

AMILAT

Con el auspicio académico de la
UNIÓN MUNDIAL DE ESTUDIOS JUDAICOS

JUDAICA LATINOAMERICANA
Estudios Históricos, Sociales y Literarios
VII

JERUSALEM, 2013
EDITORIAL UNIVERSITARIA MAGNES, UNIVERSIDAD HEBREA

ÍNDICE

Palabras preliminares	9
------------------------------------	---

Nuevas tendencias en la investigación

Judit Bokser Liwerant y Leonardo Senkman	Diásporas y transnacionalismo. Nuevas indagaciones sobre los judíos latinoamericanos hoy.....	11
--	---	----

Sergio DellaPergola	National Uniqueness and Transnational Parallelism: Reflections on the Comparative Study of Jewish Communities in Latin America.....	73
---------------------	---	----

Luis Roniger	Iberoamerica and Iberoamerican Jews in the Perspective of Regional and Transnational Studies.....	101
--------------	---	-----

Colonización e inmigración

Yaacov Rubel	La población judía de Buenos Aires según el censo nacional de 1895.....	119
--------------	---	-----

Teodoro Bar Shalom	Los primeros no judíos en los poblados del Barón Hirsch, Argentina 1907-1929: un capítulo desconocido.....	149
--------------------	--	-----

Yehuda Levin	Bibliotecas y lectores en la aurora de la colonización judía en la Argentina.....	173
--------------	---	-----

Cecilia Shenfarber	Judíos chilenos: La incorporación de los inmigrantes judíos en Chile, 1890-1926.....	197
--------------------	--	-----

Holocausto

- Haim Avni Costa Rica and the Jews during the Holocaust215
- Efraim Zadoff Pasaportes de Ecuador para la protección de
judíos en la Shoá.....237
- Yossi J. Goldstein El discurso judío de la memoria: Pensamiento
público y memoria de la Shoá en la Argentina
en la era de la globalización.....257
- Moshé Nes El Recuerdos de judíos que encontraron refugio
en Chile durante el Holocausto.....283

Colectividades judías y contexto nacional

- Maritza Corrales Comunistas judíos: “Contrapunteo cubano” y
contrahistoria de una comunidad, 1925-1953.....307
- Margalit Bejarano Between Law and Reality: Conversions, Mixed
Marriages and Sephardim in Buenos Aires.....327
- Liz Hamui Sutton La “Retakanización” de la Comunidad
Maguén David en México.....351
- Ariela Katz
Gugenheim Judíos, masones y mexicanos: interacción e
influencias mutuas.....373
- Helena Lewin As mulheres integralistas e o antissemitismo
no Brasil.....401
- María Gabriela
Mizraje Judeofilia y judeofobia en la Argentina letrada
de la década de 1930 (Estrategias discursivas
y estragos reales dentro y fuera de *Mundo
Israelita*).....415

Colectividades judías y contextos internacionales

Carlos Escudé	On the Wrong Side of History – Israel, Latin America and the United States under a Peripheral-Realist Perspective, 1949-2012.....	439
Silvia Schenkolewski-Kroll	Changes in the Transnational Relationship of the World Zionist Organization and Latin American Jewry: Informal Education, 1968-2006.....	465
Emmanuel Nicolás Kahan	Entre Cámpora, Perón y Pinochet: la radicalización del discurso de las organizaciones judías argentinas.....	487
Batia Siebzeher	Cautivos por la ideología: Miembros de los movimientos juveniles miran al Israel de entonces y de hoy.....	511

Literatura e identidad

Moacir Amâncio	Caminhos de Sefarad na literatura brasileira.....	537
Florinda F. Goldberg	La sombra del nazismo en la narrativa argentina	549
Amalia Ran	Ya no buscan ninguna patria perdida: Identidad y memoria en la ficción judeo-argentina contemporánea.....	567
Nancy Rozenchan	<i>Yidische parshoinen un brazilianishe penimer:</i> Perfis judaicos e brasileiros na literatura iídiche produzida no Brasil.....	587
Lista de colaboradores.....		601



DIÁSPORAS Y TRANSNACIONALISMO. NUEVAS INDAGACIONES SOBRE LOS JUDÍOS LATINOAMERICANOS HOY

JUDIT BOKSER LIWERANT Y LEONARDO SENKMAN

Abstract

This article aims to reflect upon the explanatory power and scope of a theoretical framework for the study of the tripod “Trans-nationalism-Diaspora-Latin American Contemporary Jewry”. While recognizing the contribution of the ethnic paradigm to the analysis of the dynamics of contemporary diasporas, it underscores its shortcomings as well as those of the traditional methodological perspectives of Migratory Studies which tend to stay away from inter-disciplinary or comparative approaches and, thus, do not question the heterogeneity of units and referents of analysis. It offers a critical approach to the place of the Jewish experience in Diaspora Studies and points to the insufficient attention by Transnational Studies to the issue of boundary- maintenance within the highly dense associative life of the Jewish Diaspora. It also underlines the methodological limitations of the approaches of Contemporary Jewry that equal the singularity of Latin American Jewish diasporas to exceptionalism.

The article further underlines the contribution of the Jewish Diaspora tradition to the understanding of contemporary processes of diasporization, de-diasporization and re-diasporization experienced by migrant communities in and outside Latin America.

In order to illustrate the transformation of ethno-national diaspora communities into transnational diasporas in times of globalization, it accounts for the historic formation of *kehilot* as part of processes of re-diasporization of the Ashkenazi Jewish communities of Buenos Aires and Mexico City.

The second part of the article presents a critical review of recent diaspora approaches to the study of Latin American Jewry from historical, sociological, literary and cultural studies' perspectives.

From a comparative approach, it examines in the epilogue several aspects and studies on ethno-religious, pan-ethnic and national diasporas of other Latin American communities such as Syrian and Lebanese offspring, and native born generations of Muslims.

Los nuevos tiempos se evidencian como escenario de múltiples y acelerados procesos de cambio socioeconómicos, políticos, tecnológicos y culturales, al igual que geográficos y territoriales. Ante su carácter complejo y contradictorio las ciencias sociales se abren a descifrarlos bajo el amparo reflexivo de la perspectiva teórica de la globalización y más recientemente, alentadas por los novedosos e intensos movimientos migratorios, desde el ángulo analítico del transnacionalismo. Refieren, en primer lugar, a complejos sistemas de interrelaciones que amplían la capacidad de funcionar como una unidad en tiempo real a nivel mundial, con una dinámica multidimensional que se manifiesta en diferentes planos, tanto en el espacio de lo global como en lo regional, nacional o local, poniéndose de relieve en las últimas décadas la ampliación, intensificación y aceleración de las interacciones, flujos y actores en un mundo crecientemente móvil.

Aunque no existe acuerdo entre los principales estudiosos y teóricos de la globalización en torno a sus orígenes o a sus características fundamentales, todos ellos coinciden en identificar cambios radicales que trastocan los referentes espaciales, temporales, geográficos y/o territoriales, sin los cuales sería imposible pensar las relaciones económicas, políticas, sociales y culturales en el mundo contemporáneo.¹ Tiempo y espacio dejan de tener igual influencia en la forma en que se estructuran las relaciones e instituciones sociales. Esto implica la desterritorialización de los arreglos económicos, sociales y políticos, lo que significa que estos no dependen ni de la distancia ni de las fronteras, ni influyen de la misma manera en

1 Malcom Waters, *Globalization*, Londres 1995; Jan Aart Scholte, "The Globalization of world politics", en John Baylis and Steve Smith (coords.), *The Globalization of Worlds Politics. An Introduction to International Relations*, Londres 1996, y "Beyond the buzzword: Toward a critical theory of globalization", en Eleonore Kofman y Gillian Youngs (coords.), *Globalization: Theory and Practice*, Londres 1996.

la configuración final de las instituciones y de las relaciones sociales. El ángulo transnacional, por su parte, focaliza su interés en el impacto de los movimientos de desplazamiento humano global y su diversificación en tipos, intensidad y modalidades, de modo tal que los procesos migratorios devienen fuente de transformación social. Precisamente como resultado de los cambios que los procesos de globalización conllevan y las transformaciones en los patrones de movilidad, este nuevo enfoque implica un viraje conceptual que, aunque no constituye un cuerpo teórico único, ofrece un amplio espectro analítico que intenta dar cuenta de esta nueva forma de vivir en y entre diversos mundos. Un nuevo sistema de migración, redes transnacionales de personas que atraviesan las fronteras nacionales, la participación simultánea en la vida social, económica, política y cultural de las sociedades interconectadas marcan un nuevo momento en el que se reordenan los espacios territoriales y se redefinen las adscripciones, pertenencias e identidades. Se perfilan así serios desafíos conceptuales al abordaje teórico: por una parte, la desterritorialización y porosidad de las fronteras, que desvinculan a la vez que conectan a comunidades y sectores sociales con espacios geográficos específicos; por el otro, la afirmación de interconexiones y creación de espacios y campos sociales transnacionales.²

Los desarrollos que convergen en las nuevas configuraciones son diversos. Destacan las transformaciones por las que atraviesa el Estado, su pérdida del monopolio en varios ámbitos en lo que respecta a la influencia en la construcción de los imaginarios políticos y su consecuente repliegue en diversos ámbitos económicos y sociales.³ A su vez, se ven modificados los universos identitarios: afirmación de identidades colectivas e individualismo; identidades primordiales y cívicas; identidades nacionales y transnacionales. De este modo, el alcance y los modelos de las diásporas étnicas, nacionales y religiosas se ven igualmente impactados ya que al tiempo que se conectan en redes diversificadas que rebasan los contornos

2 Ver Sanjeev Khagram y Peggy Levitt, "Constructing Transnational Studies" en *The Transnational Studies Reader*, Nueva York 2008, pp. 1-18; Steven Vertovec, "Conceiving and researching transnationalism", *Ethnic and Racial Studies* XXII-2 (1999): 447-462.

3 Clauss Offe y Ulrich Preuss, "Democratic Institutions and Moral Resources", en David Held (ed.), *Political Theory Today*, Stanford, California, 1991; Judit Bokser Liwerant, "Globalization and Collective Identities", *Social Compass* XLIX-2 (2002): 253-271.

nacionales, se redefinen en los escenarios locales o nacionales. Cultura y esfera pública se encuentran con nuevas dinámicas. Por una parte, como ámbitos en los que individuos y grupos reclaman su reconocimiento; por el otro, en la medida que se construyen con significados que confieren relevancia a las relaciones, a los mecanismos y a los arreglos de la convivencia social y a sus ordenamientos institucionales, sus interacciones proveen los resortes de nuevas formas de participación.⁴ Viejos y nuevos grupos que se constituyen en torno a indicadores distintivos y dan cuenta de un nuevo imaginario característico de nuestro tiempo, en el que el tema de la identidad de minorías ocupa el primer plano del discurso público.⁵

En estos escenarios, conceptos tradicionales adquieren nuevas acepciones y distintos acercamientos conceptuales se desarrollan, arrojando luz sobre el presente y ofreciendo perspectivas para nuevas lecturas del pasado. Ciertamente tal es el caso de la trilogía Globalización, Transnacionalismo y Diáspora. Los contornos cambiantes de esta última, su profusión –siguiendo nuevas modalidades de las migraciones y la dispersión– ha extendido de manera tal su acepción que ha conducido incluso al cuestionamiento del valor heurístico del concepto mismo de diáspora.⁶ Ante la diversificación de grupos migratorios y su clasificación como diásporas, ¿habría perdido su estatuto científico? se pregunta Schnapper.⁷ ¿Y cuáles son sus elementos definitorios? ¿Cuáles los referentes de las diásporas arquetípicas, entre las cuales la judía es reconocida recurrentemente como tal, pero los análisis se distancian de ella.

4 Judit Bokser Liwerant, “Identidad, diversidad, pluralismo(s): Dinámicas cambiantes en los tiempos de globalización”, en Judit Bokser y Saúl Velasco (coords.), *Identidad, sociedad y política*, México 2008, pp. 25-43.

5 Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires 2006.

6 Donald Nonini, “Diasporas and Globalization”, en Melvin Ember, Carol Ember e Ian A. Skoggard (coords.), *Encyclopedia of Diasporas*, Springer 2005, pp. 559-569; Roger Brubaker, “The ‘diaspora’ diaspora”, *Ethnic and racial studies* XXVIII-1 (2005): 1-19.

7 Dominique Schnapper, “Del Estado-nación al mundo transnacional. Sobre el sentido y utilidad del concepto de Diáspora”, en Nattie Golubov (coord.), *Diásporas. Reflexiones teóricas*, México 2011, pp. 149-179.

Ello resulta particularmente interesante porque las nuevas causales, modalidades y comportamientos de las migraciones –y en ellas la de judíos latinoamericanos– y su expresión en clave de procesos de *des- y rediasporización*, se perfilan interrogantes y cuestionamientos esenciales.

En esta perspectiva de viejas diásporas y nuevas migraciones cobran relevancia lo singular y lo común. El estudio moderno de las diásporas judías fue elaborado desde la especificidad del campo de la historia judía, cuya focalización disciplinaria etnonacional tomó impulso dentro del programa general científico neopositivista del análisis de las minorías nacionales en Europa oriental. Según esta concepción, a diferencia de otras diásporas, la diáspora judía se transformó en *galut* (destierro) a partir de la pérdida del centro político y etnonacional que alimentó durante siglos el sentimiento de expatriación y el sueño de retorno.⁸

Los trabajos historiográficos más modernos de Ben Tzion Dinur y de Shmuel Ettinger continuaron con la tradición conceptual del *galut* en el marco de los estudios históricos judíos, pero con una insuficiente complementariedad de otras disciplinas desde las cuales se podría enriquecer sus categorías analíticas. La especificidad del *galut* para denotar a la nación judía erradicada de su patria ancestral y la dispersión sujeta a un poder ajeno, según esos autores, habría caracterizado la secuencia cíclica de los diferentes *galuot* en la historia, hasta el advenimiento de la modernidad: *galut* Edom, *galut* Ashur, *galut* Babel, *galut* Sefarad, *galut* Ishmael.⁹

Indudablemente, la especialización disciplinaria desde los estudios judaicos proveyó a sus abordajes diáspóricos una acumulación de saberes científicos sobre los aspectos sociales, étnicos, demográficos, religiosos, culturales e históricos de los judíos, pero en su visión más empiricista relativa a sus respectivos campos de investigación.

8 Simon Dubnow, “Diaspora” en *Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York 1931, pp. 126-130; ídem, *Nationalism and History. Essays in Old and New Judaism*, Nueva York 1958.

9 Ver la interpretación de Michael Galchinsky, “Concepts of Diaspora and Galut”, en Sandra Lustig e Ian Leveson (coords.), *Turning the Kaleidoscope. Perspective on European Jewry*, Nueva York 2008, pp. 63-78. Para un enfoque más abarcativo, pero en esa misma línea, ver Irving Zeitlin, *Jews: The Making of a Diaspora People*, Cambridge 2012.

Es posible afirmar que ese déficit interdisciplinario en los estudios de las diásporas judías recién empieza a superarse a partir de la proliferación de estudios sobre transnacionalismo y globalización.

Los estudios transnacionales, además de los abordajes migratorios y étnicos a los que deben su impulso original, se interesaron y no casualmente, en las prácticas, proyectos y posicionamientos diaspóricos a partir de la formación de nuevas diásporas de asiáticos (chinos, hindúes, pakistaníes), mesorientales (libaneses, palestinos) europeos del este (germanos bálticos, húngaros, rumanos, rusos, bielorrusos y otras comunidades etnonacionales separadas de sus putativas patrias nacionales).¹⁰ Así, la necesidad de comprender el nuevo mundo creado por comunidades atípicas interpelaron también a los estudiosos de la diáspora judía para articularlos con otras disciplinas más allá de los estudios migratorios y étnicos. El paradigma diaspórico judío y su énfasis en el centro histórico y simbólico religioso que nutrió el sueño sionista de retorno, fue rescatado por William Safran en su publicación pionera *Diaspora* que influyó en la expansión de los estudios diaspóricos a partir de su fundación en 1991.¹¹

La multiplicación de la literatura académica sobre diásporas a partir de la década de 1990, a pesar de extender indiscriminadamente ese término a grupos tan diversos como migrantes, expatriados, refugiados y desplazados, trabajadores temporarios migrantes, grupos de exiliados y comunidades étnicas, entre otros, destacó tres componentes esenciales de la diáspora: a) la dispersión de sus miembros, b) la orientación hacia un centro etnonacional, real o imaginario, considerado “homeland”, madre patria, y c) el mantenimiento de fronteras etnoculturales grupales en los países huéspedes.¹² Sin embargo, estos estudios de diásporas formadas en las últimas décadas se alejan de la dinámica de las diásporas tradicionales arquetípicas como la judía, la armenia o la griega, acentuando los conflictos que suscitan comunidades étnicas inmigrantes que se diasporizan en sus

10 José Moya, “Estudios sobre la diáspora: ¿nuevos conceptos, enfoques y realidades?”, en Nattie Golubov (ed.), *Diásporas. Reflexiones teóricas*, México 2011, pp. 205-225.

11 William Safran, “Diasporas in modern societies: Myths of homeland and return”, *Diaspora*, I-1 (1991): 83-99.

12 Robin Cohen, *Global Diasporas*, Routledge 2008; Dan O’Haire, *Diaspora*, 2008; Frédéric Brenner, *Diaspora: Homelands in Exile*, Routledge 2008; Milton J. Esman, *Diasporas in the Contemporary World*, Londres 2009.

nuevas naciones, o en la intervención de la comunidad internacional, además de analizar sus estrategias de adaptación económica, resistencia cultural y negociación identitaria colectiva.¹³

Por otra parte, hay trabajos que retoman núcleos del paradigma diaspórico judío, aunque no exentos de problematicidad, como el del antropólogo cultural James Clifford. Así, a la par que desenfatisa el paradigma del *home-center* ancestral y el mito de retorno del marco teórico de Safran, Clifford rescata del paradigma diaspórico judío aquello que denomina el “espacio virtual e intangible” entre el centro y la periferia de la dispersión:

Safran’s definition of diasporas situates diasporas within the virtual. Between the centre and the periphery are the intangibles; imaginary returns, memories, myths, visions. Diasporas, communities dispersed over space, yet connected through an intangible connection to another time and place, are actualized through texts.

