

La Inmigración judía al Uruguay. Historia y Memoria.

Fernando Klein Caballero.

Cita:

Fernando Klein Caballero (2017). *La Inmigración judía al Uruguay. Historia y Memoria. XXXI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Montevideo.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-018/3984>

Inmigración Judía Sefardí al Uruguay. Historia y Memoria

Fernando Klein

Doctor en Historia. Universidad Nacional de La Plata

Antropólogo – M.A. Sociología

Fernandoklein@adinet.com.uy

Centro de Formación en Educación (ANEP)

Montevideo - Uruguay

Palabras claves: judíos, sefardí, memoria, inmigración.

Keywords: jews, sephardi, memory, migration

Resumen: se propone una reflexión del papel que juega la memoria en la conservación, transmisión y actualización de la migración judía al Río de la Plata. En este contexto surgen términos como memoriales, nostalgia, memoria “pantalla”, de la guerra, “alternativa” u “oficial”, la recuperación y las variaciones de la memoria, la transmisión de la memoria, el olvido (P. Flier), el silencio (P. Ricouer), el uso del pasado, la identidad cultural, la asimilación, el espacio y tiempo interétnico (F. Barth). El presente artículo es parte del resultado de mi investigación doctoral.

Abstract: it is proposed a reflection on the role of memory in the conservation, transmission and updating of Jewish migration to the Rio de la Plata. In this context are recovered terms such as memorials, nostalgia, "screen" memory, war, "alternative" or "official", recovery and variations of memory, memory transmission, forgetting (P. Flier) and silence (P. Ricouer), the use of the past, cultural identity, assimilation, space and interethnic time (F. Barth). This is a sample - part of of my doctoral research in History.

Introducción

Los Sefardíes: de España a Uruguay

En términos amplios, los sefardíes son los descendientes de los judíos que salieron de España a fines de la Edad Media. (Romero, E.; 1997). Sefarad era el término utilizado por los judíos de la Edad Media para identificar la Península Ibérica. La palabra Sefarad aparece ya en la Biblia (Reina, 1996) libro de Abdías (1:20), donde dice: “Y los desterrados de este ejército, los hijos de Israel, ocuparán Canaán hasta Sarepta, y los cautivos de Jerusalén, que están en Sefarad, heredarán las ciudades del mediodía” (p. 845)

La expulsión definitiva de los judíos de España, por negarse éstos a convertirse al cristianismo, tendría lugar en 1492, bajo el reinado de Isabel y Fernando, reyes de Castilla y Aragón. Los sefardíes se distinguirían del resto de la diáspora judía por sus ritos, tradición, costumbres y lengua. Antes de migrar a tierras americanas ocuparían un amplio espacio geográfico asentándose, entre otros países, en Francia, Portugal, Italia, África del Norte, Centro-Occidental y el antiguo Imperio Otomano (Bel Bravo, M., 1997).

Los judeoespañoles “no integrados” anhelaban histórica y políticamente su Sefarad perdido, es decir, las tierras hispanas. Entre los sefardíes existe una mitología en la cual muchos de ellos han conseguido preservar a través de las generaciones las llaves de sus casas abandonadas en España, porque creían que quizá algún día podrían volver a ellas (Bel Bravo, M., 1997).

El historiador Shlomó Ben-Amí (1990) enfatiza precisamente la dimensión cultural hispana con respecto a los sefardíes: “La conservación del judeo-español o ladino como lengua franca de los judíos españoles habría sido inconcebible sin los hondos sentimientos que los sefardíes guardaron hacia España, y sin la necesidad de mantener fuertes elementos de una común y definida identidad sefardí. El ladino es un español precervantino y precolombino; la lengua que los conquistadores llevaron consigo al Nuevo Mundo era exactamente la misma que los judíos sefardíes portaron al exilio. Era la reminiscencia de España y de sus paisajes, el sabor de la vida antes de la catástrofe de

la expulsión y la dispersión. Desde Tánger a Salónica, desde Curaçao a Monastir, y desde Alepo a los ghettos del África hispana, el judeo-español fue prácticamente la lengua franca de la comunidad sefardí, la lengua de un anhelo nostálgico y de la comunicación cotidiana” (p.14).

