (2002: 10). Pero lo más significativo desde nuestro punto de vista es que en el devenir de la historia el relato construye una relación especial,

particular, entre Dios y el pueblo judío. Así, el "pueblo elegido" por Dios, ligado a la Tierra Prometida, puede ser calificado (salvando todas las distancias con la definición moderna del término) como una nación. En palabras del autor, los judíos "...han representado a través de su historia una fusión única de religión y nacionalidad, y en ninguno de los dos lados de tales dicotomías pueden alinearse" (Yerushalmi, 2002: XXXIV).

En el siglo II (a.E.C) se cierra el corpus bíblico y cerca del año 100 (d.E.C.) se canoniza. Una vez que el judaísmo posbíblico obtiene un "todo sagrado y orgánico" que contiene la historia necesaria, comienza la segunda operación, es decir, la interpretación de aquella: "Los rabinos no se propusieron escribir una historia del período bíblico: ya la poseían. En cambio, estuvieron absortos en una exploración continua del significado de la historia que se les había negado, luchando por interpretarla en términos vivos para su propia generación y para las siguientes" (Yerushalmi, 2002: 21). Resulta relevante apuntar que no es sino hasta el siglo XIX (d.E.C) que la historia, bajo la incidencia de la modernidad y la determinante influencia de la secularización, vuelve a ser registrada. Lo que tenemos entre ambos momentos de escritura de la historia, es entonces un largo período donde domina el incesante ejercicio hermenéutico sobre los textos bíblicos. En otras palabras, no es ya el registro de los acontecimientos, sino el significado de lo escrito lo que desvela a los rabinos. De esta manera, como todo lo significativo para el pueblo judío ya había ocurrido, el presente era ahora interpretado a la luz de ese pasado bíblico: "En conjunto, el registro bíblico parecía capaz de iluminar cualquier contingencia histórica posterior. No se tenía que forjar ninguna concepción fundamentalmente nueva para acomodarla a Roma, ni, en todo caso, a ninguno de los otros imperios mundiales que surgirían subsecuentemente." (2002: 26)

El quiebre de esta concepción del tiempo y de esta elaboración de la memoria colectiva se produce cuando las tramas e instituciones sociales premodernas que las sostenían y reproducían se debilitan al ingresar los judíos a la modernidad. Pero el quiebre no fue total en la medida que la secularización tampoco lo fue. El arco religioso en sus diversas variantes, más

influido por la modernidad o menos impregnado de ella, heredó no sólo los escritos bíblicos sino también el frondoso texto del Talmud, que reproduce en sus páginas las múltiples interpretaciones desarrolladas a lo largo de los siglos, y un conjunto de prácticas de estudio e interpretación.²³ En consecuencia, el carácter único de la historia judía y dentro de ella del propio pueblo hebreo como nación, junto a la particular forma de resignificar el pasado para comprender el presente, nos permiten echar nueva luz sobre el sentido dado al Holocausto y al Levantamiento del Gueto de Varsovia. Así, tanto la definición de la primera fecha de conmemoración del Holocausto (luego de finalizada la Segunda Guerra y hasta 1951), como la segunda donde se incluye al Levantamiento, realizada en un caso por una autoridad religiosa y en el siguiente por una autoridad secular como es el parlamento israelí, pero donde la presencia religiosa era notable, permiten comprender la yuxtaposición de esta tragedia contemporánea con otra tragedia ocurrida en tiempos bíblicos. Lo cual también contribuye a comprender, al menos en parte, el lugar ocupado por los rabinos y los símbolos religiosos dentro de la economía de dicho ritual.²⁴

Las corrientes ideológicas modernas a través de las cuales los judíos distantes de las cerradas tramas de la tradición buscaron dotar de nuevo sentido a su identidad, implicaron una nueva definición de la historia y del uso del pasado. Tanto el marco sionista del CIU como las bases "progresistas" y "argentinas" de la AIC se sitúan aquí. Las operaciones observadas en ambos casos se inscriben dentro de lo que Hobsbawm

denomina la "invención de la tradición". De acuerdo al historiador inglés, la "tradición inventada" remite a "...un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abiertamente 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" (2002: 8). 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..." (Hobsbawm, 2002: 8). Nuevamente: himnos y banderas, símbolos eternos que evocan a las naciones, son desplegados estratégicamente en ambos rituales. A la singularidad nacional que la religión construye se añade la singularidad nacional secular que el sionismo provee a través de sus símbolos. De tal manera que una vez más la experiencia del Holocausto y del Levantamiento es remitida hacia adentro de la especificidad judía.