Muy significativo es el esfuerzo de Clifford de aprender la lección de la historia de convivencia de la cultura diaspórica judía en contacto con el mundo mediterráneo de musulmanes y católicos entre los siglos XI-XIII, según la obra de S.D. Goitein. En ese espacio mediterráneo encuentra, a pesar de las tensiones y conflictos, “an extraordinary cosmopolitan network”. Además, Clifford descubre en la obra de contrahistoria y crítica cultural de Ammiel Alcalay¹⁴ valiosos antecedentes interculturales del mundo del Levante “characterized by cultural mixing, relative freedom of travel, an absence of ghettos, and multilingualism -the antithesis of current national, racial, and religious separations”.¹⁵ Más aun, Clifford rescata de la investigación sociolingüística de Max Weinreich el hecho de que el mantenimiento del *Ídishkait* (*Ashkenazis Jewishness*) no ha sido el resultado de la separación voluntaria o forzada en guetos de los judíos askenazitas, sino un proceso histórico interactivo y adaptativo, ciertamente

13 Ver Kim Butler, “The African Meta-Diaspora and multi-Layered Politics: Negotiating Diaspora Strategies in the Digital Age”, paper presentado en la Conferencia Internacional “Diaspora Politics”, Universidad de Nevada, Reno, 27-29 de abril de 2006.

14 Ammiel Alcalay, *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture*, Minneapolis 1993.

15 Ver James Clifford, “Diasporas”, *Cultural Anthropology*, IX-3 (1994): 325-326.

no esencialista, de la identidad judía: “Difference, for Weinreich, is a process of continual renegotiation in new circumstances of dangerous and creative coexistence”.¹⁶

Reflexionando sobre el concepto de “espacio virtual” de la diáspora, Clifford enriquece la teoría de la diáspora en la era de la globalización, al sostener que:

Diaspora involves dwelling, maintaining communities, (having) collective homes away from home... diaspora communities mediate, in a lived tension, the experience of separation and entanglement, of living here and remembering/desiring another place.¹⁷

Denomina “the lateral axes of diaspora” a las redes diaspóricas, “descentered, partially overlapping networks of communication, travel, trade, and kinship that connect the several communities of a transnational people”.¹⁸ La deriva cultural y existencial de tal concepción sobre esa “entangled tension” de la diáspora lo conduce a indagar en el profundo significado de su “virtual homeland”, que desafía la definición territorialista de lugar espacial, privilegiando la noción de diáspora en tanto efecto de las “culturas de circulación”.

Cierto es que Gaonkary Povinelli entiende a la “culture of circulation as a growing recognition of the importance of circulation as the enabling matrix within which social forms, both textual and topical, emerge and are recognizable when they emerge”.¹⁹

Según Clifford, “Diasporas, as simultaneous mobility and fixity, closeness and distance, only exist through circulation” (ibídem, 388). Pero mientras que autores como Roger Rouse (1991) reconocen la materialidad de las diásporas en las que circulan comunidades concretas, Clifford cree, además, que existe otro nivel de circulación:

16 Clifford analiza el ensayo de Max Weinreich, “The Reality of Jewishness versus the Ghetto Myth: The Sociolinguistic Roots of Yiddish”, en *To Honor Roman Jakobson*, The Hague 1967, pp. 2199-2211.

17 Ibíd., pp. 308, 311.

18 Ibíd., p. 318.

19 Dilip Parameshwar Gaonkar y Elizabeth A. Povinelli, “Technologies of Public Forms: Circulation, Transfiguration, Recognition”, *Public Culture* 15 (2003): 385-397, p. 388.

There is a circulation in the virtual of the intangibles of dispersed communities. Beyond maps, there are body memories, feeling the positions of houses and gardens... A virtual place is in circulation through a translation through generations, of memories.²⁰

Cabe destacar que sus aportes tan sugerentes y fructíferos para el abordaje de la singularidad de la diáspora judía adolecen, sin embargo, de un sorprendente reduccionismo al tratar la diversidad de sus actores y conexiones. Imbuido casi exclusivamente del paradigma de los hermanos Boyarin y su perspectiva de un diasporismo a ultranza –no solo como desarrollo conceptual sino como postura metateórica y política–, desconoce la singularidad de la diáspora judía como diáspora etnonacional con un centro que deviene una diáspora transnacional. De allí que más que comprender que en ella conviven un centro nacional con relaciones laterales y se dan intercambios múltiples y hogares que no operan por sustitución ni desplazamiento, asume un cuestionamiento normativo de la existencia del centro. Por ello, a pesar de haber abierto vetas analíticas novedosas y prolíficas, minimiza la singularidad del caso.

Podría afirmarse que estamos ante un dilema y desafío conceptual y metodológico: en los estudios de diáspora, el caso judío se ha visto atenuado y ha perdido centralidad, mientras que los estudios transnacionales han minimizado la cuestión del mantenimiento de fronteras y de la densidad diaspórica en los movimientos migratorios contemporáneos.²¹ De allí también que el caso judío, en su especificidad, aunque no solo él, es subsumido en la crítica del “lente étnico”.²²

Este dilema se ve perfila aún más si retomamos el hecho de que una parte sustantiva de la investigación social de judaísmo contemporáneo ha logrado incorporar, multidisciplinariamente, los aportes de otras disciplinas como la sociología, los estudios migratorios, la antropología, la

20 Ver estas reflexiones de James Clifford, “Diaspora”, <<http://www.ualberta.ca/~tkd1/diaspora.htm>> (acceso 30.11.2012).

21 Robin Cohen, *Global Diasporas: an Introduction*, Seattle 1997; Brubaker (ver nota 7).

22 Nina Glick Schiller, Linda Basch y Christina Blanc-Szanton, “From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration”, *Anthropological Quarterly* LXVIII-1 (1995): 43-68; Peggy Levitt y Mary C. Waters (coords.), *The Changing Face of Home: The Transnational Lives of the Second Generation*, Nueva York 2002.

historia social y de las ideas, pero manteniendo en muchos casos los límites disciplinarios así como el abordaje del carácter de excepcionalidad más que de singularidad derivado del encuadre tradicional de la diáspora judía.²³ Cuando deja de lado la dimensión global de la vida judía y se focaliza en casos nacionales, se ha visto enfatizado el argumento de la excepcionalidad o se ha exaltado el discurso metateórico que refuerza el nacionalismo metodológico.²⁴ Al tiempo que la experiencia histórica ha cuestionado y rebasado a este último –toda vez que los procesos sociales no quedan reducidos a las fronteras estatales o nacionales– tiene mucho por contribuir a superar las limitaciones del individualismo metodológico que se centra en los migrantes y sus redes como unidades de análisis.²⁵ En nuestro caso, el peso de la propia densidad de la institucionalidad diaspórica permite abordar y ampliar campos conceptuales de los estudios transnacionales, como son los de formación social transnacional, o campo social transnacional, a partir de la presencia de estructuras y patrones que permean la modalidad de las prácticas de los sujetos.²⁶

Las transformaciones y la polisemia de los conceptos, insertos en tradiciones conceptuales diversas, expresan la búsqueda de nuevos significados. La coexistencia de un hogar original –mítico, simbólico, real– con conexiones laterales entre comunidades de la dispersión, por una parte, y el hecho de que la migración ya no es un movimiento unilateral

- 23 Ver Jonathan Frenkel (ed.), *Studies in Contemporary Jewry: An Annual, X: Reshaping the Past: Jewish History and the Historians*, Oxford 1995; Ezra Mendelsohn (ed.), *Jews and the State. Dangerous Alliances and the Perils of Privilege*, Oxford 2004.
- 24 Ulrich Beck, “La condition cosmopolite et le piège du nationalisme méthodologique”, en Michel Wieviorka (dir.), *Les Sciences Sociales en Mutation*, Auxerre Cedex 2007, pp. 223-236.
- 25 *Ibíd.*; Anna Amelina, Devrimsel D. Nergiz, Thomas Faist, Nina Glick Schiller, *Beyond Methodological Nationalism. Research Methodologies for Cross-Border Studies*, Nueva York 2012; Alejandro Portes, Luis E. Guarnizo y Patricia Landolt, “The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field”, *Ethnic and Racial Studies* XXII-2 (1999): 217-237.
- 26 *Ibíd.*; Thomas Faist, *The Volume and Dynamics of International Migration*. Nueva York 2000; Levitt, Peggy y Nina Glick Schiller, “Conceptualizing Simultaneity: a Transnational Social Perspective on Society”, *International Migration Review* XXXVIII-145 (2004): 595-629; Judit Bokser Liwerant, “Latin American Jews in the United States: Community and Belonging in Times of Transnationalism”, *Contemporary Jewry* (2013): 121-143.

que va de tierra de origen a tierra de destino, sino que exhibe mayor recurrencia y circularidad en sus destinos, todo ello desafía los conceptos tradicionales y apunta a la novedosa convergencia de procesos, tales como la diáspora de comunidades de migrantes, la desdiáspora y rediáspora y la conversión de la diáspora etnonacional judía en transnacional.²⁷ Múltiples desplazamientos espaciales, laborales, sociales y culturales implican un cambio de óptica analítica que infunde nuevas perspectivas a la investigación.

Es necesario recordar que en los Estados Unidos los estudios transnacionales interesados en las prácticas diaspóricas de algunas comunidades étnicas inmigradas, tienden a focalizarse en procesos de hibridación identitaria, fluidez y criollización cultural, y sincretismo religioso mucho más que analizar las prácticas diaspóricas derivadas del mantenimiento de fronteras etnonacionales de esas comunidades.²⁸

En tal dirección, Rogers Brubaker advierte sobre esta ambivalencia en la literatura de transnacionalismo, donde la orientación al hibridismo resiste (e impugna) las prácticas diaspóricas que observan el principio del *boundary-maintenance*:

Although boundary-maintenance and the preservation of identity are ordinary emphasized, a strong counter-current emphasizes hybridity, fluidity, creolization and syncretism... This counter-current is especially characteristic of the literature of trans-nationalism, which has tended to fuse in recent years with literature of diaspora. There is thus a tension in the literature between *boundary-maintenance* and *boundary-erosion*.²⁹

27 William Safran, "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Returns" *Diaspora* I-1 (1991): 83-99; Gabriel Sheffer, "A New Field of Study: Modern Diasporas in International Politics" en Gabriel Sheffer (coord.), *Modern Diasporas in International Politics*, Londres 1986, pp. 1-15; Judit Bokser Liwerant, Sergio DellaPergola y Leonardo Senkman, "Latin American Jews in a Transnational World: Redefining Experiences and Identities in Four Continents", <www.givathaviva.org.il/hebrew/mifgashim/huji/Transnational%20AmLat%20Proposal.pdf> 2010.

28 Un ejemplo muy citado de esta posición es la de Stuart Hall, "Cultural Identity and Diaspora", en Jonathan Rutherford (coord.), *Identity: Community, Culture, Difference*, Londres 1990, pp. 222-37.

29 Ver Brubaker (nota 7), p. 6, quien critica este tópico a James Clifford en su artículo "Diasporas", *Cultural Anthropology*, IX-3 (1994): 302-338.

Resulta estimulante que un importante teórico de la diáspora y la asimilación de inmigrantes como Rogers Brubaker sea consciente de la necesidad de lo que denomina *boundary-maintenance* a fin de interactuar con la sociedad general:

Boundaries can be maintained by deliberate resistance to assimilation through self-enforced endogamy or other forms of self-segregation... (Boundary-maintenance) that enables one to speak of a diaspora as a distinctive “community”, held together by a distinctive, active solidarity, as well as by relatively dense social relationship, that cut cross state boundaries and link members of the diaspora in different states into a single “transnational community”.³⁰

Brubaker razona del siguiente modo para explicar la singularidad de la diáspora judía, sin atribuirle ningún supuesto excepcionalismo. Al afirmar por qué el paradigma de la experiencia judía no sería útil para explicar el fenómeno general diaspórico más reciente de los años ‘90 del siglo XX, agrega agudamente que “the Jewish experience is *internally complex, ambivalent and by no means straightforwardly ‘diasporic’ in the strict sense of the term*”.³¹

La ausencia de estas exploraciones en necesarias articulaciones y mediaciones en los estudios étnicos del judaísmo contemporáneo, así como el examen de los *boundary maintenance*, al abordar únicamente perspectivas teóricas de etnicidad sin integrarlas en el marco conceptual de diásporas transnacionales, afecta también a valiosos trabajos recientes sobre judaísmo contemporáneo.

Las limitaciones desde los estudios étnicos resultan innegables para algunos sociólogos e historiadores al reconocer que la etnicidad sufre serios embates de procesos locales y globales en países centrales como los Estados Unidos. El volumen especial de *Studies in Contemporary Jewry: Ethnicity and Beyond: Theories and Dilemmas of Jewish Group Demarcation*,³² puntualiza algunas acechanzas del paradigma etnocomunal en ese país, en

30 Brubaker (véase nota 7), p. 6.

31 *Ibid.*, pp. 3-4.

32 Eli Lederhendler (ed.), *Studies in Contemporary Jewry: Ethnicity and Beyond: Theories and Dilemmas of Jewish Group Demarcation*, Oxford 2011.

una época en que el multiculturalismo, la posmodernidad y las fronteras etnorreligiosas porosas de una generación previa están perdiendo la capacidad para seguir construyendo identidades colectivas. Según David Hollinger, las diferencias entre americanos de origen irlandés, italiano, alemán, polaco o judío perderían relevancia en una expandida agenda pública que respeta cada vez más un discurso “post-ethnic and post-Jewish (also <post-Black> and <post-Catholic>) and points toward a sensitivity to demographics, politics, and ideas as filters of <ethnic> influences”.³³

Por su parte, Jonathan Sarna considera irreversibles ciertos factores sociodemográficos y culturales importantes que erosionan la etnicidad de los judíos norteamericanos en los últimos años. Básicamente, sostiene que los valores tradicionales como la endogamia y la identidad étnica, otrora respetados, son reemplazados culturalmente, al ser aceptados los altos índices exogámicos que cruzan fronteras de religión, nacionalidad, raza e identidades múltiples; además, las migraciones de América Latina, China, Filipinas, India y Vietnam han transformado febrilmente la complejidad del núcleo blanco europeo de la sociedad civil americana que exhibe un perfil de nación heterogénea abierta a la mezcla racial, la exogamia, las conversiones religiosas y la adopción de tradiciones culturales varias. Los signos o marcadores étnicos de la comunidad judía también habrían sido afectados por la heterogeneidad y los cambios del fenotipo de la población general del país, lo que coadyuva a hacer mucho menos visibles las características visibles y distintivas y los marcadores diferenciales de la otredad cultural de los ciudadanos judíos.³⁴

A pesar del agudo replanteo teórico sobre el paradigma étnico y la necesidad de emprender estudios comparativos, llama la atención que este volumen de *Studies in Contemporary Jewry*, en el que escriben talentosos investigadores, no haya creído necesario incursionar también en los estudios transnacionales. La única excepción es la historiadora Ewa Morawska, quien sigue a Steven Fenton para conceptualizar teóricamente la etnicidad como una híbrida constelación cambiante de componentes

33 David Hollinger, “Communalist and Dispersionist Approaches To American Jewish History in an Increasingly Post-Jewish Era”, *American Jewish History*, vol. 95: 1 (sep. 2009), p. 17; Eli Lederhendler (ed.), *Studies in Contemporary Jewry : Ethnicity and Beyond: Theories and Dilemmas of Jewish Group Demarcation*, p. VII.

34 Ver Jonathan D. Sarna, “Ethnicity and Beyond”, *ibidem*, pp.108-112.

primordiales, circunstanciales, simbólicos y contruidos a fin de analizar comparativamente la diversidad de prácticas étnicas y de identidades a lo largo de la historia de grupos judíos específicos que emigraron. A pesar de que indaga en los vínculos transnacionales de esos emigrantes con los países de origen y de residencia a fin de analizar el fenómeno de la diversidad de las migraciones internacionales, Morawska se abstiene de utilizar categorías de diásporas transnacionales; en su lugar, utiliza la perspectiva comparativa de la sociología histórica de sociedades judías, según el método de Todd Endelman y el enfoque de los estudios culturales de David Myers, con el objeto de abordar la aculturación en diferentes épocas de la diáspora.³⁵

Contexto y teorización

Ahora bien, mientras que la teoría de la diáspora en la era transnacional se va construyendo en América del Norte con algunas ideas y componentes de la tradición judía diaspórica, cabe preguntarse ¿cuál es el aporte de la experiencia latinoamericana para pensar un marco teórico sobre diáspora transnacional?

Una primera aproximación sugiere que ciertos trabajos sobre el posmodernismo en América Latina reflexionaron sobre tópicos del fenómeno transnacional, pero “salteándose” el abordaje de las diásporas en el continente, tanto en los países indoamericanos como en los euroamericanos.³⁶

35 Ver el iluminador trabajo de Ewa Morawska, “Ethnicity as a Primmordial-Situational-Constructed Experience: Different Times, Different Places, Different Constellations”, *ibidem*, pp. 3-25. Ver su anterior artículo seminal: “Exploring Diversity in Immigrant Assimilation and Transnationalism: Poles and Russian Jews in Philadelphia”, *International Migration Review* 38: 4 (2004), 1372-1412. Ver Todd Endelman (ed.) *Comparing Jewish Societies*, Ann Arbor 1997; David Myers, “The Blessing of Assimilation Reconsidered: An Inquiry into Jewish Cultural Studies”, in David Myers and William Rowe (eds.), *From Ghetto to Emancipation: Historical and Contemporary Reconsideration of the Jewish Community*, Chicago 1997 pp. 17-36.

36 Haim Avni, “Presentación de las comunidades judías de América Latina”, en J. Bokser Liwerant y A. Gojman de Backal (eds.), *Encuentro y alteridad: Vida y cultura judía en América Latina*, México 1999.

La bibliografía de la experiencia latinoamericana de la diáspora muestra que ante las dificultades de encontrar abordajes que integren interdisciplinariamente perspectivas analíticas transnacionales y estudios étnicos interesados en analizar el *boundary maintenance*, se agrega la dificultad de que los escasos abordajes provienen de la perspectiva de estudios sobre la posmodernidad, orientados básicamente hacia la *boundary erosion*.

La visión posmoderna confiere a la diáspora una respetabilidad que nunca antes había conocido en la esfera pública del Estado nacional moderno latinoamericano, básicamente por la sobrevaloración del lugar de la sociedad civil en países que hicieron el tránsito de dictaduras a la convivencia democrática. Si en regímenes democráticos estables, pero con Estados fuertes, lo civil era pensado en términos aleatorios que a menudo redefinían el papel del Estado o propiciaban un nuevo equilibrio en lo político-institucional, la nueva escena de la sociedad civil procura legitimar desde movimientos sociales a formaciones diaspóricas favorecidas por el proceso de reestructuración de lo público y lo privado. Esto último se ha visto a la vez reforzado y extendido en la región por la dinámica propia de los procesos de globalización.