Con la caída del Sultanato Turco, la inseguridad política de la primera guerra mundial, el reclutamiento obligatorio con un servicio militar con una duración de, normalmente, quince años de duración, una crisis económica cada vez mayor y olas de antisemitismo, se produce la inmigración judeo sefardí a nuestro país, generalmente desde el Imperio Turco Otomano (primero de Aidýn, luego de la ciudad de Esmirna; Porzecanski, p. 13).

El resultado de las reformas efectuadas en el imperio turco, e incluso las guerras turco -balcánicas de 1912, produce la emigración hacia Francia o hacia América de buen número de sefaraditas que hasta entonces habían estado exentos del servicio militar mediante el pago de un tributo. El servicio militar, muy prolongado, dejaba sin sustento a familias enteras y utilizaba grupos judíos (así como otras sociedades, como los curdos) para el asesinato o masacre de otros grupos étnicos, en particular los armenios (Ohanian, 1986, p. 112).

Los inmigrantes sefardíes llegaron al Uruguay a inicios del siglo XX, su edad se ubicaba en el entorno de los 16 años pues era ésta la edad en que debían ingresar en forma forzosa al servicio militar obligatorio turco. Precisamente, la mayor parte de ellos provenía de Turquía: eran hombres solteros, trabajaban como sastres, carpinteros, cargando cestos, vendedores ambulantes. Se alojaban en el barrio Ciudad Vieja de Montevideo, allí es donde la vida judía sefardí tendrá mayor fuerza, donde se desarrollarán las diversas actividades (comercio, recreación), y donde se instalarán las primeras instituciones, tanto civiles como religiosas (no debe dejarse de remarcar la similitud entre la Ciudad Vieja y la ciudad costera de Esmirna, puerto turco de gran importancia) (Klein, p. 25). No hubo dificultades para integrarse a la sociedad uruguaya en lo referido al idioma porque, además del turco, hablaban (al interior del grupo) en ladino: un español “antiguo” obviamente muy similar al castellano.

Con la llegada de un número suficiente de hombres para constituir minián, poder proceder a la liturgia: el minián permite la asociación (no se concibe judaísmo “solitario”; Ben Sasson, p. 25).

A partir de allí crece la preocupación por un Templo, el cual se crea en 1908 en un domicilio particular, el templo Shalom: las actividades se efectuaban en dos dormitorios de una casa (Comunidad Israelita Sefardí, 1982, p. 27). Es en esa misma finca que inicia sus labores, año 1909, el primer Talmud Torá (escuela), para niños y jóvenes, donde se enseña hebreo, tradición y también castellano. Al año siguiente se funda otro templo, la Sinagoga de los Forasteros. En 1915 se procura dar mayor asistencia al inmigrante mediante la creación de dos sociedades de beneficencia y ayuda económica: la "Ozer Dalim" y la "Bikur Jolim", ambas se fundirán en una sola, año 1916, en la Sociedad Israelita de Beneficencia (p. 9).

También se vuelve problemático los entierros: en este sentido se crea, en 1916, la "Hessed Shel Emet", cuya función básica era la de encargarse de la parte fúnebre (p. 9). Al parecer surgen problemas con la Iglesia anglicana en relación a los entierros en el Cementerio Inglés, único que tenía procedimientos litúrgicos similares al judío. La compra del Cementerio Israelita Sefardí se materializa el día 26 de agosto de 1921, inaugurándose el 24 de mayo de 1922 (Nemirovsky, 1987, p. 95).

Las corrientes de pensamiento sionista tuvieron gran importancia dentro de la Comunidad Sefardí: el 12 de mayo de 1918 dan comienzo las actividades de la "Organización Sionista Dr. Teodoro Herzl", apoyando al Keren Kayemet (plantación de árboles y adquisición de tierras en Israel) y el Keren Hayesod (fondo para ayuda de inmigrantes a Israel). Este grupo organiza la primera manifestación judía en el Uruguay en apoyo a la Declaración Balfour (por la avenida 18 de julio y la Ciudad Vieja; Comunidad Israelita Sefardí, p. 9).