La concepción del tiempo en la AIC y los criterios de selección e interpretación del pasado, si bien distantes de cualquier pretensión historiográfica, se inscriben perfectamente dentro de lo que Yerushalmi entiende constituyen las bases de la moderna historiografía judía. Por contraste con la visión tradicional religiosa, la perspectiva moderna debe oponerse de forma radical a "...la creencia en que la divina providencia no es sólo el factor último, sino un factor activo de la historia judía; y asimismo la creencia, relacionada con la anterior, en el carácter único de la propia historia judía" (2002: 106). De esto se desprende, en primer lugar, su carácter secular y, en segundo, la posibilidad de contrastar la historia judía con otras historias. A lo que se añade la inscripción de esta concepción del tiempo dentro de una dimensión política argentina y universal (el himno nacional y la bandera argentina son símbolos de una tradición que remite al orden temporal de la nación argentina). De allí que, si la relación con Dios forjada en el relato bíblico que hacía del pueblo una nación, la irreductibilidad de la historia judía y la

²³ Talmud: lit. en hebreo, estudio. El Talmud es la acumulación escrita de algunos siglos de tradiciones orales religiosas judías. Existen dos versiones del Talmud, una compilada en Babilonia, y la otra en Palestina. Su escritura se produjo entre el siglo III y el VI de la Era Común. El contenido del Talmud se encuentra dividido en dos grupos: Halajá y Hagadá. El primero contiene cuestiones y decisiones legales, mientras que la Hagadá, ejemplifica estas cuestiones mediante relatos. (traducción mía, <http://i-cias.com/e.o/talmud.htm>)

²⁴ Por las razones aquí expuestas el contraste que propone Da Matta entre las concepciones temporales presentes en la fiesta de carnaval y el Día de la Patria en Brasil, no resulta totalmente análogo para el caso de la conmemoración del Holocausto. Pues el tiempo al que aludiría el carnaval es un tiempo ahistórico, cíclico, cósmico.

singularidad de la política judía son borradas, no sólo nos encontramos con una concepción del tiempo y un ejercicio de la memoria colectivo muy distinto al que presenta el CIU y la DAIA, sino que observamos la manera en que este proceso contribuye al debilitamiento de la especificidad cultural judía a favor de su inclusión o fusión con narrativas identitarias más amplias.

A modo de conclusión: universalismo versus particularismo

El contraste observado entre la clasificación y valoración que de las distintas categorías hacen ambos sectores, puede ser ordenado, aunque no reducido, a través de la oposición analítica entre particularismo y universalismo. En otras palabras, mirado desde el plano de la especificidad judía que aquí me interesa analizar, vemos que tanto la estructura de los calendarios como los mensajes desplegados en los rituales de conmemoración del Holocausto y el Levantamiento del Gueto de Varsovia tienden, por el lado del CIU, a fortalecer la singularidad judía, y, por el de la AIC, a fundirla dentro de otras narrativas, instancias y escalas.

Esto nos remite al problema clásico de la antropología acerca de las formas de clasificación del mundo. Emile Durkheim, en su obra "Sobre algunas formas primitivas de clasificación" (1996 [1902]), analizó la existencia de sistemas de clasificación de la realidad producidos socialmente que ordenan la percepción y la relación de los hombres consigo mismos y con el entorno. En las "tribus primitivas" donde Durkheim estudia los sistemas de clasificación que organizan la comprensión del conjunto de la naturaleza, todo y todos son subsumidos dentro de algunos de los géneros y de las especies que componen cada sistema clasificatorio. Ahora bien, en sociedades complejas dentro de las cuales los judíos se hallan integrados, resulta difícil determinar en qué medida las formas de clasificación que un templo, una ideología o un origen cultural diferenciado pueden transmitir logra efectivamente condicionar las

formas de comprensión de la realidad. En qué medida se complementan, imponen, subsumen o se redefinen frente a sistemas clasificatorios mucho más poderosos como los emanados por los Estados-nación, en este caso el argentino. En el caso que aquí tratamos, por ejemplo, no deberíamos perder de vista que los socios o asiduos asistentes a estas instituciones participan de múltiples instancias sociales fuera de lo judío que tienen su propia temporalidad y su propio orden del mundo. De hecho, el CIU, al tiempo que construye y difunde el sistema de valoraciones que hemos examinado, sostiene y administra un colegio primario y secundario donde el calendario judío convive con el calendario nacional argentino dando forma a un sistema simbólico diferente. Más allá de esta cuestión, me interesaba observar en las páginas precedentes a través de qué clase de clasificaciones y sentidos los sistemas culturales del CIU y de la AIC buscan producir y actualizar grupos sociales diferentes dentro de la categoría general "judíos".