Sin embargo, la sociedad civil en países de América Latina con procesos no consolidados de transición democrática orienta mucho más sus esfuerzos a la puesta en práctica y fortalecimiento de sus instituciones republicanas de matriz tradicional, y a priorizar su eficiencia política para una mejor gobernabilidad y reforma del Estado-nación.³⁷ En efecto, mucho más que el horizonte político de la democracia liberal y de la convivencia civil en países latinoamericanos –a pesar de que restituyó el rol perdido a la sociedad civil al instaurar el paradigma del pluralismo cultural y el respeto a la diversidad– pareciera haber sido el proceso externo transnacional el que validó la formación diaspórica en esos países. Dicho de otro modo: el legado del orden constitucional de instituciones nacionales restablecidas al interior de esa tradición democrática republicana legitimó muy tíbiamente las formaciones diaspóricas tradicionales; y cuando

37 Ver José Rubio-Carracedo, “¿Democracia republicana versus democracia liberal?”, en José María Rosales Jaime, José Rubio Carracedo y Manuel Toscano Méndez (eds.), *Retos pendientes en ética y política*, Madrid 2002, pp. 133-147.

ellas lograron vigorizarse fue a causa de fenómenos externos al sistema político local, como el impacto de los procesos de globalización en sus dimensiones económica y política, social y cultural y la expansión de redes transnacionales. Cabe destacar lo convergente y divergente de este proceso cuando mirando al norte, a experiencias como las de México, al impacto de los procesos de globalización se suma la necesidad de reconocer la propia “diáspora mexicana”. Obedeciendo a los efectos contradictorios de los procesos de apertura e interdependencia global y sus efectos de exclusión, el proceso de reconocimiento se inscribió en la transición democrática definida por la alternancia política. No deja de sorprender, sin embargo, la perseverancia de una visión heredada del nacionalismo revolucionario que dificulta incorporar, y dar visibilidad legítima, a la emigración y a la diaporización.

Un aporte importante para entender la vigorización diaspórica proviene, como mencionamos, del pensamiento posmoderno y surge no casualmente de la crítica a la “estancada” modernidad latinoamericana por parte de un grupo de pensadores posmodernos del campo de la sociología, la antropología, los estudios culturales y la comunicación social, inspirados en intelectuales posmodernos europeos. Muy significativamente, para un estudioso cultural como García Canclini, las relaciones de hibridación de la modernidad/ posmodernidad de culturas populares tradicionales junto a la heterogeneidad de la cultura de masas son refractarias a las políticas culturales previas que pretendían aplicar políticas públicas tendientes a homogeneizar la cultura nacional en sociedades atravesadas por la diferencia y diseminadas por contenidos simbólicos tan diferenciados en sus imaginarios colectivos.³⁸

Pero, contradictoriamente, el pensamiento posmoderno se va apartando de concepciones en torno a la sociedad de masas y a los grupos étnicos, y tiende a replegarse en procesos de individuación en una suerte de reducto privado e intimista indiferente a lo público. Un enfoque privatista prima cuando a las categorías de las ciencias sociales les resulta cada vez más difícil dar cuenta de los grandes temas y actores sociales tradicionales del Estado-nación: las “clases”, “las élites”, “los sindicatos”, “los partidos”,

38 Néstor García Canclini, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México 1995; ídem, *Imaginarios urbanos*, Buenos Aires 2005.

“las corporaciones”, “las comunidades étnicas”; “los conflictos sociales”; a su vez, aunque continúan operando en lugares como las empresas públicas y privadas, sindicatos, organizaciones políticas, el Estado, etc, se han desplazados a nuevos ámbitos (familia, escuela, organizaciones no gubernamentales, movimientos sociales, consejos vecinales).³⁹

Por otra parte, se ubica la ciencia política que viene replanteando la necesidad de no alejarse de la vida de los ciudadanos como individuos y del deber de ocuparse de la política de la vida cotidiana, el lugar de las instituciones y la esfera pública en su doble dimensión de participación y representación. En palabras de Esteban Molina, debería dejar de concebirse a la democracia exclusivamente en términos de democracia de instituciones y organizaciones (partidos, sindicatos, corporaciones) para ser comprendida como democracia de los ciudadanos, es decir, como una forma de vida que desde el reconocimiento de la plena ciudadanía “permita a cada cual conformar su relación consigo mismo y con los otros”, ya que “los individuos han de inventarse a sí mismos, han de procurarse una identidad”. Así, las identidades colectivas estarían en retroceso, desplazándose el interés hacia las identidades individuales ciudadanas.⁴⁰

Por su parte, aquellos autores que se alejan del enfoque privatista individual y que critican la lógica que explicaría el desarrollo social, decretan asimismo la “muerte del sujeto” en las sociedades latinoamericanas. Autores como R. Lanz⁴¹ y R. Follari⁴² pretenden convencer que también América Latina, como Europa, vive un proceso de posmodernización, luego de señalar los signos de la crisis de la modernidad inconclusa a nivel cultural, social y político y el fracaso del metarrelato del progreso y el desarrollo capitalista.

Lanz se refiere a la muerte del sujeto como una metáfora que en este fin de siglo anuncia el derrumbe de una idea de futuro basado en la encarnación de proyectos voluntaristas... colapso de las pretensiones

39 Ver César Cansino, *La muerte de la ciencia política*, Buenos Aires 2008, pp. 306-308.

40 Esteban Molina, “Por una ciencia política enriquecida”, *Metapolítica* X-45 (2006): 69.

41 Rigoberto Lanz, *El discurso posmoderno. Crítica de la razón escéptica*, Caracas 1996.

42 Roberto Follari, *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*, Buenos Aires 1990.

de diseñar un modelo de sociedad sobre la leyenda de las leyes de desarrollo social... la propia idea de la sociedad ha sido trastocada, es decir, existen nuevos horizontes valorativos, imaginarios colectivos diversos, una abigarrada combinación de sensibilidades, nuevos equipamientos intersubjetivos, una radical permeabilidad massmediática de todo el tejido institucional, una virtualización de la vida cotidiana, aunque conviven de manera heterogénea con residuos funcionales de la experiencia moderna: Estado, familia, Iglesia, escuela, etc.⁴³

Cierto es, sin embargo, que más allá del acta de defunción del sujeto, asistimos a un proceso de creciente ampliación del interés por la ciudadanía, “un retorno del ciudadano” en el que coinciden una pluralidad de enfoques.⁴⁴ Las perspectivas oscilan entre quienes, en efecto, destacan el debilitamiento de la política originada en variadas pérdidas de credibilidad, de representatividad y de participación ciudadana (y sus equivalentes en ámbitos comunitarios entendidos como ordenamientos públicos) o bien quienes acentúan su vigorización, derivada del interés renovado en la reconstitución del espacio político, con nuevas formas y nuevos actores. Así, por una parte, se perfila el agotamiento de la política, la falta de credibilidad ciudadana con el desempeño de los actores gubernamentales y las instituciones públicas que se expresa en la incertidumbre de una ciudadanía que no se reconoce en los actores políticos tradicionales⁴⁵; y en un minimalismo de la política, expresado en el desplazamiento de las demandas ciudadanas hacia el espacio social mismo, que se correspondería con la visión de la creciente “privatización” de la ciudadanía anclada, ya no tanto en representaciones comunes normativamente universales e incluyentes sino en diferencias, particularidades y fracturas.⁴⁶ Por otra parte, el énfasis es puesto en el nuevo

43 Cansino (ver nota 40), p. 310-311.

44 Will Kymlicka y Norman Wayne, “Return of the Citizen: A Survey Work on Citizenship Theory”, en Ronald Biner (coord.), *Theorizing Citizenship*, Nueva York 1995. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona 1996.

45 Adam Przeworski, “El Estado y el ciudadano”, *Política y Gobierno* V-2 (1998): 341-379.

46 Norbert Lechner, “El malestar con la política y la reconstrucción de los mapas políticos”, en Rosalía Winocur (coord.), *Culturas políticas a fin de siglo*, México 1997; Judit Bokser, “Ciudadanía, procesos de globalización y democracia”, en *Democracia y formación ciudadana*, México 2002, pp. 13-552.

vigor con el que se perfila la política a la luz del horizonte amplio de lo público y su redimensionamiento como ámbito en el que se definen los rumbos y modalidades de la convivencia colectiva. Junto al reconocimiento de la diversidad social se fortalece el planteamiento que reivindica, en el marco del pluralismo político, la solidez de las instituciones y su eficiencia, pero ancladas en la participación y la creación de consensos ciudadanos. América Latina estaría, a su vez, condicionada por la necesidad de superar desfases históricos y la desconexión de la política con otras dimensiones y procesos, específicamente los económicos, que ha dado lugar a un serio déficit democrático en los procesos de reflexión y deliberación colectivas.⁴⁷

Avancemos pues: la reemergencia del concepto de ciudadanía puede también ser vista como un intento por integrar las exigencias de justicia, en directa referencia a la idea de derechos individuales, con las de pertenencia comunitaria, derivada de fenómenos de rearticulación de las identidades colectivas, la racionalidad de la justicia y el sentimiento de pertenencia a una comunidad concreta.⁴⁸

La posibilidad de conjuntar ambos vectores remite, a su vez, al reconocimiento y factibilidad de las minorías y diásporas para actuar en el espacio público en su dimensión colectiva. Y es precisamente el carácter más o menos visible o reconocido en los marcos nacionales de esta condición y de los nexos esenciales con otras comunidades, en otros espacios nacionales, lo que ha caracterizado históricamente la vida judía diaspórica, con su singular densidad asociativa e institucional que ha marcado el derrotero de sus interacciones como espacios sociales transnacionales.⁴⁹

Sin embargo, aunque la sociedad nacional continúa siendo el universo habitual que reclama el marco de referencia de la vida cotidiana, la experiencia de la globalización ya no se agota en ese espacio. Tanto el territorio de la nación como sus horizontes simbólicos han perdido vigor en la multiplicación y difusión de mapas cognitivos y normativos. En estos, tendencias globalizantes introyectadas en las esferas de lo nacional se han combinado con procesos de individualización que nos hablan de

47 Víctor Alarcón, "Ciudadanía y participación política en América Latina", en Judit Bokser (coord.), *Agendas de investigación en la ciencia política*, México 1999.

48 Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid 1997.

49 Bokser Liwerant (ver nota 27).

referentes normativos y de la competencia entre esquemas interpretativos que dificultan la elaboración de un solo marco de referencia colectivo. Así, una vez más, la idea de diversidad cultural ha tomado distancia tanto de las pretensiones asimilacionistas derivadas del liberalismo como de las tribulaciones de un nacionalismo “en busca del alma nacional reconfigurada como mito legitimizador”.⁵⁰

En este horizonte de transformaciones reales y conceptuales, las diásporas y las identidades étnicas adquieren, en tal virtud, una creciente influencia en la configuración de espacios geopolíticos en diferentes niveles.⁵¹ Appadurai (1992), siguiendo a Lash y a Urry, atribuye esta nueva visibilidad a la desorganización del capitalismo, en el que la rapidez e intensidad de los flujos y corrientes globales alteran y agravan los cada vez más profundos desajustes entre los paisajes étnicos, ideológicos, financieros, tecnológicos y de los medios de comunicación y en el que las diferencias de clase pasan a un segundo plano.⁵² ¿Se trataría más bien de todo un periodo histórico en el que se desarticulan las bases sociales que permitieron la formación de un paradigma más o menos integrador y uniformador? ¿O se trata más bien de una combinación de ambos procesos?

Por su parte, Castells enfatiza que en un mundo de flujos globales de riqueza, poder e imágenes, la búsqueda de una identidad, colectiva o individual, asignada o construida, se convierte en la fuente fundamental de significado social.⁵³ Esta no es, desde luego, una nueva tendencia, pero adquiere nuevas dimensiones con la intensidad de las interacciones globales y los desajustes que estas provocan. Considera que la sociedad contemporánea, como sociedad informacional, está lejos de ser compacta,

50 Amparo Menéndez-Carrión, “The transformation of political culture”, en Manuel Antonio Garretón y Edward Newman (coords.), *Democracy in America Latina: (re)constructing political society*, Tokio 2001, pp. 249-277.

51 Huntington, por ejemplo, subraya la influencia de las identidades no solo étnicas sino civilizatorias en la dinámica global y en las posibilidades de regular las transacciones e intercambios en sus encuentros. Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona 1997.

52 Arjun Appadurai, “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”, en Mike Featherstone (coord.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Londres 1992, pp. 295-310.

53 Manuel Castells, *La era de la información*, México 1999 (tres tomos: 1. *La sociedad de red*; 2. *El poder de la identidad*; 3. *Fin de milenio*).

homogénea o coherente. Por el contrario, oscila con grandes tensiones entre dos fuerzas: la globalización (reticular) de la economía, la tecnología y la comunicación y el poder de la identidad; esto es, se da una permanente tensión entre la red global y el yo-nosotros identitario.⁵⁴

Otros acercamientos a las interacciones entre la lógica global, la afirmación de identidades colectivas y los procesos de individuación conducen a analizar la dinámica que se da entre pertenencia colectiva y un sujeto social que se construye en múltiples formas, como individuo, como miembro de asociaciones y agrupaciones de la sociedad civil, como participante en movimientos sociales temporales que generan una identidad asociativa contingente. Desde esta perspectiva, el debate sobre el multiculturalismo –y su repercusión sobre el concepto de diáspora– se desliza, en efecto, desde lo público hacia la esfera de lo privado, de lo individual y de lo interpersonal, para reconstruir la otra cara de las complejas interacciones entre la identidad y la otredad de comunidades. A nivel del individuo y de su microcosmos de interacciones con la realidad que lo rodea se plantea un universo cultural caracterizado por el polimorfismo, por la constante fluctuación y el movimiento, en un ir y venir a través de las fronteras de lo comunitario, lo nacional, lo transnacional, en un recorrido en que las formas más tangibles de definición de pertenencia se desdibujan para dejar espacio a la posibilidad de la performatividad.⁵⁵ Verdadera estrategia de afirmación de un yo híbrido y en constante reconfiguración, un yo que oscila entre diferentes universos significativos y construye su realidad a partir de una constante redefinición y negociación de códigos.⁵⁶ Se podría delinear la hipótesis de la pertinencia de una definición de multiculturalismo a “doble velocidad”: por un lado el aspecto *visible* de la convivencia intercultural

54 A diferencia de Appadurai, quien acentúa la dimensión de aculturación diferencial, Castells subraya la dimensión de resistencia de las identidades, que oponen al nuevo mundo de flujos de información los códigos culturales enraizados en la tradición o en la experiencia local. Cabe destacar que, al reconocer que la sociedad red, procesadora de flujos de información, es incapaz de producir por sí misma identidades plausibles, precisamente por la desestructuración radical a que somete al espacio y al tiempo, subsume las diferentes lógicas y opciones de las identidades tradicionales en el común denominador de lo local.

55 Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Londres y Nueva York 1993.

56 Umberto Eco, *Tratado de semiótica general*, Madrid 1979.

en marcos sociales e institucionales caracterizados por la participación de los individuos y las colectividades en la esfera pública; por otro lado, el fragmentado universo de la individualidad caracterizado por un dinamismo constante que, siguiendo a Brian Stross, se conforma a través de una serie de “ciclos de hibridación”.⁵⁷

Si autores posmodernistas se abstienen de considerar la esfera pública transnacional latinoamericana, y omiten a las diásporas, tanto aquellas tradicionales como las emergentes, desde los estudios sociales aparecen algunas promesas estimulantes. Los estudios migratorios y de circulación transnacional pueden ser un ejemplo. En esta dirección, las formaciones diaspóricas se benefician de una mirada más comprensiva y menos recelosa de las viejas antinomias nacional/extranjero, lo propio/lo ajeno, en un continente que ha recibido miles de migrantes y exiliados, al tiempo que también ha provocado exilios y expulsa mano de obra desocupada. La antinomia Estado nacional-diásporas tiene una trayectoria que ha atravesado a la modernidad, al desafiar el principio de organización y legitimidad pueblo (etnia) = organización política (Gellner 1983, Schnapper 2001/2011).

En el continente ésto se ha visto exacerbado como consecuencia del impacto desigual de los procesos de globalización sobre la emigración. La movilidad hacia el exterior del continente es parte de un proceso global de desplazamiento poblacional de alcance inesperado: de 75 millones de emigrantes en 1965 a 120 millones en 1990 y a 214 millones en el 2009. Las olas migratorias crecientemente diversificadas reflejan, a la vez que crean, diversos universos de experiencias territoriales, culturales, étnicas y subétnicas y sociales.⁵⁸ En este contexto, 30 millones de migrantes latinoamericanos se mueven con igual diversidad interna. Desdoblamiento de patrones: migrantes de “alfombra roja” y migrantes de “tarjeta roja”.⁵⁹

57 Brian Stross, “The hybrid metaphor. From biology to culture”, *Journal of American Folklore* CXII-445 (1999): 254-267.

58 Stephen Castles y Alastair Davidson, *Citizenship and Migration: Globalization and the Politics of Belonging*, Nueva York 2000. David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt y Jonathan Perraton, *Global transformations*, Cambridge 1999; Hania Zlotnik, “Trends of international migration since 1965: What existing data reveal”, *International Migration XXXVII-1* (1999): 21-61. United Nations, Human Development Programme, *Human Development Report 2009. Overcoming barriers: Human mobility and development*, Nueva York 2009, <<http://hdr.undp.org/e-media/HDR>>

59 Lucas Luchilo, “Entre los mercados y la políticas: la dinámica reciente de la movilidad

Acotemos que el flujo de talentos de América Latina hacia el norte refuerzan la necesidad de repensar los contornos transnacionales del conocimiento y sus comunidades científicas.⁶⁰

Sumado a esta tendencia de expansión y circulación de diásporas de profesionales e intelectuales, en este horizonte, las diferentes olas, tiempos y destinos de la dispersión judía latinoamericana, así como movimientos de retorno y formas de reagrupamiento, pueden ser explicados de un modo más sistemático si atendemos a las tendencias estructurales y coyunturas de la región. Los altibajos económicos y políticos han alentado flujos migratorios que en parte convergen y en parte son singulares con las sociedades de la región y con otras comunidades judías del mundo.