A fines de la década del veinte se incrementa el interés por las cuestiones culturales; en 1925 se crea el Centro Juvenil Sefardí, con funciones recreativas y culturales; en 1926 se funda la Comisión de Damas Sefardíes, su función será la de proporcionar ropa y alimentos a desamparados, ancianos, visita de asilos, etc. En setiembre de 1931 comienza a funcionar el Círculo Social, con reuniones sociales, actividades culturales de

importancia y práctica de deportes. A partir de la década de 1920, se consolida la vida cultural y recreativa de la Comunidad Sefardí: se funda el Centro Social Israelita, el primer club Sefardí, con lujosas fiestas. Se genera una cultura recreativa donde el cine y el café tienen marcada presencia por fuera de la institución: el café de "Batino con música oriental y "tañidores" y a veces odaliscas, o la confitería de Nissim (Klein, p. 28)

El aumento de leyes de inmigración restrictiva en el país culminó en la promulgación de la ley bautizada con el nombre de "ley de indeseables", la cual permitía, en ciertos casos, la expulsión del país de extranjeros aunque fueran ciudadanos legales. Durante el año 1933 se dictan nuevas normas que se ajustan a la ley mencionada: el Ministerio del Interior consideraría "maleantes" a los extranjeros, ciudadanos legales, que no desarrollaran una profesión, oficio o empleo lícito (artículo 2 del decreto de 17 de setiembre de 1932). El Ministerio de Industrias, por su parte, había prohibido por decreto y hasta el 30 de agosto de 1933, la entrada al país de extranjeros que carecieran de recursos para subsistir por el término de un año (artículo 1º del decreto de 6 de setiembre de 1932).

El 23 de noviembre de 1937, un decreto firmado por el presidente (dictador) Gabriel Terra y los ministros Raúl Jude (Interior), José Espalter (Relaciones Exteriores) y Domingo Mendivil (Defensa Nacional) unificó todas las normas reglamentarias existentes sobre inmigración. La fundamentación del decreto hacía referencia a la urgencia en evitar la incorporación al país de "extranjeros calificados como indeseables o que aún cuando (sic) elementos honestos, no tengan una industria, profesión arte o recursos que le permitan conjuntamente con sus familiares vivir en el país por sus propios medios, sin constituir una carga social, realizándose así la legítima defensa del trabajo nacional" (Seguí González, Rovira, 1939, p. 132).

Objetivos

Objetivo General

Recuperar la memoria colectiva del Sefardí montevideano para comprender el devenir histórico de esta comunidad, sus prácticas sociales y su inserción en la sociedad uruguaya.

Objetivos Específicos

Dar cuenta del proceso de transformación e inserción cultural de los Judíos Sefardíes en la sociedad montevideana a partir del análisis de la memoria colectiva comunitaria.

Estudiar la historia del sefardí desde la fundación de la primera sinagoga comunitaria (año 1908) hasta el presente (año 2012), en vínculo a los requerimientos establecidos intrínsecamente por la religión judía (para nacimientos, casamientos y sepelios) y de otras necesidades seculares (culturales, sociales, de auxilio, etc.) para comprender el proceso de desarrollo organizacional sefardita montevideano.

Marco Teórico Conceptual – Metodología

Esta investigación doctoral se propuso alcanzar la memoria colectiva del inmigrante sefardí por medio de los testimonios orales de las personas, de las expectativas, de la problemática que vivieron en el proceso de inmigración, desde la cultura. Se retoma la voz del inmigrante, es ella el punto de partida, para elaborar los análisis de la información que surja con el auxilio de la historia. La tesis se apoya en el vínculo memoria e historia: interacción y complementariedad.

La memoria, a pesar de su condición patrimonial dentro de la tradición sociológica recientemente ha escapado de este espacio que la restringía convirtiéndose en un concepto cardinal en el discurso contemporáneo de las ciencias sociales y humanas.

Los estudios sobre la memoria han florecido en particular por el redescubrimiento de la obra de Maurice Halbwachs (“La memoria colectiva”), la publicación de “Les lieux de mémoire” de Pierre Nora, y sobre todo gracias a las respuestas de Paul Ricoeur (““La memoria, la Historia, el Olvido”) a temas tratados por Halbwachs y Nora.

