

# RESEÑAS

## En torno a un libro

HAIM AVNI: *Judíos en América: cinco siglos de historia*. Colección América, Crisol de Pueblos, Editorial Mapfre, Madrid, 1992.

LEONARDO SENKMAN  
*Universidad Hebrea de Jerusalén*

El libro del profesor Haim Avni constituye el primer intento historiográfico que elabora un análisis comparativo de la experiencia de los judíos en América del Norte y Sur, desde el descubrimiento hasta la primera mitad del siglo XX. A diferencia de otros trabajos, en particular el pionero libro de Judith Laikin Elkin,<sup>1</sup> el proyecto que dio origen a esta obra se nutre de los encuentros y desencuentros de la Historia Judía con la Historia Colonial, la era de la Independencia y la época Contemporánea, tanto de América del Norte como de América del Sur, durante quinientos años. Este libro, además, condensa varias décadas de pionera investigación histórica y docencia del profesor Avni en la Universidad Hebrea de Jerusalén sobre la historia moderna del judaísmo latinoamericano, en especial el argentino.

La historiografía de otras comunidades inmigratorias en América Latina ha ofrecido muy pocos libros comparativos de la experiencia Norte-Sur, y menos aun durante un período tan prolongado de cinco siglos, como realizó el profesor Avni.<sup>2</sup> Gran parte de las publicaciones sobre otras comunidades forman parte de estudios sobre la inmigración de nacionales europeos a partir de la segunda mitad del siglo XIX al XX, con especial énfasis en la perspectiva de los condicionantes *push* y los factores de expulsión europeos a los principales países de inmigración latinoamericanos.<sup>3</sup> En esta línea de investigación, el libro *Judíos en América* representa un aporte singular para los estudios históricos latinoamericanos generales, no sólo desde la perspectiva comparativa Norte-Sur, sino también para conocer las semejanzas y diferencias entre países de áreas culturales, socio-económicas y políticas muy dísimiles en el interior de la América Latina y el Caribe.<sup>4</sup>

Partiendo de un enfoque comparativo, Avni nos introduce, en la primera parte, al temerario encuentro judío con la América colonial, analizándolo, mediante una metodología sincrónica y diacrónica al mismo tiempo, a través de las cinco áreas culturales de los imperios coloniales europeos: la hispanoameri-

cana, la luso-brasilera, la holandesa, la inglesa y la francesa. En una lograda síntesis comparativa, basada en la historiografía más actualizada sobre el período colonial, Avni analiza la condición de los *judaizantes* en los imperios católicos coloniales hispano y lusitano que decretaron *Judenrein* en sus respectivos territorios de las Indias y demonizaron a los judíos a través de sus respectivas Inquisiciones nacionales.

También reviste interés el subcapítulo dedicado a los vínculos con la América de la autodenominada “Nación” judía española y portuguesa, en el que se recapitulan los contactos de algunos mercaderes cristianos nuevos y de viajeros clandestinos de la “Nación” que, por razones comerciales, viajaban a territorio colonial ibérico. Particularmente importante es la exposición del autor en torno a la problemática historiográfica de cómo escribir la historia de los cristianos nuevos y judaizantes que vivieron en la clandestinidad, sin dejar testimonios de su existencia comunitaria, por temor a los reglamentos de pureza de sangre. En este sentido, resulta muy rico el acervo documental de los procesos inquisitoriales, a partir de 1579, contra judaizantes que confesaron sus formas de vida, creencias y prácticas rituales en México, Lima, Bahía y Cartagena, así como los excepcionales casos de quienes dejaron sus escritos en los legajos archivados de sus perseguidores, como Luis de Carvajal (El Mozo). La persecución del Santo Oficio en Brasil de los *crisãos novos*, tras la separación de Portugal de España, ofrece una riquísima cantera de documentación inquisitorial, de carácter patrimonial, sobre los sospechosos de judaizar en Minas Gerais, Río de Janeiro, Santo Espirito, o los registros de procesos inquisitoriales realizados en Lisboa durante el siglo XVIII.

Sin embargo, Avni alerta sobre la tendencia de ciertos historiadores de la Inquisición que equiparan, generalizando sin discriminar, a los así calificados cristianos nuevos o “portugueses” con judíos, o incluso con los acusados de judaizantes.<sup>5</sup> Un caso ilustre fue el cristiano nuevo Francisco de Vitoria, dominico y obispo de San Miguel de Tucumán (1577-1589), quien usufructuaba del contrabando de plata de las minas de Potosí a cambio del negocio de esclavos del Brasil. Denunciado ante la Inquisición, se retiró a Madrid, donde murió como cristiano. Su hermano, Diego Pérez de Acosta, se refugió en la comunidad judía de Venecia y murió en Tierra Santa como judío.

Pero la relativización del peso de los judaizantes entre los cristianos nuevos Avni la deduce del reducidísimo porcentaje para el caso brasilero. El autor halla sólo 1.017 referencias a judaizantes para toda la época colonial lusobrasilera, mientras que una investigación realizada para el caso de Bahía en una época decisiva de su historia, sobre un total de varios centenares de cristianos nuevos, halla que sólo 76 fueron acusados de criptojudaísmo (pp. 39-40). De ahí que Avni concluya que “el número de judaizantes cuyos nombres escaparon al olvido y han llegado a nuestro conocimiento es una proporción muy limitada (...) hay que subrayar que los judaizantes no fueron más que una fracción del total de cristianos nuevos que vivían en América” (p. 40).