Desde la óptica regional, una primera fase de migración colectiva, eminentemente política, se inició con la Revolución Cubana de 1959; aquella se continuó durante los setenta con la experiencia socialista chilena, primero, y su derrocamiento, después, y prosiguió con los regímenes dictatoriales de Brasil, Argentina, y Uruguay. Una segunda fase —que resultó de los efectos combinados de las políticas neoliberales y de la globalización— se inició a partir de la década de 1980. En contextos de creciente insatisfacción, concatenada con sentimientos de frustración respecto a la viabilidad de las estructuras comunitarias y sociales y de los sistemas de protección social (de la seguridad pública a la laboral) y de las instituciones políticas, sus manifestaciones en crisis económicas y de inseguridad, afectaron progresivamente a Argentina y a Uruguay, a Colombia y a México y, recientemente, a Venezuela.⁶¹

y migración internacional de recursos humanos en ciencia y tecnología”, en Lucas Luchilo (coord.), *Más allá de la fuga de cerebros. Movilidad, migración y diásporas de argentinos calificados*, Buenos Aires 2011, pp. 21-68.

60 En 2007, 229 mexicanos, 180 brasileños, 141 argentinos y 121 colombianos se doctoraron en Estados Unidos. En 2003, individuos naturalizados o no residentes eran el 19 por ciento de los doctores o ingenieros empleados en Estados Unidos. En 2001 había 494 mil científicos de origen latinoamericano en ese país, representando quince por ciento de empleados foráneos en ciencia y tecnología. De los migrantes calificados, hay una mayor proporción de latinoamericanos con grado doctoral ocupados en puestos de investigación en ciencias sociales (a diferencia de otros grupos). *World Social Science Report. Knowledge Divides*, Francia 2010.

61 Ingrid Wehr (coord.), *Un continente en movimiento: migraciones en América Latina*, Madrid y Frankfurt 2006; Tulio Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América*

Los judíos latinoamericanos han emigrado a diferentes regiones del continente, específicamente a lugares que han fungido como polos de atracción —tal como indican de manera sustantiva los casos de México, Panamá y Costa Rica— de modo tal que, a pesar de sus propias tendencias emigratorias, han mantenido su población, aunque modificando su composición, como es el caso del primero, o incrementándola de manera sustantiva, como el ejemplo de los dos últimos.

Estos movimientos han orientado la reinstalación de vida judía a lo largo y ancho de Estados Unidos tanto en centros de conocimiento y alta tecnología para jóvenes profesionales, científicos y académicos, como en ciudades que han devenido signo del carácter colectivo y diferenciado de los flujos, como San Diego, Los Ángeles y Miami. Fuera de América Latina, se da un proceso similar en Canadá, Australia, Europa (sobre todo en España y, en ella, Barcelona) y ciertamente Israel. En este último caso, una singular interacción entre necesidad e ideología ha orientado la inmigración (*aliá*) de cerca de cien mil judíos desde su creación en 1948 en un proceso de ‘desdiasporización’.⁶²

En el caso de las comunidades judías establecidas en Estados Unidos, se conjunta el fenómeno migratorio con experiencias translocales caracterizadas por el establecimiento y la reconstitución de vida comunitaria organizada de acuerdo a los patrones originales que estructuran y pautan un doble proceso: la integración al nuevo entorno resignificando el lugar de origen y/o la constante circulación entre los recientes espacios de residencia y el antiguo hogar.⁶³ Esto se da sobre todo entre los sectores que lograron incorporarse en las áreas más dinámicas de redes transnacionales de comercio,

Latina, Madrid 1998; Carlos Malamud (dir.), *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid 2003 (varios volúmenes).

- 62 Sergio DellaPergola, “¿Cuántos somos hoy? Investigación y narrativa sobre población judía en América Latina” en Haim Avni, Judit Bokser y Sergio DellaPergola (coords.), *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: cuarenta años de cambios*, México 2011, pp. 305-340.
- 63 Linda Basch et al., *Caribbean Regional and International Migration: Transnational Dimensions*, Ottawa 1987; Nina Glick Schiller, Linda Basch y Cristina Szanton Blanc, “From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration”, *Anthropological Quarterly* LXVIII-1 (1995): 48-63; ídem, “Transnationalism: a new analytic framework for understanding migration” *Annals of the Nueva York academy of sciences* DCXLV-1 (1992): 1-24.

alta tecnología, finanzas, servicios, ciencia, academia y tecnología y constituyen el núcleo del fenómeno más amplio de translocalismo de gente que vive simultánea y alternativamente en los nuevos lugares y en los de origen, en un permanente movimiento de ir y venir, de estar “aquí y allá”. Este “multilocalismo” apunta de igual modo a convergencias en el mundo judío: venezolanos hacia Florida y de regreso; mexicanos entre San Diego y México, franceses y estadounidenses entre y hacia Israel.⁶⁴ Esta recomposición de las fronteras grupales se da en diversos circuitos: con otros grupos judíos y con otros connacionales/latinoamericanos no judíos.

En parte siguiendo y en parte precediendo las transformaciones de otras diásporas en comunidades transnacionales, las comunidades judías del continente transitan a modalidades de rediasporización.⁶⁵ De hecho, asistimos a la conjunción de dos nutrientes: la recuperación de una trayectoria histórica de diáspora étnica y etnonacional y la pluralización de nuevas poblaciones migrantes. Si bien la naturaleza misma de la trayectoria judía subraya el carácter singular de su dimensión global, los flujos migratorios contribuyen directa e indirectamente a reforzar la conciencia judía de un pueblo universal. En sentido contrario, y de un modo paradójico, al conferirle un carácter general, refuerzan la naturaleza particularista de la experiencia judía. Este proceso remonta la ampliación del concepto mismo de diáspora como un concepto más flexible para analizar el itinerario contemporáneo de la dispersión, el “nuevo paisaje étnico global”, a decir de Appadurai.⁶⁶

64 Sergio DellaPergola, “International Migration of Jews”, en Eliezer Ben-Rafael y Yitzhak Sternberg (coords.) con Judit Bokser y Yosef Gorny, *Transnationalism: Diasporas and the Advent of a new (dis)order*, Boston 2009, pp. 213-236; Eliezer Ben-Rafael, “Multiple Transnationalisms: Muslims, Africans, Chinese and Hispanics” en *ibíd.*, pp. 639-686.

65 Luis Eduardo Guarnizo y Michael Peter Smith, “The Locations of Transnationalism”, en Michael Peter Smith y Luis Eduardo Guarnizo (coords.), *Transnationalism from Below*, New Brunswick 1998, pp. 3-34; Judit Bokser Liwerant, “Latin American Jews. A transnational diaspora”, en Bokser (ver nota 63), pp. 351-374.

66 Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis 1996 (versión española: *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires 2001); Avtar Brah, *Cartographies of Diaspora: Contesting of Diaspora: Contesting Identities*, Nueva York 1996.

Pero paralelamente se afirman de manera creciente en la esfera pública nacional. El abordaje de estos novedosos procesos exige un *imposterable conceptual shift* a lo transnacional.

Sin embargo, y tal como señalamos, los estudios migratorios en América Latina que han avanzado tras el viraje conceptual se concentraron más en las nuevas diásporas de mexicanos, caribeños y centroamericanos fuera de América Latina que en las diásporas etnonacionales. El transnacionalismo, como perspectiva analítica en la que gravitan diferentes escuelas teóricas, ha enfatizado la realidad del migrante móvil, circular o transmigrante, básicamente mano de obra de países periféricos a metrópoli.⁶⁷ La migración cuenta con características muy particulares, entre ellas la multidireccionalidad de los flujos migratorios, la que supone trayectorias reversibles; la frecuencia del movimiento, el volumen de los migrantes y un vivir a través de las fronteras, lo cual sugiere una simultaneidad de involucramientos con el “aquí” y “allá”.⁶⁸

- 67 Una lectura de la literatura sobre estudios migratorios demuestra esta tendencia. Ver, a título de ejemplo, los libros de Alejandro Portes, *País transnacional: migración mexicana y cambio social a través de la frontera*, México 2010; Luis Guarnizo, Patricia Landolt y Alejandro Portes, *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo: la experiencia de Estados Unidos y América Latina*, México 2003; José Itzigshon y Silvia Giorguli Saucedo, “Immigrant incorporation and sociocultural transnationalism”, *International Migration Review* XXXVI-3 (2002): 766-798; José Itzigshon y Daniela Villacres, “Migrant political transnationalism and the practice of democracy: Dominican external voting rights and Salvadoran home town associations”, *Ethnic and Racial Studies*, XXXI-4 (2008): 664-686; Susan Eckstein y Lorena Barberi, “Grounding immigrant generations in history: Cuban Americans and their transnational ties”, *International Migration Review*, XXXVI-3 (2002): 799-837; Luis Eduardo Guarnizo, Arturo Ignacio Sánchez y Elizabeth M. Roach, “Mistrust, fragmented solidarity and transnational migration: Colombians in Nueva York City and Los Angeles”, *Ethnic and Racial Studies*, XXII-2 (1999): 367-396. Sobre diásporas asiáticas, ver Wanni W. Anderson y Robert Lee, *Displacements and diasporas: Asian in the Americas*, Nueva Jersey 2005.
- 68 Peggy Levit y Nina Glick Schiller, “Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad”, *Migración y Desarrollo* 3 (2004): 60-91. Ver también Luis Goldring y Patricia Landolt, “Reformulación de las unidades, identidades, temporalidad, cultura y contextos: reflexiones sobre la investigación de los movimientos migratorios”, en María Guadalupe Lilibian Rivera Sánchez y Fernando Lozano Ascencio (coords.), *Encuentros disciplinarios y debates metodológicos. La práctica de la investigación sobre migraciones y movildades*, México 2009, p. 124.

Por ello, a pesar de darle centralidad al concepto de diáspora –nuevas diásporas– autores de la perspectiva transnacional enfatizan la construcción o mantenimiento de continuas relaciones sociales, económicas, políticas y religiosas, de tal forma que *un individuo* o grupo organizado (de migrantes) se convierte en participante de múltiples y diversos campos sociales de diferente importancia (o poder) compuestos por “redes de redes”.⁶⁹ Resulta evidente la importancia de volver a analizar la experiencia judía de modos de rediasporización de los migrantes judíos en América Latina. Pero su abordaje requiere de lentes interdisciplinarias que no siempre han acompañado a los estudios de judaísmo contemporáneo regionales.

Indagación sobre diásporas etno nacionales y transnacionales. Los casos de la kehilá askenazí de Buenos Aires y de la ciudad de México

Conceptualmente, Jesús Martín Barbero ha reflexionado sobre distintas formas de articulación de saberes disciplinarios y los coloca en un continuum que va de menos a más complejidad, analizando desde una perspectiva teórica la multidisciplinariedad, la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad.⁷⁰

En nuestro campo –judíos y judaísmo latinoamericano contemporáneo– convergen disciplinas diversas y, por tanto, enfrentamos el desafío de la convergencia de lógicas analíticas diferentes, así como de una variedad de enfoques teóricos y metodológicos que pueden y, en efecto, atraviesan las disciplinas. Por una parte, la especialización y la diversificación de las disciplinas se manifiestan en una permanente depuración teórica y analítica, en una mayor especificidad en los instrumentos y técnicas de investigación y en un perfil específico más definido. Por la otra, apuntamos hacia la

69 Nina Glick Schiller y Ayse Caglar, “Beyond methodological ethnicity and toward city scale. An alternative approach to local and transnational pathways of migrant incorporation”, en Ludger Pries (coord.), *Rethinking Transnationalism. The Meso-link of organization*, Londres 2008, pp. 40-62.

70 Jesús Martín Barbero, *Transdisciplinariedad: notas para un mapa de sus encrucijadas cognitivas y sus conflictos culturales*, ponencia presentada en el Congreso Internacional “Nuevos paradigmas transdisciplinarios en las ciencias humanas”, Bogotá 2003.

creciente interacción entre ellas, que al igual que en las ciencias sociales y las humanidades, hoy conlleva a la necesidad tanto de construir puentes y articulaciones en un espacio en el que confluyen y se recomponen saberes como la revisión misma de las fronteras disciplinarias. Porque si bien el conocimiento transita con reconocido éxito en los ámbitos disciplinarios, son los encuentros en las fronteras del conocimiento los que hoy por hoy alientan nuevas formulaciones.

En cambio, pocos estudios de judaísmo contemporáneo se conocen desde una perspectiva *interdisciplinaria* que implica trasladar métodos de una disciplina a otra, como por ejemplo la sociología de la cultura de grupos etnorreligiosos minoritarios o los estudios de la inmigración para analizar, entre otros, problemas de integración, asimilación y construcción de identidades múltiples en escenarios mundiales varios de la diáspora transnacional. Esto último requeriría abordajes transdisciplinarios que reclaman no solo la descentralización disciplinaria sino un desplazamiento fuera de su objeto de investigación y un descentramiento de lo disciplinario que cuestione también el excepcionalismo de su estatuto epistemológico, para abrirse a los problemas sociales, culturales y políticos de la diáspora en el actual mundo transnacional.

Los confines disciplinarios para el estudio del judaísmo contemporáneo debieran ser franqueados para cruzar fronteras nacionales donde viven las diásporas judías para entender la globalidad de la condición judía, pero también para comprender la dinámica actual del transnacionalismo en países latinoamericanos y fuera de ellos. Esta estrategia posibilitaría dar cuenta de fenómenos como la doble nacionalidad, doble ciudadanía, las transformaciones de antiguas diásporas etnonacionales, desdiásporización y rediásporización de judíos latinoamericanos que transmigran y circulan, el pluri- y multiculturalismo, la construcción y reconstrucción de identidades colectivas, etc.⁷¹

Una apertura transdisciplinaria para *aggiornar* los estudios de la diáspora del judaísmo contemporáneo latinoamericano requiere un trabajo

71 Cfr. Judith Bokser Liwerant, Eliezer Ben-Rafael et al. (eds.), *Identities in an Era of Globalization and Multi-culturalism*, Leiden 2008; Eliezer Ben-Rafael y Yitzhak Sternberg, *Transnationalism* (ver nota 65); y Judith Bokser, Sergio DellaPergola et al. (ver nota 63).

de mediaciones y de relaciones de complementariedad más densas entre disciplinas de las humanidades y ciencias sociales, la interacción de discursos históricos y discursos literarios-artísticos, todo lo cual supone diversidad en términos de lenguajes y escrituras, ineludibles para pensar lo judío desde la experiencia del mundo actual.

Ello nos plantea el interrogante de cuál es el espacio en que debemos formular estas mediaciones y articulaciones para permitir convocar los tránsitos e interacciones que permitan encuentros entre lógicas disciplinarias diversas con lenguajes especializados, recursos metodológicos, enfoques e identidades cognitivas diversas. Cómo transitamos de la comunidad a la sociedad, de la patria a la diáspora, cómo del individuo al colectivo, de la comunidad a la nación y al Estado, del país a la región y de esta a nuevos centros de vida. Del lenguaje cotidiano al discurso oficial, de la creación literaria al testimonio, cómo del territorio social a la desterritorialización de la cultura, de la cotidianeidad fuera de las instituciones a la cotidianeidad en las instituciones, de la desprivatización de la religión a nuevas formas personales de significación de la pertenencia. Cómo del presente al pasado y, sobre todo, de lo particular concreto a lo universal concreto entre disciplinas... lo más difícil y lo más necesario. Asumir con seriedad nuestra reflexión conduce a un viraje epistemológico.

Si los análisis previos de diáspora judía se hacían desde la excepcionalidad del “caso” judío específico, en tanto diáspora marginal y/o arrojada al ostracismo de la lógica de las ciencias sociales, en la era transnacional es menester aproximarnos también a ella con ayuda de los “saberes de frontera” de modo transdisciplinario, cuyo umbral ya no es solo el cruce de fronteras, sino un fértil cruce de caminos cuyo horizonte se abre al ritmo del avance del transnacionalismo y la globalización que promueven el descentramiento de todas las disciplinas.

En esa dirección, es necesario que el abordaje sobre judaísmo contemporáneo latinoamericano reflexione su propio objeto de estudio, sin dejar de lado su vocación por la indagación empírica, la actividad de documentación e información para analizar estudios comparativos de las comunidades judías contemporáneas, pero invirtiendo más esfuerzos para la reflexión teórica de su campo transdisciplinario.

La actual era transnacional y las nuevas configuraciones epistémicas que promueve, constituyen un desafío impostergable a fin de teorizar sobre nuevas

dimensiones en los estudios diaspóricos del judaísmo contemporáneo. Una de las metas es hacer comprender mejor conceptualmente la *singularidad* histórica de la diáspora (demistificando que se trata del “excepcionalismo judío”), y esa singularidad y especificidad de los judíos latinoamericanos ayudan a comprender mejor a otras diásporas que se formaron dentro y fuera del Estado-nación desde los albores de la modernidad.

Tal como señalamos, la diáspora etnonacional como formación sociocultural que persistía en la Era Moderna desde épocas premodernas, fue percibida como un espacio anacrónico e inaceptable de los otros para la lógica de la ciudadanía y soberanía del Estado-nación; sus miembros eran sospechosos de no estar integrados en la ciudadanía ni asimilados, y responsabilizándoles de que el *alosemitismo* girase a su polo antisemita por su autosegregación diaspórica.⁷² Si ello ha sido válido en la configuración europea de la modernidad, tanto más ha sido en la latinoamericana, en la cual el Estado emerge y se desarrolla como actor constitutivo de la nación.

La experiencia diaspórica etnonacional de los judíos argentinos y mexicanos ha sido abordada, básicamente, desde los estudios históricos migratorios y también desde la perspectiva sociocultural y política del binomio alteridad y pertenencia, pero muy poco desde el lente de las formaciones diaspóricas, en cuyo seno las formas organizativas colectivas dan cuenta de la interconexión y circulación que las han caracterizado.

Si atendemos los derroteros del sur, bien podemos afirmar que los judíos oriundos de Europa oriental, especialmente Polonia, lograron establecer entre ambas guerras mundiales relaciones transnacionales de centro-periferia que influyeron poderosamente en la construcción de una nueva diáspora ídishparlante etno-transnacional en Buenos Aires, la cual se cristalizará en la *kehilá askenazí* luego de la Shoá. Ellos engrosaron 75.505 almas hasta 1933 a la colectividad ya existente, después de la reanudación inmigratoria al final de la Primera Guerra Mundial. Provenían de zonas de Rusia soviética como Ucrania, de Bucovina y Besarabia en Rumania, de Galitzia, ahora provincia polaca y de localidades en los nuevos Estados-naciones que sucedieron a la desintegración del Imperio

72 Dominique Schnapper, (ver nota 8); Zygmunt Bauman, “Allosemitism: Premodern, Modern, Posmodern”, en Bryan Cheyette y Laura Marcus (coords.), *Modernity, Culture and the Jews*, Standford 1998, pp. 143-156.

de Austria- Hungría. Durante la década de 1920 arribaron también la mitad de todos los judíos originarios de Turquía y Siria censados en 1960, y más de la cuarta parte de oriundos de países balcánicos, África e Italia.⁷³

Los judíos askenazíes de Rusia, Rumania y Polonia hicieron sentir su impronta étnica (*peoplehood*) en la nueva diáspora etno-transnacional que recrearon en Argentina. A pesar de la fragmentación asociacional y su heterogeneidad ideológica, cultural y socioocupacional, compartían una matriz diaspórica étnica tanto aquellos judíos ideológicamente identificados con orientaciones políticas varias: bundistas, comunistas, sionistas o religiosos ortodoxos. Institucionalmente, esa matriz se hizo efectiva mediante prácticas societarias y democráticas de una heterogénea masa popular que conformaba la membresía de la *Jevrá Kedushá* (cuyo objetivo fundamental era brindar sepultura judía) donde estaban afiliados (y procuraban recibir su apoyo financiero) askenazíes de diversas tendencias ideológicas.