La memoria colectiva depende de la forma en que las memorias individuales son conservadas, transportadas y estabilizadas por los grupos sociales a los que pertenece el individuo, como Halbwachs descubrió, y esto genera una corriente de pensamiento que sostiene que el pasado puede seguir vivo dentro del grupo que la mantiene. Estas

memorias proporcionan especificidad y consistencia a un grupo sobre todo cuando se enfrenta a grandes cambios históricos. Con la transmisión de los lugares de memoria a ser compartidos, el individuo participa en su memoria colectiva, que todavía está vivo en las memorias individuales y es parte de un conjunto más amplio de recuerdos. (ASSMANN, Jan, p. 37).

Se abren dos caminos, dos ríos, que confluyen en una situación social y cultural a ser desentrañada: la historia y la memoria. Uruguay, país de inmigración (G. Caetano), recibe a estos migrantes cuya historia se recuperará exponiendo los distintos emprendimientos judíos en el país: las Colectividades, las colonias agrarias, las cajas de ahorro y préstamo, y las publicaciones, entre otros.

Se observan los ciclos de la memoria (Bruno Groppo), las formas de transmisión de la misma y de cómo ésta se reelabora generación tras generación en este colectivo particular.

La memoria tuvo un lugar fundamental en la conservación, transmisión y actualización de la migración judía al Río de la Plata. En este contexto surgen términos como memoriales, nostalgia, memoria “pantalla”, de la guerra, “alternativa” u “oficial”, la recuperación y las variaciones de la memoria, la transmisión de la memoria, el olvido (P. Flier), el silencio (P. Ricoeur), el uso del pasado, la identidad cultural, la asimilación, el espacio y tiempo interétnico (F. Barth).

Análisis de la Información

Se puede observar que existió una reproducción (en parte, y a nivel religioso) de la institucionalidad sefardí ya existente en Turquía: las organizaciones educativas, políticas y de otras índoles no son novedosas para la comunidad en el país de recepción (hasta cierto punto reproducen la institucionalidad sefardí ya existente en Turquía; Nemirovsky, p. 95).

La asociación sefardí (la Comunidad) cumpliría una función fundamental otorgando documentos por medio del rabinato para la ciudadanía legal uruguaya. La Comunidad cumplió un papel muy importante para que los emigrantes que llegaban al Uruguay

reencontraran familiares y amigos, empleo, y en general las “reglas del juego” del país: qué documentos gestionar, cómo “moverse”, etc. Esa labor fue esencial para traer nuevos inmigrantes, ya no de Turquía sino en desde Europa (Klein, p. 30).

Es importante no perder de vista otras perspectivas novedosas referidas al proceso migratorio, la existencia de personajes que compran bienes de los migrantes, los intermediarios, el prestigio étnico, la regulación de la familia para conservar la unidad productiva, la formación de matrimonios en el lugar de recepción (muchos de ellos ya “prometidos”), en fin, las tensiones y los “negocios” al interior de la propia inmigración. Desde esta perspectiva es que quiero mencionar los trabajos de Samuel Baily quien estudia la “cadena migratoria”, avanzando en los mecanismos personales que hicieron posible la inmigración al país. De hecho, y en el caso Sefardí se observan “excepciones” a la regla del inmigrante: hubo personas que inmigraron conservando sus estatus, muchas de las cuales fueron activas tanto en Turquía como en Uruguay para traer o “atraer” inmigrantes (Baily, 1985, p. 62).

El acercamiento entre los grupos judíos de diverso origen estuvo inicialmente marcado por la necesidad de dar protección y hogar a los refugiados y sobrevivientes del Holocausto, en particular frente a una legislación represiva de la inmigración. Se debe destacarse los esfuerzos que efectúa en ese sentido el American Jewish Joint Distribution Committee desde el comienzo de la década del cuarenta (Fiedler, p. 35). También, la creación del Estado de Israel y las organizaciones sionistas modifican las prácticas comunitarias y generan nuevas asociaciones.