El autor también analiza la influencia del aislamiento social y familiar de los judaizantes sobre las dificultades en la transmisión de la tradición judía y sus fuentes. Al comparar la formación judaica de los tres más célebres mártires judaizantes — Luis de Carvajal, el Mozo, Tomás Treviño de Sobremonte y Francisco Maldonado de Silva —, conforme a los testimonios biográficos de las Actas Inquisitoriales, Avni descubre una total falta de contacto directo con la literatura judaica de las comunidades libres europeas. Esto le lleva a conjeturar que esta orfandad cultural pudo haber sido una de las causas de la disminución “inevitable y constante del alcance cuantitativo y cualitativo del fenómeno de los judaizantes” (p. 45).

Otro mito anidado en la era colonial que Avni intenta cuestionar desde una perspectiva estrictamente histórica es el relativo a los supuestos orígenes judíos de tempranas poblaciones y personajes americanos. En el subcapítulo “La herencia legendaria de la Colonia”, el autor pasa revista a las leyendas sobre la supuesta “sangre judía”, según zonas geográficas. Un ejemplo es la península de Yucatán y Nueva León, una región colonial donde el historiador Seymour Liebman pretendió explicar la ausencia de persecución inquisitorial contra los judaizantes por la hipótesis de su importancia económica y demográfica en esas áreas de la Nueva España, lo que habría facilitado la asimilación completa de los conversos. En el sur de Chile también existieron grupos autoidentificados con descendientes de judaizantes en las localidades de Curacautín y Cunco. Los indios judíos del sur chileno incluso se proclamaron sionistas en 1917 y, años después, emigraron algunos a Israel. En Brasil, testimonios orales y escritos sobre la supuesta sangre judía aparecen en las selvas amazónicas del estado de Río Grande del Norte; en la provincia colombiana de Antioquía, y su capital, Medellín, fue muy difundida la leyenda de su origen semita, cuyos defensores destacaban que los antioqueños eran descendientes de los colonos judeo-conversos, de quienes heredaron su carácter mercantil y emprendedor.

A diferencia de los casos brasileros y colombianos, la existencia de un núcleo de indios judíos en México, que pretenden remontar su genealogía a la familia de cristianos nuevos de Carvajal, fue confirmada por los dirigentes comunitarios de México; en particular fueron reconocidos los indios judíos de Venta Prieta, en las proximidades de la ciudad de Pachuca, capital del estado de Hidalgo. La tradición oral transmitida por las ancianas del grupo relata que sus antepasados habrían sido perseguidos durante siglos de clandestinidad, pero, luego de ser decretada la libertad de cultos, habían empezado a judaizar públicamente. Los defensores de este mito buscan su confirmación demográfica, incluso apelando a los censos nacionales de 1950 y 1960, que consignan a miles de autoidentificados como “israelitas” en zonas remotas de México.

Según Avni, los historiadores y sociólogos que estudiaron a estos indios cuestionan, no obstante, la verosimilitud de las cifras censales y aducen que, muy probablemente, las tradiciones judaicas de esos indios provendrían de sectas protestantes modernas, y que luego adoptaron formas y contenidos más fieles a

la letra del Antiguo Testamento. A pesar de que el autor destaca la persistencia del enigma de estos indios judíos mexicanos hasta bien entrados los años 70 de este siglo, duda, al igual que otros historiadores, de su proclamada antigüedad y sus auténticos orígenes judaizantes. Sin embargo, este subcapítulo del libro de Avni suscita un problema metodológico interesante para abordar los míticos orígenes judíos americanos: su curiosa crónica descriptiva debería ceder lugar a otro campo disciplinario distinto a la historia social y demográfica de los judíos latinoamericanos. Creo, más bien, que esa indagación alternativa debería formar parte del interrogante cultural sobre la presencia del judío y Tierra Santa en el imaginario iberoamericano de los cronistas del Nuevo Mundo, así como el lugar simbólico del Nuevo Mundo en el imaginario y en el milenarismo cristiano y judío del siglo XVII europeo.

En esta línea de investigación, resultan sugerentes los recientes aportes de la antropología social, que se ocupa de la construcción de la alteridad entre los mayas después de la conquista y su representación imaginaria del judío bíblico como Otro en la identidad indígena, con la finalidad de oponerla al conquistador español. Es lo que demuestra el antropólogo español Manuel Gutiérrez Estévez en base a estudios de casos de indios mayas. Los estereotipos sobre judíos — y, en menor medida, moros — habrían servido a los españoles con el designio de articular procedimientos de asimilación religiosa y moral de los amerindios. Estos, a su vez, se habrían servido del repertorio mítico y ritual de la alteridad cristiana para utilizar la figura del judío deicida (pero, también, origen del mesías) con el fin de pensar su nueva identidad de pueblos oprimidos.<sup>6</sup>

Los atributos imaginarios con que los cronistas describen a los judíos desde el comienzo de la relación ibérica con los indios americanos forman parte de una referencia singular y privilegiada con la historia bíblica, la cual tuvo el valor de un *exemplum* — para cronistas y evangelizadores —, al que referían todos los acontecimientos históricos posteriores. En esta línea de investigación, el mito ibérico de los orígenes judíos de los indios americanos y la revelación de las diez tribus perdidas de Israel, si bien forma parte de las expectativas mesiánicas milenaristas cristianas, no explica el enigma de las representaciones imaginarias sobre los judíos por parte de algunas tribus indígenas. Por un lado, cronistas, como fray Diego Durán, albergaban “la opinión y sospecha” de que ciertos relatos míticos mexicanos se asemejaban a la narración de las vicisitudes de la historia sagrada del pueblo judío. La identificación con las diez tribus perdidas de Israel y los indios surge en este cronista por su creencia en un destino semejante: la dispersión y el castigo divino expresado en la expoliación y la esclavitud. A su vez, este castigo continuaría como instrumento divino, siendo aplicado por los españoles a los indios americanos. Otro destino semejante que descubre Durán es la terca persistencia de indios y de judíos en retornar a su antigua tradición, a pesar del castigo.<sup>7</sup> Pero, por el otro lado, los relatos míticos de los propios indígenas representan a los judíos y la historia bíblica para cumplir cometidos vinculados a su impostergable necesidad de reformular su