En el judaísmo premoderno todos los rituales organizados por las *kehilot* (lit. comunidades organizadas), situadas en un contexto de marcada separación del medio cristiano por restricciones legales y barreras sociales, tendían a reforzar la ligazón de los judíos entre sí y del conjunto con el pasado. Pero en una sociedad compleja donde el judío se ha integrado exitosamente en todas las esferas de la vida secular, tal como en el caso de la ciudad que aquí tratamos, esta misma acción llevada a cabo por las *kehilot* modernas, como el CIU, adquiere nuevos sentidos sociológicos. No sólo se procura en este caso reforzar los lazos sociales destacando la dimensión judía del conjunto, sino que, simultáneamente, se pretende constituir una comunidad creando y sosteniendo los límites diferenciadores del medio externo, las fronteras simbólicas, y buscando la preeminencia del conjunto sobre los individuos. También resultan significativos los contrastes entra la *Kehilá* (comunidad organizada en singular), típica de los guetos o de los pueblos de Europa Oriental, que ejercía un alto grado de influencia e incluso control sobre muchos ámbitos de la vida -teniendo en cuenta que lo público y lo privado no constituían esferas separadas tal como ahora las concebimos-, procurando hacer prevalecer el todo sobre las partes, y el CIU (no

casualmente también denominado *Kehilá*) cuya influencia sobre la vida de sus miembros es, en términos comparados, cualitativamente distinta y mucho más limitada.²⁵

Por contraste, en el caso de la AIC la evocación a lo judío es realizada por relación al Holocausto, pero, aún cuando lo considera como un acontecimiento vivido y sufrido especialmente por el pueblo judío, lo convierte en una experiencia universal y universalizable a partir de la cual se puede pensar y actuar en otros contextos y tiempos. La Argentina y el mundo, los problemas de los "vecinos" de la ciudad y de la humanidad, la discriminación y opresión sufrida durante la última dictadura militar argentina y la violación de Derechos Humanos en cualquier región del planeta, son los problemas evocados en sus actos dentro de un marco que carece de la intención de anclarlos dentro de la especificidad judía en términos de reafirmación nacional o étnica. No hay en sus conmemoraciones símbolos pertenecientes a las matrices culturales religiosa sionista que impregnen y remitan a una dimensión judía a los temas presentados. Incluso las escasas menciones del término "judío" (forma directa de apelar a esta identificación) que se realizan en el "evento judío" anual más importante de la AIC no remite a un colectivo específico; en todo caso, y sin oponérsele, el uso de la categoría en el discurso pareciera llevarla a su disolución dentro de un colectivo argentino. De esta manera, "lo judío" en la AIC, enunciado y sobre todo recibido por individuos cada vez más alejados de la experiencia migratoria, del idish, de tramas sociales judías densas e influenciados históricamente por un más o menos genérico discurso ideológico de izquierda, al

presentarse en el acto de conmemoración del Levantamiento del Gueto de Varsovia desprovisto de elementos singularizantes judíos, se convierte en un mensaje ético-político universal.

²⁵ El profundo cambio entre la vida de los judíos en Europa antes de migrar a la Argentina, es decir, entre fines del siglo XIX y las primeras décadas del XX, y el modo en que las instituciones y rituales se modificaron una vez llegados al país, puede ser mejor comprendido a través de la clave analítica ofrecida por Kertzer: "Hay una continua interacción entre las formas que la gente tiene para manejarse con el universo físico y social y los actuales contornos del universo. Cuando los sistemas simbólicos colisionan con oposiciones sociales o fuerzas físicas, el potencial de cambio en el sistema simbólico está siempre presente (...) Si bien los símbolos dan a las personas la manera de entender los mundos, son las personas quienes producen nuevos símbolos y transforman los viejos." (Kertzer, 1988: 4,5; traducción propia)

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (2000), "Una interpretación de la Teoría de la Religión según Max Weber", en *Intelectuales, Política y Poder*, Eudeba, Buenos Aires.
- Clifford, James (1994), "Diasporas", en *Cultural Anthropology*, vol. 9, n° 3, 1994, pp. 302-338.
- Connerton, Paul (1998), *How societies remember*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Da Matta, Roberto (2002), *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Da Silva Catela, Ludmila (2001), *No habrá flores en la tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*, Al Margen, La Plata, 2001.
- Durkheim, Emile (1996), *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología primitiva)*, Ed. Ariel, Barcelona.
- Geertz, Clifford (1997), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (2002), *La invención de la tradición*, Planeta, España.
- Jelin, Elizabeth (2002), "Las luchas políticas por la memoria", en *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI, Madrid, pp. 39-62.
- 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, artículo inédito.
- Kertzer, David I. (1988), *Ritual, Politics, and Power*, Yale University Press, EEUU.
- Kinoshita, Dina (2000), "O ICUF como uma rede de intelectuais" en *Revista Universum*, n° 15, Universidad de Talca, Chile.
- Leach, Edmund R. (1996), *Replanteamiento de la Antropología*, Ed. Seix Barral, España.
- Safran, William (1991), "Diasporas in modern societies: Myths of homeland and return" en *Diaspora* 1:1 (Spring). University of Colorado, Boulder.
- Verdery, Katherine (2000), *The political lives of dead bodies*, Columbia University Press, Nueva York.
- Weber, Max (1996), "Sociología de la Religión", en *Economía y Sociedad*, FCE, México.
- Yerushalmi, Yosef Haim (2002), *Zajor: la historia judía y la memoria judía*, Anthropos, España.