Definitivamente, desde el año 1945 el trabajo y esfuerzo de estas asociaciones en las cuales se cultiva y desarrolla el relacionamiento entre los judíos de las distintas colectividades se incrementa originando, por un lado una nueva asociación sionista, la Organización Sionista del Uruguay, fusión de las que hasta ese entonces existían (año 1960), y por otro, de un órgano, del Comité Central Israelita, asociación de carácter horizontal con una presidencia rotativa compuesto por los presidentes de las Comunidades, colegios, organizaciones sionistas: es el intermediario entre la Colectividad judía del Uruguay en su conjunto con el Estado y sociedad uruguaya (en mayo de 1948 los judíos celebran en forma conjunta el surgimiento del Estado de Israel

en las calles de Montevideo). Hacia el presente, se observa un declinar de las actividades comunitarias, al punto de la desaparición física de muchas asociaciones.

La incorporación plena a la sociedad uruguaya tuvo su “impacto”, limando diferencias y produciéndose otras identidades (“ser uruguayo”) que a la postre dejaron instituciones “disfuncionales”; también el número de interesados en integrar las antiguas asociaciones había mermado. De haber tenido los sefarditas más de cincuenta asociaciones y aun de más de cien publicaciones en un tiempo determinado, ese número se ha reducido de forma dramática. Hoy existe la fusión, y los procesos de “incorporación” institucional (por ejemplo la Comunidad Húngara cuenta con 150 socios, fue “incorporada” por la Comunidad Israelita del Uruguay). La Comunidad Sefardí aun “sobrevive” pero reducido su padrón de socios a su mínima expresión, con acentuado envejecimiento de sus miembros, manteniendo la liturgia general pero habiendo muy pocos casamientos u otras expresiones de la liturgia mosaica de índole doméstico-familia y que refieren a familia socias de mayor juventud (circuncisiones, 13 y 15 años son casi inexistentes a lo largo del año, por el contrario, las ceremonias y rituales en vínculo al fallecimiento son comunes; Klein, p. 34).

Conclusiones Principales

- El proceso migratorio: la llegada, un espacio intercultural que inicialmente llegaba a Turquía, luego todo el Río de la Plata y finalmente se consolidó hacia Israel: es decir, los sefardíes vivían en Buenos Aires como en Montevideo un mismo espacio intercultural. El mismo marcaba, según la investigación, el mantenimiento de diversas pautas: el endeudado llegaba endeudado, el bien posicionado, también, se mantenían divisiones de clase e ingreso.
- Marco geográfico y espacial: la ciudad y el barrio, la urbe y las relaciones interétnicas, la casa, el espacio doméstico, el ocio sefardí. Esta memoria discurre en una “topografía”: se trata de una verdadera cartografía de la memoria donde el recuerdo combina lugares como Esmirna (mayormente ciudad de origen en Turquía) yuxtaponiéndolos a la Ciudad Vieja en Montevideo.

- Los roles de Género son afectadas: la familia, las mujeres y los hombres. El ciclo de vida sefardí también en proceso de cambio (nacimiento, ritos de tránsito, la boda, el embarazo, las tareas del hogar).
- Prácticas culturales al interior de las familias sefardíes: costumbres, tradiciones y creencias. En extremo relevante las curanderas y su lugar en la familia, en la terapia, el enfrentamiento con el rabinato y la rápida desaparición del escenario rioplatense (también comadronas, y casamenteras). Las actividades sociales en conjunto, la cocina, la preparación del ajuar de la novia, de los nacidos, de los fallecidos.
- El djudesmo, ladino o judeo-español: lenguaje, identidad y memoria: La desaparición del idioma Ladino entre los sefardíes uruguayos
- Las relaciones interétnicas: al interior del grupo. Los encuentros en la diáspora: Sefardí –Ashkenazi: la falta de reconocimiento étnico: la negación de una identidad compartida. Relaciones con la sociedad uruguaya.
- Memoria, identidad y olvido: Con respecto a la identidad y a sus transformaciones, la pregunta ¿quién soy? Se transforma en ¿cómo he llegado a ser? Se debe retornar a Halbwachs que demuestra que sólo se recuerda a partir de la referencia de los otros, que los recuerdos de los individuos son posibles en tanto se asienten en los marcos sociales de la memoria del grupo en el que se halla inserto, y que la expresión de esta memoria colectiva se puede rastrear en la memoria individual: “[...] podemos perfectamente decir que el individuo recuerda cuando asume el punto de vista del grupo y que la memoria del grupo se manifiesta y se realiza en la memoria individual” (HALBWACHS; p. 11). La memoria “admitida”, “oficial”, tiene un carácter sincrónico pues une individuos de una misma época.