identidad de pueblos oprimidos.<sup>8</sup>

Un capítulo poco conocido es la historia colonial de los judíos en América Central y en la América del Sur protestante. Si la literatura más difundida se concentró en la experiencia de las comunidades libres y de los *crisãos novos* del Brasil holandés, se sabe menos de los judíos bajo dominio holandés en áreas como Guayana y Curaçao. Más remota aún es la información sobre la presencia judía en los territorios británicos del Caribe. Miembros pobres de “la Nación”, enviados por las comunidades de Amsterdam y Londres, o expulsados de Recife y Pernambuco, fueron autorizados por el *Council of Foreign Plantations* de Londres para trabajar en la isla de Barbados en 1655, y también en Jamaica, con restricciones económicas y legales, hasta que, en 1740, el parlamento promulgó la ley de naturalización generalizada. Algunos refugiados de Recife desembarcaron también entre los 23 judíos que, en septiembre 1654, descendieron al puerto de la entonces Nueva Amsterdam, futura Nueva York. Hacia 1700, el número total de judíos no superaba las 250 almas y, hasta la revolución y la guerra de independencia de los EE.UU., se fundaron tan sólo cuatro comunidades más.

La experiencia de los judíos en los imperios protestantes difiere básicamente de aquélla en la Iberoamérica católica por el hecho que no sufrieron la clandestinidad. Avni demuestra convincentemente que, además de las actividades mercantiles coloniales basadas en redes familiares transoceánicas, los miembros de “la Nación” vinculaban el Viejo y el Nuevo Mundo trascendiendo fronteras culturales, políticas y religiosas. Paradójicamente, también, fueron esos judíos sefarditas quienes estuvieron en condiciones de presentar expresiones de la cultura ibérica en territorios holandeses y británicos americanos. Un ejemplo es el florecimiento de comunidades sefarditas en Pernambuco y Recife, bajo la ocupación holandesa, hacia 1641. No obstante, a pesar de la libertad de cultos en los dominios holandeses, a menudo se requería la influencia de la comunidad judía de Amsterdam para conseguir una actitud tolerante de la Compañía Holandesa de Indias y neutralizar el fanatismo religioso de los gobernadores de Curaçao, como ocurrió en 1655. En cambio, los judíos en los territorios franceses de Martinica, Guadalupe y Cayenne, a pesar de sus valiosas funciones para el mercantilismo colonial francés, fueron expulsados después de la revocación del Edicto de Nantes.

El fin de la época colonial en ambas Américas, y el surgimiento de los EE.UU. y las repúblicas independientes latinoamericanas, ofrecen al autor una interesante comparación histórica acerca del impacto del principio constitucional de la igualdad de derechos para la legitimidad de la presencia judía. A pesar de que también la emancipación hispanoamericana estuvo acompañada por la promulgación de actas constitucionales según los modelos norteamericanos y francés, Avni sostiene que las nuevas repúblicas del Sur carecían de la estabilidad democrática, continuaban sumidas en los problemas socioeconómicos de la herencia colonial, y no tuvo lugar en ellas una separación radical

entre Estado e Iglesia, como fue el caso en el Norte.

Según esta hipótesis explicativa, la legitimidad de las comunidades judías en el Sur no podía ser confiada a las garantías constitucionales que instauró la revolución de la independencia, en la medida que la evolución política a formas de convivencia democrática que caracterizó a los EE.UU. fue muy difícil y azarosa en todas las repúblicas latinoamericanas. Siguiendo un eje cronológico de la historia política y socioeconómica de los Estados Unidos, Avni ofrece un completo cuadro del ciclo judío alemán (inmigrantes de Baviera, provincias del sur y zonas polacas anexadas por Prusia), cuya inmigración avanzaba en el clima propiciado por la enmienda constitucional de 1791, que vedaba al congreso federal legislar en asuntos religiosos de la sociedad civil (sea para favorecer o perjudicar el libre ejercicio de los credos), y al calor del febril proceso de urbanización. De los 2.700 judíos en 1820, el ciclo alemán contribuyó a que en 1840 la población judía ascendiera a 15.000 almas. Luego de las revoluciones frustradas centro-europeas de 1848, la inmigración alemana creció vertiginosamente, elevando a la población judía en 1860 a 150.000 almas. Mas el mayor crecimiento de la inmigración tendrá lugar después de concluida la guerra civil y una vez culminada la expansión territorial norteamericana hacia el oeste y el suroeste, con el subsiguiente *boom* del oro en California.

Nada semejante es posible verificar en el subdesarrollado Sur, donde aún imperaba la falta de libertad religiosa y sólo se toleraba, con limitaciones, los cultos no católicos. Sefardíes de Marruecos arribaron a zonas de la selva amazónica en Belem de Pará, Brasil, en 1823; continuaron arribando luego de la guerra hispano-marroquí de 1859-60, atraídos por el ciclo del caucho en el interior de las provincias de Pará y Amazonas, y luego de la década del 80, en Iquitos, Perú. En los años 70, unos centenares de judíos de Inglaterra, Alsacia, Lorena y Alemania gozaban en Río de la estabilidad política de la capital del Imperio brasileño, en contraste con la inestabilidad institucional, la era de los caudillos y las guerras civiles que caracterizaron a las repúblicas hispanoamericanas vecinas hasta bien entrados los 80. Con documentados ejemplos ilustrativos, Avni demuestra que, hasta los años 80, fueron muy fugaces los embriones de vida judía organizada en países como Argentina y Perú, mientras que no surgieron en Chile, ni en México, durante todo el siglo XIX, organizaciones comunales judías. En otros países, los comerciantes y financistas judíos europeos preferían pasar desapercibidos como tales. La conclusión de Avni es que recién a partir de los 90, gracias a la política oficial de promover la inmigración masiva y garantizar la estabilidad institucional, países como Argentina serán puertos de inmigrantes judíos y lugar de experiencias colonizadoras agrícolas de envergadura.