El trasplante de sus orientaciones ideológicas, la cultura laica y popular en ídish, las visitas de artistas y escritores a Argentina y la capacidad pedagógica de numerosos maestros formados en seminarios de docentes en Polonia y Lituania que llegaron en esos años, dotaron a la Buenos Aires ídish de un *Núsaj Poiln* (estilo Polonia).⁷⁴ Fue ese axial centro judío de Polonia el que imprimió una inconfundible marca etno-transnacional a la nueva diáspora askenazí en Villa Crespo o en Once. El *alter heim* (viejo hogar) de Europa oriental fungió primero como centro real y, luego de su destrucción durante la Shoá, será el centro rememorado que inspirará su sustitución mediante nuevos marcos asociacionales creados en la diáspora askenazí porteña, aún antes de que la *Jevrá Kedushá* askenazí se transformase en la *Kehilá* de Buenos Aires.⁷⁵

73 Haim Avni, *Argentina y las migraciones judías. De la Inquisición al Holocausto y después*, Buenos Aires 2005, pp. 302-303.

74 Estilo polaco, según I. Bramitch, “Nusaj Poiln en la cultura y en la literatura judías”(ídish), en *Poilishe idn in doirem amérike 25 Ior guezéshftleje tétikait Agudas Ajim 1916-Tzentral Farband fun Póilische Idn in Argentine-1941*, Buenos Aires 1941, p. 151-162.

75 Marta Kowalska, “Los judíos y el movimiento migratorio de Polonia a Argentina en los años 1918-1939”, *Judaica Latinoamericana. Estudios Histórico-Sociales*, Jerusalén 1988, pp. 41-56; Iosef Horn, “Judíos polacos. Los creadores de nuestro medio cultural y constructores de una vida propia en Argentina” (ídish), en *Poilishe idn in doirem amérike*(ver nota 75), pp. 143-152.

Pero los vínculos transnacionales de grupos inmigrantes judíos nacieron mucho antes, desde el origen mismo de la presencia colectiva judía en Argentina. La más conocida de las organizaciones transnacionales fue la Jewish Colonization Association (JCA) con sede en París, la legendaria empresa colonizadora fundacional del asentamiento rural de inmigrantes judíos rusos en el país. Además, los vínculos transnacionales se establecían también a través de instituciones internacionales de asistencia educacional, como la Alliance Israélite Universelle y la sociedad de inmigración conjunta HICEM, formada por la HIAS norteamericana, la JCA con sede en París y la alemana Vereinites Komitee fur Judische Auswanderung-Emigdirekt con sede en Berlín. Muchos años después actuará el American Joint Distribution Committee, la gran organización del judaísmo norteamericano.⁷⁶

El proceso de institucionalización de la Kehilá (la comunidad askenazí de Buenos Aires) empezó en 1941 al transformarse la antigua Jevrá Kedushá Askenazí en Asociación Mutual Israelita Argentina de Buenos Aires (AMIA). Tres años antes, a partir de 1938, se habían integrado al *Vaad Hajinuj* (Consejo Escolar) las tres organizaciones escolares más importantes de la izquierda judía.⁷⁷ Una matriz común nutría la identidad judía de sus miembros: el sentimiento de pertenencia etnocultural y transnacional al pueblo judío *de lengua* ídish: *Ídishland*, toponimia creada por Jaim Zhitlovsky en 1913 para denotar el “país judío”, onomástica lingüística y no geográfica que cruzaba fronteras nacionales.⁷⁸

Cuando en marzo de 1949 AMIA se autodenominó “Kehilá - Comunidad Askenazí de Buenos Aires”, no se trató de un simple cambio de nombre: fue la culminación de un viejo proyecto de institucionalizar la matriz etnocultural y transnacional de la comunidad askenazí, conforme

76 Haim Avni, *Argentina ha-haretz ha-yehudah, mifal ha-hityashvut shel ha-baron Hirsh be-argentina*, Jerusalem, 1973 (hebreo); Theodore Norman, *An Outstretched Arm, a History of the Jewish Colonization Association*, Londres 1985; *Soprotimis, Di arbeyt fun du yohren 1922-1927 mit statistishe tabelen*, Buenos Aires 1928; *HICEM: Bericht der HIAS=JCA-Emigdirect uber Sudamerika*, Berlín 1928; Asociación Filantrópica Israelita: *Diez años de obra constructiva en América del Sur 1933-1943*, Buenos Aires 1943.

77 Efraim Zadoff, *Historia de la educacion judía en Buenos Aires, 1935-1957*, Buenos Aires 1994, pp. 255-288.

78 Jeffrey Shandler, *Adventures in Yiddish-land: Postvernacular Language and Culture*, Berkeley-Los Angeles 2006, pp. 33-50.

al modelo de la kehilá de Polonia adaptada a la realidad argentina. Una pionera investigación en curso analiza los antecedentes y rol comunal de los landmanshaftn (asociaciones de coterráneos) de judíos polacos (en especial el Poilisher Farband) en la conformación de la Kehilá Askenazí de Buenos Aires, inmediatamente después de la Shoá, al interrumpirse el vínculo entre el du (aquí) y el dort (allá).⁷⁹ El objetivo era erigir una comunidad orgánica que ofreciera servicios de culto religioso, asistencia social y médica, cementerio y, fundamentalmente, educación judía formal. La disputa ideológica para el control de los contenidos de la educación y los derroteros de la vida comunitaria iba acompañada por la lucha política electoral entre agrupaciones de izquierda y de sionistas por la dirección de la Kehilá y de sus recursos económicos.

Después de que en 1946 ganó las elecciones la lista formada por comunistas y bundistas, y en 1948 triunfó por ínfima diferencia de 18 votos la lista apoyada por la izquierda antisionista, el temor cundió en el campo nacional sionista de la Kehilá, que pronto recuperó la hegemonía.⁸⁰ La reforma de los estatutos para democratizar la Kehilá mediante el sistema de elecciones proporcionales se pospuso varias veces a fin de evitar el avance de las fuerzas de izquierda antisionista. Finalmente fueron aprobadas reformas a los estatutos por asambleas de socios de AMIA en 1950 y 1954. El carácter definitivo etnorreligioso y transnacional de la comunidad askenazí AMIA fue legalizado mediante personería jurídica actualizada en 1956.⁸¹

79 Daniel Bargman, “Judíos oriundos de Polonia en la Argentina: Construcciones identitarias y asociacionismo étnico hasta la segunda posguerra”, en Emmanuel Kahan et al., *Marginados y consagrados. Nuevos estudios sobre la vida judía en la Argentina*, Buenos Aires 2011, pp. 165-190.

80 Silvia Schenkolewski-Kroll, “La conquista de las comunidades: El movimiento sionista y la comunidad ashkenazí de Buenos Aires (1935-1949)”, *Judaica Latinoamericana II*, Jerusalén 1992, pp. 191-201; Daniel Goldman, ‘Duz zenen gueshtanen berosh fun unzer kahl’, *Iorbuj 5715 fun derÍdisher Kehile in Buenos Aires*, Buenos Aires 1955, p. 59; Tzvi Schechner, “Kehile. Un concepto común heredado en México y Argentina”, en *Judaica Latinoamericana. Estudios Histórico-Sociales I*, Jerusalén 1988, pp. 115-128.

81 Cabe destacar que la decisión de los socios de profundizar las reformas de AMIA y transformarla en una comunidad etnotransnacional tuvo lugar bajo el régimen nacionalista populista de Juan Perón. El hecho de que las reformas estatutarias serán aprobadas por la Inspección General de Justicia del gobierno nacional recién en abril de 1956, a pesar

La proyección a nivel nacional del modelo de *kehilá* askenazí, a fin de que incluyera a todas las comunidades del interior del país, se empezará a implementar a partir de 1952, en ocasión del primer Congreso de Comunidades Israelitas de la República Argentina (4-17 de setiembre de 1952). En este congreso, donde participaron treinta y ocho comunidades, se discutieron significativos conceptos e ideas no solo para la reconstitución de las comunidades del país –después de la era del Holocausto y a cuatro años de la creación de Israel–, sino también para la reconstrucción identitaria diaspórica de los judíos “y fortificar lo más posible la existencia de la rama argentina del árbol del pueblo judío”.⁸²

Moisés Goldman, presidente de AMIA, caracterizaba la naturaleza voluntaria, etnocultural y religiosa del vínculo del judío con la Kehilá que trascendía la mera membresía en una sociedad mutual de inmigrantes. Los vínculos etno-transnacionales de los judíos en el país con sus correligionarios en la diáspora eran compatibles, según Goldman, con “el espíritu argentino” dentro de las posibilidades que ofrecía la legislación nacional sobre mutualidades, marco asociacional donde las colectividades de inmigrantes reconstituyeron sus identidades colectivas.⁸³

La vida comunal judía de las *kehilot* desarrolladas en sociedades mutuales diferían tanto de las *kehilot* europeas como del mutualismo local reglado por la legislación argentina. Mientras que el modelo polaco de *kehilá* fue el marco asociacional obligatorio para desarrollar la vida de una minoría etnonacional reconocida en una república multinacional como la Polonia de la primera posguerra mundial, en Argentina no se reconocía legalmente a ninguna minoría nacional y los judíos se organizaron sobre base voluntaria.⁸⁴ La legislación argentina supervisaba

de que desde octubre de 1953 fueron elevados parcialmente los estatutos reformados, se debió a motivos burocráticos y no a suspicacias de funcionarios del régimen. La aprobación gubernamental de aspectos etnoculturales y vínculos transnacionales con Israel y las comunidades de la diáspora judía en los nuevos estatutos fue percibido por algunos líderes sionistas de *Poalei Zion* de izquierda como si fuera el reconocimiento a la AMIA en tanto representante institucional de “una minoría nacional”.

82 Acta del Congreso de las Comunidades Israelitas de la República Argentina realizado del 4 al 7 de setiembre de 1952, palabras preliminares, Buenos Aires 1953, p. 6.

83 *Ibid.*, pp. 13-14, subrayado mío LS.

84 Ver las orientaciones políticas en la vida de la Kehilá en Polonia, Ezra Mendelsohn, “The Dilemma of Jewish Politics in Poland: Four Responses”, en Vago, Bela y George

a sociedades mutuales de inmigrantes para prestaciones básicamente de servicios de ayuda mutua y asistencia médico-farmacéutica, pensiones y subsidios para la vejez, servicios fúnebres, etc., ofrecidos voluntariamente a sus miembros a título individual.⁸⁵

Ahora bien: a pesar de que la legislación argentina procuraba estimular el mutualismo de inmigrantes sobre bases de asistencia socioeconómica y desalentaba la conformación de asociaciones panétnicas o nacionales, no pudo impedir que los judíos argentinos construyeran una identidad etnonacional que, si bien era diferente de la identidad colectiva en Cracovia o Varsovia, igualmente estaba forjada en los espacios de sociabilidad étnica y cultura comunal en torno a la kehilá.

Muy significativamente, al Primer Congreso de Comunidades en 1952 fue invitado el sociólogo judeopolaco Arie Tartakower, representante del Congreso Judío Mundial que residía en Israel. En su discurso, Tartakower subrayaba las diferencias de matices entre una y otra forma de identidad etnonacional forjada en la kehilá de Polonia y Argentina. Mientras que el status de la kehilá en Europa oriental y central era el de una institución de carácter público y obligatoria por ley, Tartakower consideraba que la kehilá en Sudamérica, especialmente en Argentina, se formó como una comunidad voluntaria cuyo amplio padrón de socios (33.000 con derecho a voto en 1945, y cerca de 40.000 en 1952) se transformó de beneficiarios de una piadosa sociedad de entierros en miembros de una moderna comunidad popular, “órgano para, e instrumento de, una política popular judía”.⁸⁶

Mosse (eds.), *Jews and non-Jews in Eastern Europe 1918-1945*, Jerusalén 1974, pp. 204-219; ver también Ezra Mendelsohn, *The Jews of East Central Europe between the World War*, Bloomington 1983.

85 Decreto ley 24.4999 de 6 de octubre de 1945, sobre régimen orgánico de las mutualidades, art. 2, el cual creaba un Registro Nacional de Mutualidades con fines de control en jurisdicción de la Dirección de Mutualidades que, a partir de 1945, dependía de la Secretaría de Trabajo y Previsión. Ver Pedro Louge, *Asociaciones Civiles: Régimen jurídico, contable y fiscal*, Buenos Aires, 1959, pp. 380-392. Los investigadores de las sociedades de socorros mutuos de inmigrantes en Argentina se interesaron mucho menos por los aspectos étnicos que por las funciones económicas y de seguridad social que prestaban a los trabajadores extranjeros, además del desarrollo de sus mutuales gremiales, mutuales sociales y deportivas. Ver R. Munck, “Mutual benefit societies in Argentina: workers, nationality, social security, and trade unionism”, *Journal of Latin American Studies* 30 (3) 1998: 573-590.

86 Acta del Congreso (ver nota 83), 1953, pp. 17-18.

En síntesis: el marco kehilatí transcendía las fronteras del asociacional étnico local para abarcar tanto la voluntad de integración en el país y, simultáneamente, los vínculos transnacionales con todo el pueblo judío disperso en la diáspora y el concentrado en Israel.⁸⁷

Al igual que en Argentina, las relaciones transnacionales que la comunidad judía askenazí estableció con sus lugares de origen y referencia europeos, primero, y con el *ishuv* y el nuevo Estado, después, condicionaron de manera significativa la construcción de una nueva diáspora idishparlante etno-transnacional que afirmaría los rumbos del viejo modelo *kehilatí*. De este modo, la matriz diaspórica askenazí con sus centros cambiantes y sus ejes colaterales marcó y se recreó en sus tradicionales modelos y prácticas. Devino un espacio que permitió no solo recuperar y reproducir identidades sino también vincular pertenencias en el marco de la renovada geografía diaspórica.

Ambas comunidades exhiben convergencias y divergencias derivadas de las propias tendencias globales del pueblo judío así como de las características nacionales y de la conformación y alcance de la inmigración. Por ello, el lugar, estatuto y visibilidad de las comunidades fue diverso, así como lo fue la dinámica entre el ser nacional y el ser transnacional. América Latina es una región con grandes diferencias en sus dimensiones económica, política e histórica y desde nuestra óptica, estas pueden ser mejor comprendidas en términos de la composición etnocultural de sus poblaciones. Existen diferencias significativas entre Indoamérica, con países como México, Perú, Ecuador y Bolivia, en los que la inmigración limitada ha reforzado la composición altamente jerárquica de las poblaciones originales y Euroamérica, con países como Argentina y Uruguay, que recibieron una inmigración masiva.⁸⁸

87 Ver un desarrollo más pormenorizado y abarcativo de esta matriz identitaria, Leonardo Senkman, "Ser judío en Argentina: las transformaciones de la identidad nacional", en Paul Mendes-Flohr, Yom Tov Assis y Leonardo Senkman (eds.), *Identidades judías, modernidad y globalización*, Buenos Aires 2007, pp. 403-454.

88 Distinciones adicionales pueden hacerse al interior de ambos grupos, entre los relativamente homogéneos mestizos Chile y Colombia, que se distinguen de Brasil, Cuba y algunas regiones del Caribe, en las cuales las sociedades multirraciales tienen elementos afroamericanos.. Ham Avni,(ver nota 37.)

Mientras que la inmigración masiva construyó a la sociedad argentina como sociedad multiétnica, con el rostro visible de las minorías, de espaldas y compensando la aspiración del Estado a construirse como nación homogénea, en México el recurso a la etnicidad como referente de identidad nacional reforzó la aspiración y narrativa de la homogeneidad. Expresado en *el mestizaje* como medio de unificación tuvo como grupos fundacionales al hispano católico y al indígena, lo que condicionó la adscripción del judío. Para la inmigración judía, la opción de asimilación o la existencia como enclave cultural se tradujo en un déficit de visibilidad pública. Contra el recuento oficial de una nación homogénea, existe un alto grado de diversidad no reconocido, en el cual el anverso de la extranjería fue la autonomía de vida judía aunque carente del paisaje de comunidades y colectividades de inmigrantes que rodeó la organización comunitaria argentina.

Los inicios organizativos de la inmigración askenazí estuvieron asociados a las experiencias de los judíos proveniente de las diversas zonas del Imperio Otomano, que se estima alcanzaban las 100 familias en 1906. La presencia judía en el país, a partir de la segunda mitad del siglo XIX y a lo largo de todo el período del porfiriato no generó formas de organización comunitaria, toda vez que los judíos de Europa central y occidental que llegaron entonces, lo habían hecho en forma individual, como producto de una voluntad de progreso económico en el contexto de la expansión capitalista al continente americano.

A diferencia de esta trayectoria individual, los flujos migratorios provenientes del Imperio Otomano exhibieron desde sus inicios la dimensión colectiva de su existencia judía. Las dimensiones religiosa, ritual y normativa de su identidad se manifestaron en la centralidad de las casas de rezo como fundamento del proceso de estructuración comunitaria. Sus marcos organizativos fueron los que acogerían inicialmente a la inmigración askenazí que llegaría al país en la década de 1920: ambos se agruparon en 1912 en una sola organización, la Alianza Monte Sinaí.⁸⁹

89 Alianza Monte Sinaí asumiría desde entonces un progresivo carácter sectorial, a partir del cual desarrollaría sus propias instituciones. La llegada posterior de judíos provenientes de diferentes zonas del extinto Imperio Otomano marcaría la diversidad en el seno de este grupo, por lo que hacia finales de la década de 1930 Alianza Monte Sinaí agrupó solo a los judíos provenientes de Damasco.