Bibliografía

- BARRÁN, Caetano; “Historias de la Vida privada en el Uruguay”; Taurus; 1996.
- BARTH, Frederik (comp.); “Los grupos étnicos y sus fronteras...”; México D.F; 1976
- BEL BRAVO, María Antonia; “Sefarad. Los Judíos de España”; Ed. Sílex; Madrid; 1997.
- BEN SASSON, H.; “Historia del Pueblo Judío”; Alianza Editorial; Madrid; 1988.
- CAETANO, Gerardo. “Historia Contemporánea del Uruguay”; Fin de Siglo; 2005.
- FERRETTI María, “La memoria spezzata”, Italia Contemporánea; 245, diciembre 2006.
- FLIER, Patricia G., LVOVICH, Daniel; “Los Usos del olvido. Recorridos, dimensiones y otras preguntas”; Rosario; Protohistoria ediciones; 2014.
- GROPPO, Bruno; “Ciclos de la Memoria”; Universidad A. de Humanismo Cristiano; N°4 /13-21/ Santiago-Chile. 2012.
- HALBWACHS, Maurice; “On Collective Memory”; Chicago; The University of Chicago Press; 1992.
- JELIN, Elizabeth; “Los trabajos de la memoria”; Siglo XXI; Madrid, 2002.
- KOLONOMOS, Jamila-Andjela; “Monastir sin djudios”, en ROMEU FERRÉ, Pilar; “Sin memoria no ay avenir. Memorias escritas por mujeres sefardíes en los últimos 20 años”; Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, 2008, julio-diciembre, vol. LXIII, n.o 2, págs. 101-120.
- NEMIROVSKI, Israel; “Albores del Judaísmo en el Uruguay”; Imp.Cordón; Montevideo; 1987.
- NORA, Pierre (dir.); “Les lieux de mémoire”; Paris; Gallimard, 1984.
- PORZECANSKI, Teresa; “Historias de Vida de Inmigrantes Judíos al Uruguay”; Ed. Kheilá; Montevideo; 1986.
- RAICHER, Rosa Perla; “Historia Viva. Memorias del Uruguay y de Israel”; Universidad Hebrea de Jerusalén; Jerusalén; 1989.
- RICOEUR, Paul; “La memoria, la Historia, el Olvido”; Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires; 2004.
- TODOROV Tzvetan. “Los abusos de la memoria”; Barcelona, Paidós, 2000.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim; “Zakhor, Jewish History and Jewish Memory”, Seattle: University of Washington Press, 1982.

Sefardíes

- Bel Bravo, María Antonia (1997); “Sefarad. Los Judíos de España”; Ed. Sílex; Madrid.
- Ben Sasson, H. (1988); “Historia del Pueblo Judío”; Alianza Editorial; Madrid.
- Comité Central Israelita Del Uruguay (1984); “Convención General de instituciones Judías”; Impresur; Montevideo.
- Comunidad Israelita Del Uruguay (1996); “88 Años De Presencia Judeo-Sefardita En El Uruguay, 1908- 1996”; Montevideo.
- Comunidad Israelita Sefaradí Del Uruguay (1982); “50 aniversario, 1932-1982”; Montevideo.
- Congreso Judío Mundial (1957); “Judíos en el Uruguay”; Inst. S. Wise; Montevideo.
- Fiedler, E. (1986), 70 Años de la NCI, Montevideo.
- Granovsky, Súlím (2011); “Genocidio Armenio. El Exterminio Silenciado”; Bs. As.
- Klein, Fernando (2000); “La Inmigración Sefardí al Uruguay”; en revista “Panorama” de la B’nai B’rith del Uruguay; Número 133.
- Ohanian, Pascual (1986); “Turquía, estado genocida: 1915-1923”; Ed. Akian. Bs. As.
- Torroba De Quiros, Felipe (1968); “Historia de los Sefarditas”; Ed. U. de Bs. As.