Sin embargo, la explicación de Avni en cuanto al desarrollo desigual de las comunidades judías en el Norte y el Sur, poniendo énfasis en el retraso de la estabilidad política y el desigual desarrollo institucional democrático y económico, requeriría también una hipótesis explicativa sobre el disímil proceso

de formación del estado nacional y la desemejanza del peso de sus sociedades civiles en los dos países que alojan a las comunidades judías más numerosas: los EE.UU. y Argentina. Por un lado, la sociedad civil de los EE.UU. se conformó al mismo ritmo que los principios constitucionales liberales y, temporalmente, se había constituido mucho antes del ingreso masivo de inmigrantes en los 80, a través de una compacta red social y económica que conservó autonomía con respecto al Estado Nacional.

A diferencia de los EE.UU., la tardía construcción del Estado Nación en Argentina hizo que este último asumiera tareas que, en el Norte, fueron iniciativa de la sociedad civil, mientras que ésta se fue constituyendo en el Sur como una sociedad aluvial, a la par que absorbía la inmigración masiva y se nacionalizaba, más por decreto de arriba que por formas consensuales de abajo. Otra diferencia es que el modelo social y político en Argentina se constituyó en base a la fusión entre Estado, sistema de representación y sociedad civil, con escasa autonomía entre cada uno de ellos y con el predominio de uno u otro sobre los demás. Además, el disímil proceso de modernización en Argentina, impulsado por el Estado Liberal — del cual la laicización y pérdida de hegemonía de la Iglesia sobre la sociedad civil es una de sus consecuencias y no su causa — se hizo sentir también en la esfera de la libertad de cultos.

La legalidad constitucional del principio de la igualdad ante la ley y la libertad de cultos en la mayoría de las repúblicas latinoamericanas no fueron *issues* de la sociedad civil, sino percibidos como un avance de la modernización autoritaria promovida por el Estado Liberal; ésa es la razón por la cual la sociedad civil del Sur — a diferencia del Norte — no se sintió obligada, ni confirió necesariamente la *legitimidad social* a los grupos culturales-religiosos inmigratorios en tanto colectividades. A diferencia de los EE.UU., donde los grupos de origen inmigratorio eran reconocidos tanto por el Estado e, igualmente, por la sociedad civil como comunidades religiosas, paradójicamente, en Argentina, fue el Estado el que legitimó a las *colectividades* de origen inmigratorio mediante la concesión de personería jurídica a sus asociaciones culturales, educacionales, religiosas y étnicas, que adquirieron el *status* de sujetos del derecho civil, pero supervisados por agencias gubernamentales. Sin embargo, la ausencia oficial del pluralismo cultural o religioso en la Argentina católica no significó que la sociedad civil fuese hostil a las lealtades étnicas y culturales de los inmigrantes. *De facto*, fue en la urdimbre de las redes sociales de la sociedad civil argentina, y con su consenso, que las colectividades de inmigrantes mantuvieron sus prácticas culturales, religiosas y lingüísticas, y hasta cultivaron sus lealtades nacionales con la madre patria europea, a pesar de que el Estado implantó la demanda nacionalista del *crisol de razas*.

De la misma manera que las formas de representación y participación social en el Sur fueron limitadas por la intervención omnipresente del Estado, las formas de canalización de demandas sociales, y también la defensa de los intereses comunitarios, fueron sustraídas en Latinoamérica por el Estado de la órbita de

la sociedad civil, bajo regímenes oligárquicos autoritarios y/o de democracia restringida. Sin embargo, contrasta la prodigalidad de derechos civiles ofrecida a los extranjeros en tanto *habitantes* por el modelo alberdiano, con las limitaciones que presentaba la política formal como espacio representativo del conjunto de la república de *ciudadanos* sarmientina y de quienes experimentaron el ascenso económico y la movilidad social. Las diferentes formas del proceso de nacionalización de los inmigrantes y la adquisición de la ciudadanía en el Norte y en el Sur forman parte, no sólo de la distinta cultura política de las democracias de EE.UU. y Argentina, sino de la pluralidad de dimensiones en las que las dirigencias comunitarias inmigratorias reformularon la cuestión de sus derechos políticos y de la nacionalidad.<sup>9</sup>

El libro de Avni introduce una fecunda perspectiva de análisis comparado a través de las historias de la experiencia social, económica, cultural, religiosa y política de Estados Unidos y Canadá. Con respecto a este último país, se han hecho algunos pioneros estudios comparativos con Argentina, pero básicamente en su dimensión económica.<sup>10</sup> La experiencia socio-económica y cultural americana es más conocida en América Latina que la canadiense, sobre todo durante los años de la gran inmigración masiva. Menos conocidas, en cambio, son las transformaciones del modelo de *melting pot* y la disputa que viene sufriendo el principio del pluralismo cultural norteamericano en los últimos años.<sup>11</sup> La singularidad del caso canadiense reside, según Avni, en el hecho que constituye una “tercera posición” entre el modelo de los EE.UU. y el de Argentina.