Sin embargo, en la creación de un inicio distintivo fue decisiva la iniciativa de jóvenes provenientes de Estados Unidos a raíz del estallido de la Primera Guerra Mundial, de establecer un club israelita, el Young Men's Hebrew Association (YMHA), *Yugnst Gezelshaft* después, conocida como Tacuba 15, espacio de recreación cultural y cuna de las asociaciones y organizaciones que se desarrollarían en el seno de los askenazitas.⁹⁰

Si bien el esfuerzo por crear un espacio propio se manifestó inicialmente en la voluntad de llevar a cabo una práctica religiosa autónoma que respetase tradiciones rituales diversas, los años 1922 y 1923 concentraron los esfuerzos de organización comunitaria, por lo que en 1922 se fundó *Nidje Israel*.⁹¹ Esta separación trascendía la adscripción religiosa y se vio subsumida en los contenidos seculares, culturales y político-ideológicos desarrollados en el mundo de ultramar.

En sucesivos pasos de formalización en los años siguientes, esta organización se asumió como *Beneficiencia Nidje Israel*, abocándose a las tareas de apoyo requerido, incluidas las instituciones que dieran marco a otras expresiones de vida común. Ambos referentes –la inmigración y la condición judía– se desplegaron simultáneamente. El cabal impulso a ello, evitando así el carácter transitorio y el deseo de ver en el país una estación intermedia hacia Estados Unidos da cuenta de la presencia e interés de organizaciones judías mundiales y de Estados Unidos por impulsar el desarrollo comunitario. Así, no sorprende que el Rabino Martín Zielonka, de El Paso, Texas, quien acompañó la exploración y el aliento al establecimiento de la inmigración en México, estuviese presente en el acto constitutivo o bien que las Oficinas de la Bna'i Brith establecidas en México para ayudar a los inmigrantes traspasaran gradualmente sus funciones a las instituciones locales en gestación.

Al igual que en Buenos Aires, el ídish operó como aglutinador de su identidad y condicionó en gran medida los propios contenidos de esta. En efecto, fue el sentimiento de pertenencia etnocultural y transnacional al pueblo judío *de lengua ídish* el que acogió a diferentes regiones y movimientos

90 Anita Brenner, Informe al Jewish Telegraphic Agency, 2 de agosto de 1935.

91 Para una reconstrucción pormenorizada y análisis histórico de la Kehilá Askenazí Nidje Israel ver Alicia Gojman de Backal, "De un minyan a una comunidad", en Alicia Gojman de Backal (coord.), *Generaciones judías en México, la Kehilá Askenazí (1922-1992)*, , tomo II, México 1993.

políticos. Así, desde el inicio se fundaron diferentes agrupaciones de judíos askenazitas, según los países de procedencia, aunque fueron de corta duración. Cabe destacar *Agudat Ajim*, en 1927, de los judíos polacos, para quienes resultó necesario actualizar sus vínculos transnacionales de ultramar enviando un representante en 1934 al *World Conference on Polish Jewry* en Londres.⁹²

La necesidad de establecer una kehilá acompañó a todas las agrupaciones y fue la fundacional *Nidje Israel*, la que adquirió el papel central y hegemónico al mantener, incorporar y aglutinar las diferentes actividades y necesidades comunitarias.⁹³ Progresivamente había asumido funciones de beneficencia y comunitarias de carácter global: su propia Caja de Ahorros, *Guemilat Jésed*, una Asociación de Crédito y un Comité de Ayuda a los enfermos y a los huérfanos; el apoyo a otras instituciones comunitarias; sinagogas diversas. De igual modo atendió necesidades educativas creando sus propios espacios y apoyando los existentes, refrendando sucesivamente el carácter abarcativo de la estructura de kehilá. Los ingresos provenientes de los servicios de sepultura le permitieron contar con los recursos materiales necesarios para financiar sus tareas y consolidar su posición hegemónica frente a las otras organizaciones dentro del sector askenazí de frente a diversas instituciones que disputaron ese estatuto.

La diversidad ideológica y política se manifestó en la continuación de viejas polémicas y en la inauguración de nuevas pugnas y proyectos que respondían tanto a los acontecimientos globales del mundo judío como a la nueva realidad en México: viejo y nuevo hogar se conjuntaban. El primero, tal como vimos en Buenos Aires, fungió como centro real y, luego de su destrucción devendría el centro recordado y recreado aunque en nuevas condiciones locales. Los debates en torno a la canalización de fondos para el socorro del judaísmo europeo, la construcción del ishuv y la atención

92 Adina Cimet de Singer, "The Ashkenazi Jewish Community in Mexico. A Dialogue Among Ideologies" Tesis de doctorado, Columbia, 1992, p. 112.

93 En efecto, ante la proliferación organizativa, ya en agosto de 1928 se llevó a cabo, convocado por el *Ídisher Kultur Tzenter*, un simposio sobre la necesidad de fundar una kehilá unificada. Con ese propósito fue creada en 1932 la Federación de Sociedades Israelitas de México, cuya existencia fue corta ya que *Nidje Israel* pugnó por ese estatuto. Al preservar el monopolio sobre los servicios de sepelio logró asegurar la vinculación de los judíos con el marco comunitario.

de las necesidades locales operaron como un terreno particularmente ilustrativo de las diferencias políticas y los espacios comunes.⁹⁴

Dentro de esta diversificación político-ideológica y cultural, en su marcha a la “conquista de la comunidad”, al tiempo que el sionismo centró desde sus inicios sus esfuerzos en la estrategia de dirección de las instituciones, construyó su hegemonía con la incorporación de liderazgo no sionista y bundista, idishistas, integralistas y comunistas. Así, en el modelo de kehilá transplantado de Europa cobró expresión la dimensión secular, étnica cultural de la vida judía y la de un nacionalismo diaspórico. En esta confluencia el sionismo construyó hegemonía, y en su corriente predominante, la del sionismo general, operó como generador de vínculos y constructor de consensos.⁹⁵

Gran parte de la intelectualidad judía de izquierda que al llegar al país había abogado por una integración a la sociedad y a la cultura nacional se confrontó con la necesidad de replantear sus concepciones iniciales. Ya sea porque la cultura nacional de las décadas posteriores a la revolución encontraba serias dificultades para descubrir el aporte del extranjero a la construcción de lo nacional, ya sea por el impacto que el fascismo y el nazismo a nivel mundial tuvieron sobre la percepción de fragilidad de la condición judía, muchos de estos intelectuales encontraron dentro de los márgenes comunitarios el foco articulador de su identidad colectiva. Cabe destacar que el Departamento de Cultura de la Kehilá estuvo, a partir de su reestructuración, en manos del legendario bundista Tuvie Maizel, a partir de 1957.

En parte como resultado de la ausencia de una masa crítica como en Argentina y en parte desarrollando una cultura política compartida que apostaba al consenso y a la armonía por sobre la contienda electoral, las elecciones en la kehilá se realizaron tardíamente y no fueron el principal campo de batalla. La representatividad y carisma de personalidades por sobre la presencia de partidos e ideologías marcó este tenor. La kehilá

94 Judit Bokser Liwerant, El sionismo y su polémica con la izquierda en México en Haim Avni y Gideon Shimoni, *El sionismo y sus opositores; la lucha por la hegemonía en el mundo judío*, Jerusalén 1990, pp. 191-203 [hebreo], Alicia G de Backal (ver nota 92)Adina Ciment (ver nota 93);

95 Judit Bokser, “El Movimiento Nacional Judío. El sionismo en México” 1922-1947, Tesis doctoral, UNAM, 1991.

incorporó y legitimó la disidencia aunque también excluyó, minimizando arriagos, corrientes como la comunista.⁹⁶

De este modo, un amplio y diversificado mapa pedagógico e institucional devino el ámbito privilegiado para construir continuidad y para negociar los límites de la integración (boundary maintenance). De sinagoga a Sociedad de Beneficiencia y de allí a Kehilá –o bien como lo ha denominado Alicia Gojman “de Minián a Kehilá” – recorrió un prolongado proceso de construcción de vida judía diaspórica. En una sociedad nacional diversa de la argentina, en la que la esfera pública y la composición etnonacional desalentaron la gravitación centrípeta, el marco *kehilati* también transcendía las fronteras del asociacionismo étnico local.

El carácter de enclave de la comunidad judía, y no su ubicación en el seno de otras minorías nacionales como en Europa, fue el que agrupó a las diferentes corrientes en los planteamientos culturalistas de una diáspora etnolingüística en el marco de polémicas radicales por los objetivos últimos. Tomando en cuenta la centralidad del ídish, resulta particularmente ilustrativa la apreciación que el delegado para la juventud sionista Tanjum Berman sostuvo en torno al lugar de este idioma en el desarrollo cultural comunitario y sionista:

...casi la ausencia total de la enseñanza del hebreo en el programa de actividades de las dos organizaciones [*Hanoar Hatzioni* y *Hashomer Hatzair*]. Este es un asunto único cuyo origen radica en el sentido extraño que en esta comunidad se le da a la educación nacional, que es de hecho una educación idishista bajo los auspicios de la bandera azul y blanca.⁹⁷

A su vez, a pesar de la afirmación de la importancia del hebreo para el renacimiento cultural, se extendió el reconocimiento de la centralidad del ídish en su historia diaspórica. Y precisamente por este reconocimiento, el concepto de *ídishkait* buscó ser afirmado como un patrimonio colectivo del pueblo judío, postura que los sectores de izquierda habían abanderado.⁹⁸

96 Alicia G. De Backal (ver nota 92); Adina Cimet (ver nota 93), Judit Bokser Liwerant, *ibíd.*

97 Carta de Tanjum Berman a la Oficina Central del Keren Kayemet Lelsrael, *Archivo Sionista Central, Jerusalem., S5/781.*

98 M. Vilenchik, artículo editorial, *Anuario del Colegio Hebreo Tarbut*, México 1949,

El reconocimiento público y la legitimidad de sus vínculos transnacionales con la diáspora judía toda y con Israel han estado asociados a las transformaciones políticas nacionales, sobre todo al distanciamiento de la ideología del nacionalismo revolucionario, la incursión en el liberalismo social primero y la alternancia política después, al tiempo que dibujan un panorama complejo y hasta cierto punto paradójico en lo que a su estatuto jurídico concierne. En efecto, la *Kehilá*, de tener su registro original como Sociedad de Beneficencia Privada, supervisada por la Junta de Beneficencia Privada, dependiente de la Secretaría de Salubridad y Asistencia, tiene su registro en el marco unificado de todas las organizaciones comunitarias en la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación. Desde julio de 1992, cuando se publicó la Ley de Asociaciones Religiosas, comparte un registro único como asociación religiosa; las distintas comunidades son Asociaciones Civiles (AC), pero tienen su especificación como Instituciones de Ayuda Pública (IAP). Esta ley, que se inserta en el proceso de modificación en las relaciones Estado-Iglesia(s) a través del reconocimiento jurídico a la(s) Iglesia(s), generó en su momento recelo en el liderazgo comunitario, al tiempo que dejó de manifiesto el hecho de que la presencia judía en el país se había visto beneficiada por las condiciones de apertura y pluralismo que atribuían a la herencia de la Reforma y al laicismo “que han permitido referencias compartidas sobre la identidad nacional». ⁹⁹ En todo caso, no solo el laicismo sino el anticlericalismo de los regímenes revolucionarios había operado como elemento compensatorio del impacto excluyente de la ideología nacionalista.

Por otra parte, con la llegada del Partido de Acción Nacional (PAN) al poder, en el año 2000, partido con trayectoria clerical, la nueva legitimidad pública del factor religioso operó como facilitador de la adscripción grupal judía en términos comunitarios. El acercamiento hacia la comunidad

pp. 7-8; Tzemaj Portnoy, “Tarbut: el puente espiritual entre la diáspora e Israel”, *ibid.*, pp. 19-20.

99 Al especificar cuáles debían ser los principios que deberían orientar los cambios que se avecinaban, figuraron: “Preservación de la separación entre las Iglesias y el Estado acorde al espíritu de la Reforma; continuación de una educación oficial laica; respeto irrestricto por la libertad de credo y de culto; y otorgamiento de personalidad jurídica a las Iglesias en base a un criterio equitativo”. Discurso pronunciado por Simón Nissan, presidente del Comité Central Israelita de México, 10 de diciembre de 1991.

proyectó una nueva forma de relación visible, pública. El móvil puede encontrarse, entre otros factores, en la necesidad de construir vías de acceso alternativas a las que durante décadas fueron creadas y pobladas por el Partido Revolucionario Institucional (PRI). En parte la realidad y en parte la representación de la inserción socioeconómica de la comunidad operaron a su vez como traslape entre comunidad religiosa y sectores empresariales.¹⁰⁰Y ello, al tiempo que los efectos de los vaivenes y crisis económicas en la región le han restituido a las comunidades judías organizadas tareas de apoyo mutuo y beneficencia que marcaron sus inicios en la sociedad de inmigrantes. Claro está, contando con estructuras organizativas diversificadas.

De este modo, como observamos, ambas experiencias conjuntaron en su diversidad propia y en las diferencias de sociedad y país, tanto las necesidades de una comunidad de inmigrantes como las derivadas de un mundo diaspórico que se recreaba y modificaba. Así, los desarrollos de la historia judía contemporánea, y la desaparición del judaísmo europeo, debilitaron las divergencias en torno a las soluciones propuestas a la cuestión judía global y redefinieron los nuevos territorios de vida judía, reconectando a las comunidades con un nuevo centro. En la medida en que la trama de la historia de las ideologías está constituida por luchas y movimientos de recuperación e integración, los reenvíos ideológicos poblaron su visión de mundo de los contenidos culturales de las diversas comunidades, reconectando la circulación en el seno de una geografía móvil, que asume hoy nuevos movimientos de transnacionalización.

Abordajes diaspóricos sobre los judíos latinoamericanos: una discusión

Los aún escasos volúmenes consagrados a analizar la historia y la vida judía en América Latina, a pesar de que introducen en el título de esos

100 Debe señalarse que los tradicionales organismos representativos de los intereses de los grupos económicos (la Coparmex, Concanaco, Canacintta o el Consejo Mexicano de Hombres de Negocios) fueron creados bajo la lógica del régimen priista, por lo que este cambio remite a la posibilidad de capitalizar estructuras comunitarias existentes.

libros la palabra diáspora, se abstienen de reflexionar críticamente sobre el concepto y marco teórico diaspórico. Esta tendencia conceptual contrasta con la proliferación de este marco teórico, su fecundo desarrollo en las ciencias sociales y en diversas latitudes.

En la primera parte de su reciente trabajo *The Jewish Experience in Argentina in a Diasporic Comparative Perspective*, José Moya introduce perspectivas comparativas valiosas con otras colectividades de inmigrantes, dentro y fuera del país, para analizar la experiencia migratoria judía en Argentina.¹⁰¹ Resulta fecundo su análisis de la estructura socioeconómica judeoargentina poco diversificada y su perfil institucional etnocultural homogéneo, casi horizontal, en la etapa de formación, respecto de la experiencia paralela en los Estados Unidos. También se hace más inteligible el comparar con aquel las consecuencias del arribo más tardío de los judíos en la inmigración masiva a la Argentina, su alto índice de segregación residencial y un más lento proceso de movilidad socioocupacional. El método comparativo le permite a Moya dar cuenta de una comunidad judeoargentina mucho menos polarizada, sin esa aguda oposición étnica de askenazitas - sefarditas que hubo en comunidades judías multiclásticas en Nueva York o Londres (y en México); además, la perspectiva comparativa de diferentes colectivos de inmigrantes arroja luz sobre la diversidad etnonacional tanto de la población argentina vis a vis la norteamericana, como al interior de la diferenciada colectividad italiana y española según regiones y dialectos. Finalmente, el abordaje comparativo ofrece una lente apropiada para comprender por qué la alteridad de los judíos askenazitas inmigrantes en Argentina, nucleados en una comunidad más homogénea, destaca una saliencia religiosa-cultural que concitó la temprana y mayor xenofobia respecto de otros grupos extranjeros. La perspectiva comparativa diaspórica es utilizada por Moya, básicamente, para explorar las dimensiones socioeconómicas y ocupacionales a fin de establecer semejanzas generales entre los judíos en Argentina y el éxito económico de otros inmigrantes.¹⁰²

101 José Moya, "The Jewish Experience in Argentina in a Diasporic Comparative Perspective", en Adriana Brodsky and Raanan Rein (eds.), *The New Jewish Argentine. Facets of Jewish Experiences in the Southern Cone*, Leiden-Boston 2013, pp. 7-29.

102 *Ibidem*, pp. 21-23.

Pero la insuficiencia conceptual de la categoría diáspora etnonacional se hace mucho más evidente en la última parte del trabajo de Moya, donde sorprende la ausencia analítica del fenómeno de la transnacionalización de antiguas diásporas etnonacionales como la judía o la italiana. El panorama contemporáneo de la diversidad pluriétnica de una ciudad de origen migratorio como Buenos Aires (que tan agudamente Moya estudió hasta los años '30 del siglo XX),¹⁰³ surge aplanada, horizontalizada, *apisonada* al utilizar la metáfora del *stream-roller*- (p. 25). Altos índices de exogamia y bajísimos de segregación residencial y ocupacional son algunos indicadores sociológicos que medirían una muy tenue saliencia étnica actual de nietos y bisnietos de inmigrantes italianos (p. 26).

La desterritorialización en las relaciones sociales, residenciales y étnicas, propia de la era transnacional, es tomada literalmente por Moya como si fuese la prueba de ausencia y clausura de vida diaspórica étnica. Así, los *boundary-maintenance* de la primera generación de inmigrantes quedan relegados solo a algunas comunidades rurales aisladas de “Welsh or Volga Germans in Patagonia and the Pampas, o Chinese in Malasia, Indians in Trinidad, Guyana, Arabs and Guarajatis in East Africam, and Ibos and Lebanese in West Africa”.

Sin embargo, la persistencia de los *boundary-maintenance* entre las terceras y cuartas generaciones nativas de italoargentinos interesados en la doble nacionalidad y ciudadanía, no confirman la conclusión de Moya. El historiador Fernando Devoto ofrece algunos datos básicos que avalan un inequívoco proceso de transnacionalización de la diáspora italiana en el país.¹⁰⁴

103 Ver José Moya, *Cousins and Strangers. Spanish Immigrants in Buenos Aires, 1850-1930*, Berkeley-Los Ángeles, 1998.

104 Un primer dato duro es el hecho de que aproximadamente dos tercios de las personas con ciudadanía italiana en la Argentina en 2004 habían nacido en el país y solamente un tercio en Italia. Un segundo dato es que el relevamiento de la circunscripción consular italiana de Buenos Aires en 2003 contabilizaba 253 asociaciones con un número de casi 87 mil miembros. Y de esas 253 asociaciones (no obstante haber disminuido a 278 en 1984) 111 habían sido creadas a partir de 1980, a pesar de que continuaba disminuyendo el número de nacidos en Italia residentes en Argentina.