Económicamente, y en su cultura política, el *Dominion* británico de Canadá estuvo influido por las pautas de modernización y desarrollo de su gran vecino norteamericano. Pero el sistema bipolar lingüístico-religioso/ nacional entre la mayoría franco-católica de Quebec, con su identidad religioso-nacionalista, y las provincias del Canadá protestante británico era muy diferente a la sociedad civil norteamericana, con su separación absoluta de la religión y el Estado. Los judíos de Canadá debieron optar por vincularse política y culturalmente a uno de los dos bandos nacionales-culturales en pugna reconocidos por el Estado. Sin embargo, a diferencia del *crisol de razas* del Sur y del *melting pot* de los EE.UU., este sistema bi-religioso-cultural, según Avni, habría permitido a la comunidad judía canadiense un mayor margen de libertad y legitimidad para mantener y cultivar su propia religión e identidad nacional, aprovechando el *mosaico* étnico cultural canadiense. Semejante *status* no fue disfrutado por las comunidades que vivían en las repúblicas nacionales católicas homogéneas en el Sur, ni por las sociedad plurirreligiosa norteamericana. Un interesante ejemplo que ofrece Avni es la lucha de los judíos canadienses en 1906, en pro del reconocimiento oficial a respetar el sábado como día de descanso civil y no aceptar el principio mayoritario del domingo cristiano promulgado por el parlamento (p. 211).

La experiencia colonizadora agrícola en las praderas de Canadá es comparada con la de las pampas argentinas, ya que en ambas participó la JCA, a través de



convenios con el Estado. Pero Avni contrasta el sistema de explotación de chacras aisladas (y contiguas a colonos no judíos) con el sistema de líneas de chacras y pueblos con mayoría rural judía en las provincias argentinas, destacando dos modalidades distintas, que corresponden a dos sistemas estatales diferentes de promover la inmigración y la colonización rural.

Igualmente interesante es la forma en que los diputados judíos liberales del parlamento canadiense lucharon (sin temor a ser acusados de doble lealtad nacional, como en el Sur) y consiguieron que el gobierno levantara las restricciones inmigratorias para judíos rusos y rumanos luego de la Primera Guerra Mundial, hasta 1927. También en Argentina hubo diputados judíos, como Enrique Dickmann, que lucharon en favor de la inmigración judía. Sin embargo, a diferencia de los nacionalistas argentinos, los adversarios políticos nacionalistas del Quebec nunca habrían cuestionado la legitimidad de diputados liberales judíos como Peter Bercovich para abogar por causas judías.

A pesar de la “tercera posición” del modelo mosaico canadiense, sin embargo, hay autores que sostienen que se ha sobreestimado el grado del reconocimiento otorgado por la sociedad civil canadiense a la etnicidad entre los grupos no británicos ni franceses. Howard Palmer demostró que, aun cuando la etnicidad continuó siendo un aspecto significativo de la vida canadiense, dada la existencia del mosaico cultural, en mayor medida que en los EE.UU., donde prevaleció el *melting pot*, ello no se debe al hecho que los canadienses no hayan demandado la asimilación a los inmigrantes no británicos ni franceses, como lo exigieron los norteamericanos. Durante los años 20 y 30, Palmer analiza que tanto Canadá como los EE.UU. tuvieron políticas de inmigración muy similares y compartían los mismos prejuicios en cuanto a grupos étnicos, nacionales y raciales preferidos y despreciados. Además, según Palmer, ambos países, a pesar de sus diferencias culturales e históricas, compartieron una historia de racismo, nacionalismo y discriminación muy semejante respecto a los grupos inmigratorios, la cual se agudizaría especialmente durante los años de la Segunda Guerra Mundial.<sup>12</sup>

Precisamente en la última parte del libro, que cubre los años 1930-1950, Avni hace un análisis comparativo excelente de la conducta de los gobiernos y la opinión pública de EE.UU./Canadá y los países del Sur con respecto al ascenso del nazismo y, en particular, a su política inmigratoria restrictiva y hostil hacia los refugiados judíos durante el Holocausto. Aquí parecieran esfumarse las diferencias entre las distintas culturas políticas y las disímiles sociedades civiles y regímenes políticos imperantes en el Norte y el Sur. Otra vez, el caso comparativo con Canadá es ilustrativo para comprender mejor el nacionalismo xenófobo argentino y brasilero. Así, por ejemplo, el comisario de inmigración Frederick Charles Blair (con prejuicios antisemitas), que había dirigido la política restrictiva bajo el gobierno conservador anterior, continuó haciéndolo en el nuevo gobierno bajo el partido liberal de William Lyon-Mackenzie King, quien, por razones políticas, fue muy receptivo a los sentimientos antijudíos de

los franceses nacionalistas del Quebec. Quizá este antecedente pudiera servir para comprender mejor las políticas inmigratorias antijudías de los ministros liberales del presidente Roberto Ortiz, muy pendiente de su oposición conservadora y nacionalista xenófoba, y tal vez ayudaría también a evaluar las circulares reservadas antijudías de Osvaldo Aranha, el canciller brasileiro pro americano del dictador Getulio Vargas.

Asimismo, la experiencia canadiense sirve para redimensionar en sus justas proporciones, no sólo el antisemitismo estatal de países como Argentina y Brasil, sino el antisemitismo popular que promovían los nacionalistas. Concretamente, no existe antecedente alguno en cualquiera de los dos países del Sur semejante a la petición, con 128.000 firmas de canadienses franceses (enero 1939), para que el parlamento no permitiese la entrada de inmigrantes, menos aun de refugiados judíos. Los pasquines nacionalistas argentinos o los integralistas brasileiros nunca lograron movilizar peticiones ni proclamas antijudías de semejante magnitud entre sus lectores. Un tema que merecería ser investigado es el tratamiento en los parlamentos de las protestas de la opinión pública anglosajona de Canadá contra esa política inmigratoria xenófoba y antisemita, comparada con la del campo democrático-liberal en los países del Sur.

El desempeño de los países del Norte ante la cuestión de los refugiados judíos y el antisemitismo oficial y popular antes, durante e inmediatamente después del Holocausto, ofrece al lector de *Judíos en América* un valioso contexto comparativo para la comprensión del desempeño de los países del Sur. Sin embargo, habría sido útil incorporar la compleja dimensión de las relaciones internacionales del Sur con el Norte — concretamente con los EE.UU. — de parte de los hacedores de política sureños, a fin de evaluar mejor algunas paradojas de sus políticas exteriores. Tal vez la más interesante de todas sea la política bifacética del mismo canciller Osvaldo Aranha para discriminar y a la vez permitir el ingreso de refugiados judíos entre 1938-40. Otro caso interesante lo constituye Perón, quien autorizó el ingreso clandestino de nazis y colaboracionistas, pero al mismo tiempo concedió amplia amnistía a refugiados judíos ilegales.<sup>13</sup>

La inclusión de esta dimensión internacional se hace aún más necesaria para comprender los disímiles y contradictorios comportamientos de los países del Sur con respecto a la Partición de Palestina y el surgimiento de Israel, tema que se trata en el último capítulo del libro. Este ineludible abordaje disciplinario de la historia del judaísmo contemporáneo latinoamericano con las relaciones internacionales y la historia diplomática latinoamericanas debería incluir no sólo las decisivas relaciones triangulares de Gran Bretaña y EE.UU. con algunos países del Sur, sino también la política exterior de algunos países del Sur en relación al mundo árabe y sus posiciones con respecto a colectividades de inmigrantes árabes del Medio Oriente.<sup>14</sup>

Para concluir, libro de síntesis, *Judíos en América*, constituye un trabajo de investigación excepcional, no sólo por el vasto despliegue de cruces temporales y

áreas geográficas comparadas, amén de las ricas fuentes judías utilizadas, sino también porque ofrece al lector la posibilidad de formular algunas importantes cuestiones pendientes para la futura investigación de los judíos en América Latina y el Caribe.

## NOTAS

1. Judith Laikin Elkin, *Jews of the Latin American Republics* Chapel Hill, 1980. Ver el último capítulo.
2. El primer estudio de síntesis de historia social y demográfica sobre grupos inmigratorios a América Latina desde una perspectiva comparada por países es el libro de Magnus Morner, en colaboración con Harold Sims, *Aventureros y proletarios. Los emigrantes en Hispanoamérica*, Editorial Mapfre, Madrid 1992 (primera edición en inglés, UNESCO, París, 1985). Pero la obra de Morner es importante, además de su aporte a la investigación comparativa de la inmigración europea a América Latina desde la época colonial, por su contribución metodológica en el análisis de las relaciones étnicas con una perspectiva global. Ver sus reflexiones sobre la historia social comparativa de las relaciones étnicas entre EE.UU. y Brasil en su artículo: "Social and Political Legacies of the Emancipation of Slavery in the Americas", *Ibero-Americana: Nordic Journal of Latin American Studies*, XXII:1, pp. 3-30, 1992.
3. Entre los trabajos comparativos Norte-Sur de colectividades inmigratorias y sus asociaciones étnicas, se destacan los trabajos de Herbert S. Klein, "La integración de inmigrantes italianos en la Argentina y los Estados Unidos: un análisis comparativo", *Desarrollo Económico* 21 (No. 31), pp. 3-27; Samuel Baily, "The adjustment of Italian immigrants in Buenos Aires and New York, 1870-1914", *The American Historical Review*, vol. 88, (No.2), 1983. De la bibliografía más importante sobre inmigración y colectividades españolas en América Latina, se destaca el libro compilado por Nicolás Sánchez Albornoz, *Españoles hacia América: La Emigración en masa, 1880-1930*, Alianza América, 1988. Los estudios socio-históricos de la inmigración española a las Américas incluyen también algunos importantes trabajos por áreas regionales expulsoras del flujo emigratorio peninsular: entre los últimos, cabe consignar el libro de Elías de Mateo Aviles, *La emigración andaluza a América (1850-1936)*, Málaga, editorial Arguval, 1993. De la bibliografía reciente sobre italianos desde una perspectiva comparada latinoamericana, merece un lugar especial el nuevo libro de Mario Nascimbene, *Italianos en América 1886-1978*, Buenos Aires, 1994. Los libros más útiles para el estudio de los italianos y españoles en Argentina son las compilaciones de Fernando Devoto-Gianfausto Rosoli, *La inmigración italiana en la Argentina*, Biblos, Buenos Aires, 1988, y Hebe Clementi, *Inmigración española en la Argentina*, Buenos Aires, Oficina Cultural de la Embajada de España, 1991. Mario Nascimbene publicó un pionero análisis comparativo estadístico entre italianos y españoles en su libro *Los Italianos y la Integración Nacional, 1835-1965*, Buenos Aires, 1988; ver, especialmente, su artículo "Evolución comparada de la población española e italiana en la Argentina (1869-1960)", *Instituto Panamericano de Geografía e Historia*, Vol. II, Organización de Estados Americanos, México, 1986. Sobre inmigración y colectividades de polacos en América Latina ver el ya clásico libro (aún no traducido al español) compilado por Marcin Kula, *Dzieje Poloni w Ameryce Lacinskiej*, Varsovia, 1983 (*Historia de las Comunidades Polacas en América Latina*), con estudios sobre las comunidades polacas en Argentina, Brasil, América Central, Cuba, Ecuador, Perú, Chile, Colombia, Uruguay, Paraguay.
4. El historiador Frederick C. Luebecke publicó una colección de ensayos comparativos sobre las colectividades inmigratorias alemanas en EE.UU. y Brasil; ver su libro *Germans in the New World: Essays in the History of Immigration*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1990. No obstante, y a diferencia del libro de Avni, no siempre Luebecke mantiene la consistencia

y el equilibrio del nivel comparativo Norte-Sur en su libro. Un ejemplo es la magnífica síntesis del último ensayo, pero donde sólo realiza una sinopsis relativa a EE.UU. para historiar tres siglos de presencia alemana en ese país.