El tercer dato ofrece una explicación política de la tendencia a la doble nacionalidad de descendientes de inmigrantes peninsulares: la mayor actividad oficial de los gobiernos italianos hacia sus diásporas durante los últimos dos decenios. La injerencia estatal se manifestó en la creación de los Comitati Italiani all'Estero (COMITES), la concesión

Otro indicador de transnacionalización es la participación electoral de las diásporas italianas.¹⁰⁵

La dominancia de la lente étnica y migratoria prevalece en los estudios desarrollados en México, sobre todo en las migraciones provenientes de los países árabes, en los que al tiempo que se recurre a su categorización incluyente por las regiones de procedencia, para incorporar a los judíos, el énfasis es puesto en procesos de incorporación ocupacional. A la luz de las características de la estratificación de la sociedad y desde un análisis comparativo, la integración social es analizada con la centralidad del factor religioso y su incidencia sobre la dinámica diferencial del grupo judío. Esta perspectiva prevalece en los estudios de Zéraoui y Martínez Assad.

Remitidos así al país o región de origen y marcados por las diferencias religiosas, las divergencias de los proyecto de fusión reducen la condición de diáspora y se focalizan en el mantenimiento de la especificidad religiosa. Los maronitas, los judíos y los ortodoxos llegaron a México para establecerse permanentemente, afirma Zéraoui, y en algunos casos México fue una estación para emigrar a los Estados Unidos, refiriendo sobre todo al caso judío. Considera que los palestinos, los musulmanes y los drusos llegaron al país para hacer un capital y retornar a sus países de origen. Por otra parte, la tendencia para obtener la naturalización fue más fuerte en la comunidad árabe que en otros grupos étnicos que emigraron a México. Fue más fuerte entre los libaneses y los judíos árabes.¹⁰⁶

del voto a los italianos en el exterior, el tratado Italia-Argentina de 1987 y la creación en 1989 de *Assocameresteros* para coordinar las diferentes cámaras de comercio. Fernando Devoto, *Historia de los italianos en la Argentina*, Buenos Aires 2006, p. 452-454.

105 En las recientes elecciones al Congreso de Roma en febrero 2013, sobre un padrón de cerca de 600.000 italoargentinos con derecho a votar, Argentina aportó 177.000 votos para diputados y 156.000 para senadores, y los argentinos Ricardo Merlo y Mario Borghese con doble ciudadanía fueron elegidos diputados y Claudio Zin senador. Ricardo Melo, candidato del Movimiento Asociativo Italianos en el Exterior (MAIE) fue el más votado con 71.273 votos entre los italianos residentes de la circunscripción América del Sud, habiendo ocupado la banca de diputado desde las elecciones de 2006, y reelecto en 2008. Leonardo Senkman, "The Latin American Diasporas: New Collectives Identities and Citizenship Practices", in Mario Sznajder, Luis Roniger y Carlos A. Forment, *Shifting Frontiers of Citizenship: The Latin American Experience*, Boston 2013, pp. 385-393.

106 De 1929 a 1933, 359 libaneses se naturalizaron, mientras que 255 sirios (mayormente judíos) se hicieron ciudadanos en ese mismo periodo, 103 sirios-libaneses y 100 turcos

La insuficiencia de la incorporación socioocupacional para dar cuenta de la trayectoria diferencial de los diversos grupos se ve reducida aún por la falta de deslinde entre trayectorias y modalidades, así como resortes del asociacionismo nacional y transnacional de las diferentes comunidades. La comunidad es para la inmigración árabe espacio de convivencia social (clubes, asociaciones) en el que buscaron ayudar a través de lazos de solidaridad y unidad grupal, al tiempo que mostraron (y superaron) las profundas diferencias religiosas presentes en la historia de Líbano y, sobre todo, preservar y promover la cultura y algunas de las tradiciones árabes en México. Un lugar hegemónico sino exclusivo lo asumió el Centro Libanés (1941), que afilió desde su origen a organismos de carácter religioso así como de beneficencia y culturales, mientras que la revista *Al Gurbal* intentaba “arabizar” la presencia e identidad libanesa en México a través de la solidaridad panárabe del Líbano y con otros países árabes en el conflicto mesoriental.¹⁰⁷

Por su parte, los inmigrantes judíos provenientes de Siria y Líbano construyeron su vida comunitaria deslindándose de los inmigrantes árabes cristianos, maronitas, musulmanes, así como de los inmigrantes judíos askenazitas, por medio de su amplia red comunitaria. Sin embargo, sus vinculaciones y nexos con los últimos se vieron fortalecidos en una diáspora judía multiétnica, en una comunidad organizada como “comunidad de comunidades”.¹⁰⁸ El análisis de la lente étnica nacional no da cuenta del nexo diferencial entre comunidades y el centro nacional real o simbólico, y el lugar que la construcción (o reconstrucción) de un centro nacional jugó en uno y otro.

de un total de 878 personas. La tendencia a la naturalización fue menor en la comunidad palestina (6,07%), en la comunidad iraquí fue un 9,8% y en la siria, un 8,31%. Roberto Marín-Guzmán y Zidane Zéraoui, *Arab Immigration in Mexico in the Nineteenth and Twentieth centuries. Assimilation and Arab Heritage*. Austin 2004, pp. 90 y ss.

107 *Ibíd.* Ver, además, Carlos Martínez Assad, “La construcción de la identidad árabe de los libaneses y su visión del Otro en México”, en Raanan Rein (coord.), María José Cano Perez y Beatriz Molina Rueda (eds.), *Más allá del Medio Oriente. Las diásporas judía y árabe en América Latina*, Granada 2012, pp. 25-54.

108 Sergio DellaPergola y Susana Lerner, *La población judía de México: perfil demográfico, social y cultural*, México-Jerusalén 1995.

La referencia a una diáspora transnacional está también ausente o es incipiente en los estudios de Martínez Assad, siendo objeto de reflexión exclusivamente a la luz de la transnacionalización del conflicto en el Medio Oriente.¹⁰⁹

En algunos volúmenes colectivos de otros trabajos que prometían una visión diaspórica, no solo que ella casi no figura sino que tampoco abordan la experiencia judía desde una perspectiva comparativa.

Un ejemplo es *The Jewish Diaspora in Latin America and the Caribbean: Fragments of Memory* (2005), en la que su editor, Kristin Ruggiero, a pesar de que en la introducción acepta el hecho de que la diáspora judía viene siendo reconocida como categoría conceptual desde los años '70 del siglo XX gracias a los estudios diaspóricos y nuevos abordajes elaborados por “el internacionalismo y la globalización”, prescinde de profundizar en sus particulares características (ver Introducción, p. VII). Otro volumen colectivo de David Sheinin y Lois Baer Barr, *The Jewish Diaspora in Latin America: New Studies on History and Literature*, Nueva York 1996, también omite una conceptualización necesaria de diáspora para hacer inteligibles los desconectados artículos compilados en base a un congreso internacional de LAJSA.

Por su parte, estudios literarios de críticos norteamericanos sobre escritores judíos latinoamericanos han utilizado algunas nociones posmodernas de diáspora –ausencia de centro, vida en los márgenes, travesías transfronterizas que sustituyen trayectorias inmigratorias, fragmentación del discurso transcultural, espacios intersticiales en lugar de ámbitos nacionales, hibridación – para reformular las viejas categorías diaspóricas de dispersión de minoría extraterritorial, pueblo judío etnonacional, adaptación sin asimilación, sueño de retorno al centro espiritual, etc.¹¹⁰

109 Carlos Martínez Assad, “Libaneses cristianos, judíos y musulmanes en México”, en Raanan Rein (coord.), *Árabes y judíos en Iberoamérica. Similitudes, diferencias y tensiones*, España, 2008, pp. 355-386.

110 Ver entre las recientes obras de estudios literarios sobre autores argentinos que adoptan esa nueva concepción diaspórica posmoderna: Amalia Ran, *Made of Shores. Judeo-Argentinean Fictions Revisited*, Bethlehem 2012; Amalia Ran y Jean Axelrad Cahan (coords.), *Returning to Babel: Jewish Latin American Experiences, Representations and Identity*, Leiden 2011. Para autores brasileños, ver reflexiones teóricas en Nelson Vieira,

Un intento de crítica literaria que aspira a una elaboración conceptual sobre la diferencia judía en los espacios posmodernos es el de Erin Graff Zivin, quien explora el *Jewishness* en el imaginario cultural latinoamericano en tanto concepto retórico homologado a un supuesto *wandering signifier* que operaría como figuración mítica circulando en una diáspora descentrada, que no es un ámbito solamente judío sino del mundo posmoderno. Filiada en concepciones sobre *Jewishness* de filósofos como Bauman, Zizek, Silverman y Cheyette, la reflexión de Graff Zivin desplaza el viejo concepto de diáspora hacia el horizonte posmoderno de dislocamiento y la alteridad de la diferencia y la marginalidad del otro por antonomasia en la cultura latinoamericana a fin de iluminar cuestiones más amplias de género, raza, transculturación y exilio. Sin embargo, esta alteridad judía tiene dificultades de ser representada en la literatura, ya no por sus figuraciones híbridas como en otros críticos posmodernos, sino por la vaciada visibilidad y atributos judíos ausentes en los personajes analizados. La ampliación del espectro conceptual milita contra el desafío de explicar y entender convergencias y divergencias; la deconstrucción ejerce el vaciamiento. ¿Hasta dónde ello responde a supuestos metateóricos que apuestan a la dilución de la singularidad ya no en el discurso homologante de la modernidad sino en la narrativa crítica de la posmodernidad? Es una pregunta que no podemos omitir.¹¹¹ Un ejemplo es su análisis del modo en que el significante *Jewishness*, vaciado en personajes sin nombres de la novela *Los planetas* de Sergio Chejfec, es “llenado” por atributos diferenciados de ausencia, duelo por hijos desaparecidos y huecos de la memoria.¹¹²

Por otra parte, algunos estudiosos del campo académico, interesados en el pasado y presente de los judíos latinoamericanos que decidieron incorporar la categoría de diáspora en sus investigaciones, adoptan una lente transnacional muy sesgada por la perspectiva de los dilemas étnicos al interior de la nación. Los planteamientos de Raanan Rein constituyen un ejemplo de esta

“Introdução e organização” en *Construindo a imagem do judeu: algumas abordagens teóricas*, Río de Janeiro 1994.

111 Ver Erin Graff Zivin, *Wandering Signifier: Rethoric of Jewishness in the Latin American Imaginar*, Durham 2008.

112 Ídem, “Writing the Absent Face: ‘Jewishness’ and the Limits of Representation in Borges, Piglia and Chejfec”, *MLN* CXXII-2 (2007): 350-370, en especial pp. 364-69.

última corriente centrada en dilucidar las relaciones de integración nacional de grupos étnicos como los judíos y árabes en la sociedad, la cultura, la política y la economía de sus respectivos países. A pesar de que Rein caracteriza conceptualmente a las comunidades judías como diásporas, su principal esfuerzo es definir las fronteras nacionales locales de su identidad colectiva en tanto argentinos-judíos, mexicanos-judíos, brasileros-judíos, etc, rechazando la caracterización identitaria de judíos latinoamericanos. Su crítica a la historiografía sobre el *judaísmo latinoamericano* apunta a cuestionar la sobredeterminación de la diáspora judía en su concepción transestatal y mundial del pueblo judío, utilizada en los trabajos pioneros de historiados y científicos sociales. Conceptualmente, en lugar de indagar en las dimensiones globales y en las relaciones conflictivas de la diáspora etnonacional, Rein utiliza la categoría “grupo étnico” y propone explorar “*la fluidez de los vínculos entre identidad nacional y la supuesta primacía de la solidaridad diaspórica entre los judíos*”.¹¹³

La propuesta, por otra parte correcta, de Rein de caracterizar a través de *hyphenated identities* a los argentinos-judíos o mexicanos-judíos, sin embargo, prescinde de considerar las tensiones y complejidades de estos vínculos entre la identidad diaspórica y la identidad nacional, prefiriendo caracterizarlos solamente en términos de vínculos “fluidos”. Significativamente, Rein recuerda que en el prólogo de Jorge L. Borges al poemario de Carlos M. Grünberg, *Mester de Judería* (publicado en 1940), afirma que el poeta es “inconfundiblemente argentino” y se pregunta legítimamente “si esta tensión entre etnicidad y Nación que el comentario de Borges revela no podría servir como punto de partida para una investigación” (p. 39). Precisamente, la necesidad de indagar acerca del por qué “los judíos argentinos siempre han luchado para ser inequívocamente argentinos” como sospecha Rein, revelaría que las relaciones de la identidad judía y la argentina no fueron tan *fluidas* como la simple yuxtaposición de argentino-judío supondría.

A propósito, Borges explícitamente decía que “un vocabulario determinado, y ciertas costumbres sintácticas y prosódicas” de Grünberg eran inconfundiblemente argentinos, en “la límpida tradición cuyos

113 Ver Raanan Rein, *¿Judíos-argentinos o argentinos-judíos? Identidad, etnicidad y diáspora*, Buenos Aires 2011, p. 39.

nombres más altos son Lugones y Ezequiel Martínez Estrada”. Pero el gran escritor no olvidaba que *Mester de Judería* fue escrito en 1940 por el poeta judío Grünberg como “documento legible y lúcido de este aciago ‘tiempo de lobos, tiempo de espada’, cuya bárbara sombra continental –y quizá planetaria– vastamente se cierne sobre nosotros”, aludiendo al nazismo triunfante. Además, Borges era cabalmente consciente de que la “límpida tradición” del inconfundiblemente argentino poeta Carlos M. Grünberg compartía también “la limpidez... hábito de Israel”, recordando la tradición lírica diaspórica judía, “sin misterio” de Heinrich Heine y en el palabrero siglo XIV, las coplas del Rabí don Sem Tov, “judío de Carrión”.¹¹⁴ Una prueba suplementaria de que la etnicidad diaspórica no transitaba por fluidos vínculos para los intelectuales judíos lo demuestra la decisión de Borges de que los únicos dos versos del libro citadas del poema “Circuncisión” en el prólogo de su admirado poeta judío argentino son las rimadas:

Cortó el sobejo porque eres
Judá ben Sion y no Juan Pérez.¹¹⁵

Resulta pertinente referir a la aguda reflexión del historiador David Sheinin sobre los claroscuros y coartadas identitarias del *argentino inconfundible*:

La declaración de Borges no nos impacta por su conocimiento del “judío” sino por ser una figura de peso cultural. Sería un error ligar esa afirmación de Borges a lo popular y a la construcción cultural del judío. Por otro lado, a pesar de que suena como un poco feo –un judío que se esconde, quizá, detrás de una identidad no judía– hay algo que parece verdad, sobran los judíos argentinos cuya identidad deriva de forma explícita de una identidad argentina inconfundible, es decir, una identidad argentina que de alguna forma marginaliza la “parte” judía en la propia imaginación de algunos judíos y en la de los demás, que van identificando un judío como argentino inconfundible.

Uno de los ejemplos que analiza es el artista plástico Roberto Aizenberg.¹¹⁶

114 Ver Carlos Grünberg, *Mester de Judería*, Buenos Aires 1940, prólogo de Jorge Luis Borges, p. XIII, XVI.

115 Jorge Luis Borges, Prólogo a *Mester de Judería*, p. XVI. Los versos corresponden al poema “Circuncisión”, p. 3.

116 David Shainin, “El judío en la mina de carbón: el inconfundible. Dictadura e Identidad

Las complejas tensiones y la conflictiva en las relaciones entre etnicidad y nación requieren un marco conceptual más abarcativo que los enfoques étnicos, tensiones que la lente transnacional de diáspora etnonacional ayudaría a iluminar en el caso de los judíos de/en América Latina, binomio que recupera el título de la obra colectiva que indaga sobre las tribulaciones de este binomio: ¿actores? ¿investigadores?¹¹⁷ De ahí que, más allá de cuestionar el excepcionalismo de la diáspora judía, resulta un planteo axiomático afirmar “que la etnicidad transnacional no es necesariamente un componente identitario con mayor peso que la identidad nacional”, partiendo de la premisa de que la singularidad de la experiencia histórica de la diáspora judía “sugiere que la etnicidad no es un fenómeno nacional y que los miembros de un grupo étnico están separados o son víctimas de la cultura nacional”.¹¹⁸

Otra premisa de un enfoque exclusivamente étnico de Rein (desarticulado de un abordaje conceptual de diáspora etnotransnacional) sostiene la irrelevancia “para hijos y nietos de inmigrantes del lugar de nacimiento, un hogar imaginario de sus ancestros”. Su cuestionamiento del lugar, aun a nivel simbólico, de la Madre Patria de los judíos apunta a poner en duda el vínculo sionista de la identidad de los argentinos (mexicanos, venezolanos) judíos. Más aún: esa lógica cuestiona “el compromiso del hogar étnico con sus comunidades diaspóricas” y también la posibilidad de que haya varios “centros” de la diáspora fuera de las naciones de residencia para la identidad étnica colectiva de “minorías étnicas” (p. 40-41).

Tal como hemos demostrado en otros trabajos, el abordaje de diáspora transnacional admite varios, no un solo centro, y la cuestión sigue siendo vigente para la segunda y tercera generación de inmigrantes.¹¹⁹ Tanto la trayectoria histórica como las transformaciones producidas por los procesos

en Argentina”, en Raanan Rein (coord.) (ver nota 108) Granada 2012, pp. 164-165.

117 Bokser Liwerant, DellaPergola, Senkman et al. (ver nota 58).

118 Rein (ver nota 73), pp. 38-39.

119 *Ibid.*; Leonardo Senkman, “The Latin American Diasporas: New Collective Identities and Citizenship Practices” y Judit Bokser Liwerant “Being National, Being Transnational”, en Mario Sznajder, Luis Roniger y Carlos Forment (eds.), *Shifting Frontiers of Citizenship: The Latin American Experience*, Leiden-Boston 2013, pp. 385-410; Bokser, Della Pergola et al. (ver nota 58).

de globalización y transnacionalismo dan cuenta de las interacciones entre lo comunal y lo social, lo global y lo local, lo nacional y lo transnacional, distanciando la realidad de una concepción o tipo ideal que recoge los imperativos de una tradición teórica y práctica nacionalista y privatizadora. El imperativo de pensar globalmente,¹²⁰ por una parte, y los resultados arrojados por la investigación, por la otra, dan cuenta de los modos cómo la identificación transnacional judía se teje en y a través de los territorios nacionales, más allá de la petición de principio del investigador.¹²¹ Esto no puede ser reducido a una polémica voluntarista entre un supuesto esencialismo y un constructivismo autoevidente, asumiendo el investigador el rol de juez. Y desde una perspectiva empírica, la concepción de la nación como espacio ideal para la expresión de los judíos aparece como anacrónica, especialmente a la luz de los flujos emigratorios en las últimas décadas y a la recomposición de espacios identitarios que atraviesan fronteras y conectan más de una realidad nacional.