5. Un ejemplo de este abuso metodológico es el libro de Mario Sabán, *Judíos Conversos*, Buenos Aires, Distal, 1990, 2 vols.
6. Manuel Gutiérrez Estévez, "Mayas, Españoles, Moros y Judíos en Bailre de Máscaras. Morfología y Retórica de la Alteridad", en Gary H. Gossen, Jorge Klor de Alva et al, *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*, Vol.3; *La Formación del Otro*, Siglo XXI Editores, México-España, 1993, pp. 323-376.
7. Durán expresaba el desaliento de su tarea evangelizadora sobre los indios, comparándolos con sus antepasados judíos por el recalcitrante afán de persistir en retornar a su antigua ley y moralidad: "Y lo que más me fuerza a creer que estos indios son de línea hebrea es la extraña pertinacia que tienen en no desarraigar de sí estas idolatrías y supersticiones, yendo y viniendo a ellas, como se ve de sus antepasados". Véase Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, ed. de A.M. Garibay, México, Porrúa, 1967, pp. 13-19. Una ordenada síntesis de las teorías de los orígenes judíos de los indios por cronistas y evangelizadores, ver J. Alcina, *Los orígenes de América*, Madrid, Alhambra, 1985, pp. 48-55; L.E. Huddleston, *Origins of the American Indians*, University of Texas Press, 1967. Para una discusión sobre el lugar del imaginario en torno a la Tierra Santa en la cultura iberoamericana, ver Leonardo Senkman, "Holy Land and Iberoamerican Culture", in Moshe Davis, *Holy Land and Western Societies*, New York, Praeger, 1991, pp.99-144.
8. Sobre la identificación de algunos indios maya-quiche y maya-cakchiquel en el siglo XVI con los orígenes hebreos, ver algunas crónicas indígenas en A. Recinos, *Crónicas indígenas de Guatemala*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1957. Interesan especialmente los viejos documentos de 1524 que fueron utilizados por indios de Tecpán, Guatemala, en el proceso seguido entre los años 1658 y 1663, para demostrar sus derechos de propiedad sobre tierras en litigio; ver, *ibid.*, pp.121-123. Acerca de la transformación de la Pasión de Cristo y el rol de los judíos sobre el origen del maíz en leyendas del pueblo quiche de Chichicastenango, ver A. Erice, *El culto a los santos en América: el cristianismo en la mitología maya*, Madrid, Universidad Complutense, 1989.
9. Ver la problemática argentina de la nacionalización de inmigrantes en Lilia Ana Bertoni, "La naturalización de los extranjeros, 1887-1893. ¿Derechos políticos o nacionalidad?", *Desarrollo Económico*, v. 32, no. 125, abril-junio 1991, pp. 57-77; Carina Frid de Silberstein, *Los inmigrantes y la adquisición de la ciudadanía en Argentina (1890-1912)*, ponencia inédita presentada en el congreso internacional *Fazer A America*, São Paulo, agosto 1993. Una discusión de las implicancias de la presencia de extranjeros en los sectores más dinámicos de la estructura social modernizadora sobre el sistema político argentino, Torcuato Di Tella, "El impacto inmigratorio sobre el sistema político argentino", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 4: 12, agosto, 1989, pp. 211-230. Para una época posterior, Ronald Newton esboza sus dudas acerca del proclamado deseo de las élites conservadoras de la Década Infame de promover la nacionalización de los inmigrantes a través de la concesión de la ciudadanía, e hipotetiza acerca de la conveniencia del pluralismo *de facto* que gozaban las colectividades de origen inmigratorio tanto para las élites oligárquicas como para las élites comunitarias italianas, alemanas y españolas. Ver Ronald Newton, "¿Patria? ¿Cuál Patria? Italo-argentinos y Germano-argentinos en la era de la renovación nacional fascista, 1922-1945", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 7, No. 22, Dic. 1992, p. 403.
10. Desde una perspectiva comparativa para analizar semejanzas y disimilitudes en estrategias de desarrollo económico y social de Argentina con otros países de inmigración y agrícola-ganaderos como Canadá, ver D. Platt and Guido Di Tella (editors) *Argentina, Australia and Canada. Studies in Comparative Developments, 1870-1965*, Oxford, St. Antony's, Macmillan Series, 1985.
11. A pesar de que el libro de Avni analiza sólo hasta los años 50 la experiencia canadiense y norteamericana, es importante consignar que el sistema bipolar cultural-nacional canadiense y el pluralismo cultural americano han sido disputados por los cambios sociales y étnicos de los

últimos decenios. Algunos trabajos recientes que plantean la reformulación de las subidentidades étnicas en el mosaico nacional y cultural canadiense, ver el libro de Paul Bennett, *Emerging Identities: Selected Problems and Interpretations in Canadian History*, Scarborough, Ontario, Prentice Hall, 1986. El libro de John E. Zucchi, *Italians in Toronto. Development of a National Identity, 1875-1935*, McGill-Queen's University Press, 1988, demuestra que la primera generación de italianos en Toronto desarrolló una identidad nacional italiana a través de la experiencia inmigratoria, la cual ha ido integrando nuevos lazos locales con viejas lealtades étnicas, en una suerte de expansión de lealtades. Para una buena síntesis sociológica sobre la legitimación de la identidad judía en la problemática general de la identidad binacional y bicultural canadiense, ver Michael Brown, *¿Jew or Juif? Jews, French Canadians, and Anglo Canadians Jewish Community*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1987; y el estudio histórico de Gerald Tulchinsky, *Taking Root. The Origins of the Canadian Jewish Community*, Hanover, NH and London, University Press of New England, 1993, pp.40-60.