De hecho, aun la asunción de dicha hipótesis sobre la preeminencia de lo nacional requiere tanto de la investigación empírica que la valide, como del análisis de la investigación cultural y hermenéutica que da cuenta precisamente de las transformaciones de los modelos de integración y de la afirmación de la condición diaspórica en el imaginario latinoamericano.¹²² Y ello es tanto más válido, como venimos analizando, en contextos y en tiempos en los que la diversidad cultural apunta hacia las transformaciones de los ámbitos privados y públicos, de los nexos entre individuo y comunidad y, de un modo genérico, de las interacciones entre sociedad y cultura. En los diferentes niveles de estructuración, desde lo individual y cognitivo y hasta llegar a los microsistemas sociales que operan a través de categorías

120 Michel Wieviorka, "Pensar globalmente" en Judit Bokser Liwerant, Felipe Pozo y Gilda Waldman, *Pensar la globalización, la democracia y la diversidad*, México 2010, pp. 59-88.

121 Yitzhak Sternberg, "Contemporary immigration in comparative perspective", en Ben-Rafael y Sternberg (ver nota 60), pp. 101-116.

122 Ver Ricardo Feierstein y Stephen A. Sadow (coords.), *Recreando la cultura judeoargentina: en el umbral del segundo siglo*, Buenos Aires 2002; ídem, *Recreando la cultura judeoargentina/2 Literatura y artes plásticas*, 2 tomos, Buenos Aires 2004; Nelson H. Vieira (coord. y traductor), *Contemporary Jewish Writing in Brazil. An Anthology*, Nebraska 2010.

colectivas, se trazan de manera novedosa los referentes de identidades transnacionales.¹²³

Acercarnos al estudio de la vida judía en América Latina en términos de la interacción entre las dimensiones nacional/transnacional, al tiempo que nos permite recuperar rasgos de su trayectoria y experiencias pasadas, nos posibilita dar cuenta de las transformaciones contemporáneas por las que atraviesa. Ambos referentes remiten a viejas y nuevas articulaciones y a la dinámica determinada por el eje temporal: pasado/presente. Es necesario destacar no solo lo nuevo sino lo distintivo, y en ese sentido el análisis comparativo debe dar cuenta de lo que del pasado está presente y ausente en el presente, para el cual el caso judío no es solo una lente: es una realidad significativa en sí.¹²⁴ No habría que desestimar la singularidad.

Lo global, regional, nacional y local puede ser analizado con lentes transnacionales; en contraste con perspectivas tradicionales, que ven lo transnacional como una dinámica ocurriendo entre lo nacional y lo global, la opción que emerge como más apropiada es asumir comunidades diaspóricas configuradas como unidades sociales delimitadas, con fronteras definidas a nivel nacional y más allá de sus fronteras, como arenas sociales arraigadas e interactuantes.

En nuestro campo específico: la pertenencia colectiva —construcción de etnicidad, de ciudadanía y de pertenencia nacional— ha estado atravesada por una tensión común y singular entre ser igual/ser diferente, que se manifiesta necesariamente en códigos culturales diferentes en otros grupos étnicos, religiosos o culturales y en la misma realidad judía en otras regiones.

El reclamo de comunalidad cívica —ser igual a otros grupos pero también a la condición judía en otros entornos democráticos plurales— y la reafirmación de la diferencia exhiben rasgos comunes y singulares en el paisaje de los flujos étnicos de los que habla Appadurai. Mantiene una distancia con el planteamiento de una globalización homogeneizante, evitando desatender la

123 Ulrich Beck, “La condition cosmopolite et le piège du nationalisme méthodologique”, en Michel Wieviorka (coord.), *Les Sciences Sociales en Mutation*, Auxerre 2007, pp. 223-236; Judit Bokser Liwerant, “Multiculturalismo”, en Germán Pérez Fernández del Castillo (coord.), *El léxico de la política en la globalización. Nuevas realidades, viejos referentes*, México 2008, pp. 375-396; Yash Ghai, “Public Participation and Minorities”, en *Minority Group International Report*, Londres 2003, pp. 5-28.

124 Norbert Elias, *La soledad de los moribundos*, Madrid 1987; Ben-Rafael y Sternberg (véase nota 60).

importancia del lugar y de la especificidad; así entendida, la globalización no neutraliza la importancia del lugar ni lo condena a ser irrelevante, sino que replantea su conformación y refuerza la necesidad de atender, tanto en términos disciplinarios como transdisciplinarios, a las transformaciones radicales de hoy.

Epílogo. Imágenes de otredad: Transnacionalismo y diásporas etnorreligiosas, panétnicas y nacionales

Una precisión conceptual de la alteridad requiere el interrogante comparativo, las pistas de procesos convergentes y divergentes, comunes y singulares. Arraigos, civilidad, participación, esferas de organización y acción, conexiones ampliadas –hacia el centro, laterales, ciudadanía, lenguas, circulación– ser nacional en un mundo transnacional y ser transnacional en los confines de la nación. Ser diáspora en transformación a pesar de las trayectorias históricas paradigmáticas.

La investigación que se ha desarrollado en el continente reprodujo exclusiones y los límites a los actores colectivos que poblaban el espacio público. Esta ausencia fue narrada en código de un “espacio público neutro” vis a vis las diferencias privadas; este era el ideal del pensamiento laico, liberal, de la civilidad y de una identidad nacional construida sobre las bases pretendidamente integradoras que provee la homogeneidad. De este modo, el sujeto nacional no fue entendido en su diversidad y el estudio de lo nacional tampoco. El liberalismo latinoamericano incorporó en una narrativa de espaldas su realidad en el sur o como espejo deseado en el norte, deslegitimadora a la postre y en ambos casos.

En México, la diversidad quedó como baluarte de la mirada de una ciencia social, sobre todo antropológica, que se debatía de frente a la búsqueda de lo esencial, del México profundo –del indígena– como único habitante de la alteridad. Huelga decir que en esta última solo cabía el inciso fundacional y primordial de la nación. Junto a las minorías de pueblos indígenas, las minorías de reciente inmigración emergían como un par acotado. Cabría señalar que si bien la concepción esencialista concedió carta de legitimidad a lo profundo indígena, a la luz precisamente de las debilidades de un indigenismo oficial, resultó menos comprensiva de las identidades colectivas originarias no indígenas.

Ciertamente es un desafío conciliar lo único y distintivo con regularidades más amplias derivadas del propio horizonte colectivo transnacional, para lo cual la dimensión comparativa puede, en efecto, extender los parámetros de análisis. De ese modo los procesos de interacción ampliada entre países, regiones, comunidades y actores individuales exigen ser elevados a conceptos, designando segmentos de realidad distintos y en ocasiones opuestos a los esquemas prevalecientes en la posguerra.

El *conceptual shift* ha comenzado a extenderse a estudiosos que reformulan antiguas y grandes diásporas migratorias. Interesantes acercamientos se encuentran en trabajos sobre la identidad de escritores descendientes de inmigrantes árabes en Argentina y en México desde una perspectiva lingüística y escritural, que muestran a la par que el carácter heteroglósico de novelas escritas en castellano en una tensión y conflicto entre idiolectos árabe-castellano (español) que desafían el canon de la lengua nacional, también revelan la tensión con, y resistencia entre, diversos centros respecto a los supuestos márgenes desde donde escriben autores diaspóricos que se niegan a ser subalternos de la cultura nacional.

Una de las conclusiones que connota pertenencia diaspórica de la lúcida investigación de Christina Civantos afirma:

The historical and cultural presence of Arab Argentines points to the difficulties inherent in establishing the borders of literatures according to national territory or linguistics borders. Is a work written in Arabic in Argentina part of Argentine literature? Is it part of Arabic literature? What about a text written in Spanish by an Arabic residing in Argentina - can there be such a thing as “Arab literature”, can there be an Argentine literature that does not take note of ethnic origins? While in a sense these questions point to the absurdity of linguistic and national classifications of literature, on a more pragmatic level they also point to the need for more fluid and inclusive definitions of national literary canons”.¹²⁵

En México, la recuperación de raíces y etnicidad de las generaciones

125 Christina Civantos, *Between Argentines and Arabs. Argentine Orientalism, Arab Immigrants and the Writing of Identity*, Nueva York 2006, p. 223.

de libaneses mexicanos nacidas en el país da cuenta del doble momento identitario en los tiempos de la globalización, que refleja la tensa oscilación entre el momento de lo único o lo universal y el de la diferencia o lo particular.¹²⁶ Tal sería el proceso de reetnización entre los descendientes de la inmigración libanesa, quienes a lo largo de las últimas décadas, específicamente a partir de los años '90 del siglo XX, se han reagrupado y han fundado organizaciones y asociaciones de intelectuales y profesionistas en el seno de su comunidad de origen.¹²⁷ En esta comunidad de inmigrantes –que ha pasado por un proceso real y simbólico de asimilación– se desarrollan, sobre todo entre sus élites intelectuales y profesionales, claros signos de autoadscripción originaria, búsqueda de recuperación de raíces y exploración de nuevas formas de ejercicio identitario colectivo.¹²⁸

Una mirada rápida, y a manera de epílogo que abre nuevas interrogantes apunta a los estudios inmigratorios sobre asociacionismo de árabes sirio-libaneses en Argentina y en México, que han resaltado una rápida integración socioeconómica y un acelerado proceso de asimilación que se produjo al cabo de varias décadas de acción y emprendimiento individual y familiar. Asimismo, han experimentado una deliberada voluntad de naturalización cívica cuyos alcances de integración ciudadana sobrepasaron las fronteras del asociacionismo étnico religioso durante los primeros años de esos inmigrantes.¹²⁹

La necesidad de estudiar las diferentes identidades religiosas de los sirios-libaneses, especialmente cristianos maronitas y ortodoxos (además de melquitas, caldeos), respecto de los musulmanes sirios libaneses y sus identidades étnicas, muestran la necesidad de nuevas lentes analíticas que no solo atiendan a orígenes sino a reconstrucción.¹³⁰

126 Peter Haas, “Epistemic communities and international policy coordination”, *Knowledge, Power and International Policy Coordination*. South Carolina 1992; Giddens (véase nota 2).

127 Ver Patricia Jacob Barquet, *Diccionario enciclopédico de mexicanos de origen libanés y de otros pueblos del Levante*, México 2000.

128 Cfr., por ejemplo, Marta Díaz de Kuri y Lourdes Macluf, *De Libano a México. Crónica de un pueblo emigrante*, México 1995.

129 Ver Jorge Bestene e Ignacio Klich, “La inmigración sirio-libanesa en América Latina” *Estudios Migratorios Latinoamericanos XXVI-9* (1994): 3-6; Ignacio Klich, *Árabes y judíos en América Latina. Historia, representaciones y desafíos*, Buenos Aires 2006.

130 Ver una primera aproximación en Gladys Jozami, “Identidad religiosa e integración

Desde este ángulo se ha destacado la circulación de las redes de migrantes entre campos de poder demarcados por procesos y agentes regionales, nacionales y transnacionales a partir de las historias regionales coloniales y poscoloniales. La dimensión transnacional y la inserción local definieron los traslapes etno-socioeconómicos y sus sucesivas redefiniciones. El análisis que ha abordado así la dimensión transnacional destacando sus expresiones históricas cambiantes –así como el poder mandatario francés– buscó cultivar y facilitar los lazos sociales y económicos de los migrantes con Mashreq; del mismo modo, las autoridades políticas y religiosas buscaron alentar los lazos nacionales tras la guerra civil en Líbano en los años ‘90 del siglo XX como parte de una entidad política global cuyos miembros son reconocidos como sujetos transnacionales.¹³¹

Transformations in the Mexican economy and deepening class gaps changed the urban landscape and the spatialization of class in Mexico and more specifically in Mexico City in the second half of the twentieth century... The dispersion created important opportunities for redefining boundaries within the community. While initially the label “Syrio-Lebanese” had “naturally” included all migrants from Bilad al-Sham, emerging political boundaries came to be naturalized as sectarian and class boundaries as well. “Syrians” were shuffled out of sight, and the “Lebanese” emerged as (Maronite) Christian, (upper) middle class, economically liberal, culturally Western, and distinct on all these counts from regional neighbors, Mexican, Mashrequi or otherwise.¹³²

Así, la comprensión de reconstrucciones identitarias y de rediasporización no surge necesariamente de la exploración exclusivamente emprendida desde la perspectiva de la historia étnica de esas comunidades. En un pionero

cultural en cristianos sirios y libaneses en Argentina, 1890-1990”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos* XXVI-9 (1994): 95-113; Silvia Montenegro, “Musulmanes en Argentina: instituciones, identidades y membresía”, en *Working Papers: Islam in Latin America*, Miami 2010.

131 Theresa Alfaro-Velcamp, *So Far From Allah, so close to Mexico. Middle Eastern Immigrants in Modern Mexico*, Texas 2007; ídem, “Immigrant Positioning in XXth century Mexico: Middle Easterners, Foreign Citizens and Multiculturalism” *Hispanic American Historical Review* LXXXVI-1 (2006): 61-92.

132 Camila Pastor de María y Campos, “The Transnational Imagination: XXth century networks and institutions of the Mashreqi migration to Mexico”, *Palma Journal* XI-1 (2009): 31-71, pp. 32 y 58.

trabajo, Michael Humphrey indagó sobre los límites del abordaje restringido a la historia étnica para comprender la incorporación a la Argentina de inmigrantes árabes de distinta procedencia y también de inmigrantes árabes judíos, más allá de que el foco en la etnicidad pudo haber arrojado luz para conocer la experiencia de sus asociaciones sociales, culturales, lingüísticas, asistenciales y de culto.¹³³ Siguiendo esta necesidad metodológica, es posible afirmar que también resulta imperativo explorar los cambios identitarios nacionales de la primera generación vis a vis la integración ciudadana al país, y además del nivel identitario se impone elucidar los cambios generacionales en sus vínculos transnacionales (durante el tránsito de las primeras diásporas etno-nacional-religiosas de sirio-libaneses hacia la gestación de otras comunidades al interior de una nueva diáspora transnacional árabe). Las fronteras cambiantes y los ejes de organización expresarían los cambios en los procesos geopolíticos de la región de origen –procesos de descolonización– en una compleja interacción y aun traslape entre realidades, imaginarios y prácticas nacionales y transnacionales de los inmigrantes y las autoridades imperiales y eclesiales.

Es menester diferenciar el caso de las comunidades musulmanas minoritarias de origen sirio y libanés de aquellas comunidades del Islam cuya visibilidad institucional fue notoria desde la creación en Argentina del Centro Islámico de Palermo y la mezquita Rey Fahd, inaugurada en 2000. La diáspora transnacional de estas últimas comunidades de creyentes musulmanes vinculados a la Umma del Islam de impronta universal, traspasa las lealtades étnicas y nacionales de las anteriores asociaciones de inmigrantes sirio-libaneses al forjar una identidad musulmana en los marcos normativos de la tradición islámica, corporizada en textos doctrinarios y rituales. A ella se suman, además, nuevos inmigrantes palestinos, libaneses chiitas y otros, incluyendo descendientes de sirio-libaneses que retornan a la religión de sus ancestros. De esta diáspora transnacional del Islam y sus instituciones religiosas también forman parte adeptos argentinos nativos no árabes convertidos. Una tendencia similar de organización incremental en diversas regiones del país se da también en México. Esta diáspora

133 Michael Humphrey, "Ethnic History, Nationalism and Trans-nationalism in Argentine", en Ignacio Klich y Jeffrey Lesser (comps.) *Arab and Jewish Immigrants in Latin America, images and realities*, Londres 1998.

transnacional del Islam, sin embargo, ha sido prácticamente desconocida antes de fines de la década de 1990 dentro de los estudios de sociología y antropología de la religión en Argentina y en México. Más aún, es necesario recordar que la referencia a la presencia musulmana formó parte de los estudios migratorios que habían abordado la inmigración árabe, específicamente, sirio-libanesa, mayoritariamente cristiana en uno y otro país.

Pero las nuevas formas de asociacionismo de comunidades religiosas musulmanas emergentes no han sido analizadas en el contexto del impacto de la experiencia del mundo del Islam en un mundo transnacional y globalizado; tampoco las transformaciones del asociacionismo de las viejas diásporas etnonacionales de origen inmigratorio merecieron estudios dentro del contexto global de las diásporas transnacionales.¹³⁴ La identificación simplista de esas comunidades con el panarabismo, o asociando la creación de mezquitas con el Islam que de modo mecanicista politizaría lo sagrado (o sacralizaría la política del Islam), omitió casi completamente fenómenos de transnacionalización religiosa y cultural.¹³⁵

Los procesos de transnacionalismo y los paralelismos y las singularidades de las diásporas etnorreligiosas, panétnicas y nacionales, así como su transnacionalización, expresan, al tiempo que configuran, nuevas identidades colectivas (o bien refuerzan tradicionales) entrelazadas con proceso de individualización. Ello conduce tanto al reordenamiento de redes diaspóricas como a nuevos modelos de participación en espacios nacionales como en espacios transnacionales.

Desde la óptica específica de nuestro trabajo, la creciente participación individual y colectiva de las comunidades judías en el continente expresa de modo paradigmático las modalidades de construcción ciudadana, de pertenencia y de alteridad. Su análisis comparativo con otros grupos resaltan el comportamiento singular del binomio ser nacional/ser transnacional.

134 Ver Rita Veneroni y Omar Arab, "Un siglo de historia institucional" en Hamurabi Noufour, Rita Veneroni y Yusef Abboud, (edición en CD-ROM) *Sirios, libaneses y argentinos. Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*, México 2004, pp. 64-171.

135 John Tofik Karam, "Historias de musulmanes en América Latina y el Caribe" <http://www.istor.cide.edu/archivos/num_45/dossier2.pdf>.

También supone nuevos modelos de visibilidad, legitimidad y participación en diversas esferas públicas, al tiempo que se contraen las capacidades institucionales clásicas y se expanden las alternativas de participación con doble ciudadanía y doble nacionalidad. Lo cierto es que asistimos también en esta perspectiva a un doble movimiento de creciente complejidad y diferenciación funcional, paralelamente a las formaciones sociales tradicionales, con lo que se da una indeterminación del binomio modernización/diferenciación. Es desde esta óptica que la trayectoria de la diáspora judía arroja luz sobre la singularidad y la propia diversidad interna, en el marco de flujos transnacionales de otras diásporas en América Latina del nuevo milenio.