En el más complejo contexto norteamericano, recientes trabajos han focalizado los cambios de las relaciones étnicas, las nuevas pautas de discriminación y xenofobia y los desafíos del multiculturalismo en la cambiante sociedad civil de los EE.UU. En particular, algunos libros han puntualizado las insuficiencias del clásico modelo de integración socio-económica y asimilación cultural y nacional de los inmigrantes europeos y eslavos que arribaron a las costas de los EE. UU. antes de la Gran Depresión para explicar los problemas de integración de los inmigrantes no blancos llegados después de la Segunda Guerra Mundial. Para estos últimos, la asimilación fue difícil, si no imposible, y por tanto resulta anacrónico su estudio con el modelo tradicional del paradigma de la asimilación en tres generaciones, construido a raíz de los éxitos de los inmigrantes europeos del período de entre guerras. Además, numerosos grupos de inmigrantes mexicanos y latinoamericanos, cuyos antepasados ingresaron a los EE.UU. en el siglo XVII, no sólo fracasaron en ocupar espacios económicos reservados para la primera generación, sino que también se sienten culturalmente extraños a la corriente central euroamericana. Ver D.M. Reiners, *Still the Golden Door: The Third World Comes to America*, Nueva York, Columbia University, 1985; R.D. Lamm and G. Imhoff, *The Immigration Time Bomb: The Fragmenting of America*, New York, Dutton, 1985.

Para una discusión sobre la fragmentación de la idea de Nación norteamericana durante los últimos veinticinco años, y las tipologías que diferencian entre lo que son las *eticidades* (distintos tipos de "gente blanca" extranjera, generalmente europeos) y las razas (de ordinario identificadas como negra, latina, asiática y amerindia), veáanse: A. Portes and R. Rumbant, *Immigrant America: A Portrait*, Berkeley, University of California, 1990, pp. 94-142; y G.Ch. Spivak, *The Post Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, ed. de Sara Harasym, Nueva York, Routledge, 1990, pp. 59-66; R.D. Lamm and G.Imhoff, *op. cit.*, pp. 76-88. Ver los cambios en la imagen de los negros sobre los judíos norteamericanos y su utilización como víctimas expiatorias en Leonardo Dinnerstein, "Antisemitism in the United States Today," *Patterns of Prejudice*, Vol. 22, No.3, 1988, pp. 3-14. Sin embargo, un reciente informe sobre antisemitismo en EE.UU. alerta sobre las exageraciones del pretendido antisemitismo de la comunidad afroamericana, cuya naturaleza y alcance aún no fueron investigados. Ver, *Antisemitism, World Report 1993*, IJA, London, 1993, pp. 166-7.

12. Howard Palmer, "Etnicidad y Pluralismo en América del Norte: comparación de las perspectivas canadiense y estadounidense", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 4:12, agosto 1989, pp. 257-286.
13. Jeff Lesser, *Pawns of the Powerful. Jewish Immigration to Brazil, 1904-1945*, diss., New York University, 1989; Ronald C. Newton, *The Nazi Menace in Argentina 1931-1947*, Stanford, 1992; Tom Bower, *The Paperclip Conspiracy: the Battle for the Spoils and Secrets of Nazi Germany*, Londres, 1987, pp. 350-53; Ignacio F. Klich, "Failure in Argentina: The Jewish Agency's Search for Congressional Backing for Zionist Aspirations in Palestine (1946)," en Amilat (comps.) *Judaica Latinoamericana II*, Jerusalem, 1993, pp. 245-264; Leonardo Senkman, "Las relaciones EE.UU.-Argentina y la cuestión de los refugiados de la post-guerra, 1945-48", Amilat (comps.), *Judaica Latinoamericana*, Jerusalem, 1988, pp. 98-106; Mark Aarons y John Loftus, Ratlines: *How the Vatican's Nazi Networks Betrayed Western Intelligence to the Soviets*,

Londres, 1991, pp. 70-89.

14. Ver el pionero artículo de Ignacio F. Klich, "Latin America and the Palestinian Question," *Research Report*, IJA, No.2-3, London, January 1986. Klich está culminando una tesis doctoral en St. Antony's, Oxford, donde consagra un lugar destacado a la dimensión internacional triangular EE.UU.-Gran Bretaña-Argentina para entender la posición abstencionista de Perón ante la partición de Palestina, así como su política ante el mundo árabe y las colectividades inmigratorias del Medio Oriente. Ver su contribución al estudio de los inmigrantes mesorientales en Argentina, "Criollos and Arabic Speakers in Argentina" en A. Hourani and N. Shehadi (eds.), *The Lebanese in the World*, London, 1992; "Argentine-Ottoman Relations and their Impact on Immigrants from the Middle East: A History of Unfulfilled Expectations, 1910-1915", *The Americas*, L (2), October 1993, pp. 177-205; "Arab-Jewish Coexistence in Argentina until the 1940s," paper presented at the XV International Congress of the Latin American Studies Association, Washington D.C., April 4-6, 1991. Además, ver sobre sirio-libaneses para otros países, J.Safady, "A imigração arabe no Brasil (1880-1971)", Ph. D. diss., Universidade de São Paulo, 1972; D. Bray, "The Emergence of the Arab-Chileans, 1952-1958", *Journal of Inter-American Studies*, 4:4.